

# EL ABUSO HACIA LOS ANIMALES: APROXIMACIÓN A UNA TUTELA RESPONSABLE

Enrique Gómez. Universidad Nahuatl, México

**Resumen:** El artículo estudia las posiciones de Peter Singer en contraste con la posición de la Iglesia Católica respecto al trato que debe darse a los animales. La primera parte presenta un argumento inicial que refleje la postura del catolicismo, para posteriormente ir mostrando sus fortalezas y debilidades, reelaborándolo de acuerdo al Magisterio. En la segunda parte, se estudia como Singer defiende el trato igualitario de los animales analizando presupuestos como la «igualdad de intereses» y sus principios utilitaristas. Se cierra con unas conclusiones en donde se señalan las convergencias y puntos de acuerdo entre ambas posturas.

La mayoría de las personas no pueden evitar entrar en contacto con los animales. Sin duda, algunas de ellas sienten simpatía o desagrado con su presencia o con sus actos. Sin embargo, muchas veces se pasa por alto la pregunta acerca de cómo debemos comportarnos ante ellos o quizás expresado de un modo más adecuado: ¿Cómo deberían regularse las actividades que nos involucran a los humanos con los animales?

Una tendencia de la ecología pretende afirmar que los animales poseen «derechos». De por sí la palabra es complicada en el sentido de que posee muchos presupuestos difíciles de dilucidar: ¿Qué entendemos por ser sujetos de derecho? ¿existen normas naturales previas que determinan el contenido de esas supuestas normas?, etc. El presente artículo no pretende entrar en detalle de estas cuestiones. Lo que me interesa es analizar dos visiones acerca de cómo deben tratarse a los animales: la visión de la Iglesia Católica romana, y la visión de Peter Singer. Aunque en principio esto puede provocar en el lector la expectativa de una respuesta ya anunciada de conclusiones en donde muestre la visión antagónica e irreductible de su posturas, mas bien quiero señalar como estas visiones, en diversos temas, llegarían a puntos de acuerdo a pesar de partir de principios metodológicos y ontológicos dispares. Naturalmente, no se excluye el señalar los aspectos irreconciliables.

Una manera de abordar lo propuesto anteriormente es expresando las ideas por medio de un argumento; de ahí iré desglosando los diversos elementos de ambas visiones acerca de este tópico.

La visión Católica

Primero que todo hay que señalar los principios de los cuales parte el análisis de catolicismo. Algunos de sus principios sin duda son teológicos, religiosos. En

este caso, aunque no puedan demostrarse estos, no resultan de ningún modo irrelevantes. Esto en dos sentidos:

No es posible entender el posible punto de discusión entre creyentes católicos y su acuerdo–desacuerdo con los no católicos, sin reconocer lo que no puede discutirse.

Aunque el no creyente considere que es impertinente discutir con principios no evidentes a la razón o «irracionales», sin duda el pensamiento católico regula a una parte importante de la Humanidad y el desconocimiento de esto, me parece no puede pasar inadvertido. (Semejante por analogía a sostener que para ser diplomático de los países musulmanes, fuera irrelevante entender los elementos dogmáticos de la religión islámica).<sup>1</sup> Además, «racional» no significa o es equivalente a empírico. Una teoría puede ser heurísticamente relevante, es decir, tener poder explicativo que –de modo retroactivo— muestra poseer. Principios como «Dios es una persona infinita», no son empíricos o tautológicos, pero el carácter pertinente o no de este tipo de proposiciones, se puede descubrir por sus aplicaciones como criterios éticos.

De ahí que el componente religioso no resulte de ningún modo descartable, como si fuera una conducta privada o del ámbito privado, cuando en realidad nunca es así. En el caso del Catolicismo podríamos expresar su argumento del siguiente modo:

1. Si el evento que nos relaciona de algún modo con los animales acrecienta la humanidad de los participantes entonces es moralmente aceptable.

2. X es un evento con estas características.

Luego,

3. X es moralmente aceptable.

Conviene, en primer lugar, tratar de aclarar los términos utilizados. Se señala e que el evento que nos relaciona con los animales. ¿Cuáles? Desde como los alimentamos, el hecho de matarlos, jugar con ellos, etc. En fin cualquier actividad que involucre un contacto que implique alguna modificación directa sobre el animal o el hombre. Por otra parte aparece el término resbaloso de «acrecienta la humanidad». ¿Qué podemos entender por esto? Quizás una definición provisional nos sirva, a reserva de modificarla posteriormente, «el potenciar, ampliar, es decir,

---

<sup>1</sup> En este sentido sí difiero con la visión de Singer cuando comenta acerca de las posibles diferencias radicales entre el hombre y los animales: «Estoy dejando de lado las concepciones religiosas; por ejemplo, la doctrina de que todos y sólo los seres humanos tienen almas inmortales o están hechos a la imagen de Dios... esas concepciones religiosas son insatisfactorias puesto que no ofrecen una explicación razonada de por qué debe ser que todos los seres humanos y no los no humanos tienen almas inmortales.» (Singer, Peter. *Una vida ética. Escritos*. Ed. Taurus. Madrid, 2002. Nota 14 de la p. 64). Es curioso que se diga que no exprese nada razonable. Me parecen que sí se dan argumentos, por supuesto no son apodícticos, es decir, se dan «razones», no pruebas de la conducta. Naturalmente estoy de acuerdo con este autor cuando afirma: «La noción de vivir conforme a estándares éticos se vincula a la noción de defender el modo de vida propio, de dar una razón para ello, de justificarlo... Cuando, por otro lado, la gente no puede poner sobre el tapete ninguna justificación de lo que hace, podemos rechazar su pretensión de vivir de acuerdo con patrones éticos, incluso si lo que hace es conforme con los principios morales convencionales.» (*Ibid.* p. 32).

mejorar las capacidades específicamente humanas de la inteligencia y la voluntad». Dicho en ejemplo, si una persona realiza determinada actividad con un animal, digamos un perro, salgo a correr todos los días con él, con ello fomento mi disciplina (levantarse temprano, por ejemplo), realizo un ejercicio que me dispone a tener una actividad de mayor concentración en mi trabajo y mayor claridad en mi mente, etc sería una actividad de este tipo. Naturalmente no se discute aquí el caso concreto de si realmente eso ocurre con el paseo, lo que importa aquí es que la situación es posible.

Nótese que todavía no he tratado de justificar la premisa sólo nos hemos detenido en tratar de ejemplificarla. Naturalmente he puesto el argumento de este modo para mostrar algunas dificultades de esta posición. Por ejemplo, ejemplifiquemos el argumento:

1. Si el evento que nos relaciona con los animales acrecienta la humanidad del o de los participantes entonces es moralmente aceptable.
2. La corrida de toros es un caso así.
3. Luego, La corrida de toros es moralmente aceptable.

Este naturalmente es un caso clásico. Sin embargo, no deja de tener su interés. ¿Cómo podemos resolverlo? Parece ser una cuestión meramente empírica. Verificar con algún medio estadístico, de estudio de campo cuantitativo, en suma, algún criterio inductivo, el hecho de que tal práctica «acrecienta la Humanidad» según el modo descrito anteriormente. Veamos ahora dos respuestas contradictorias del problema.

«... no parece justo considerar la fiesta de los toros como una actividad embrutecedora para las personas que la practican y la disfrutan. Se trata de una tradición de antiquísima raigambre en nuestra cultura, y por la forma y circunstancias en las que la violencia está presente en este espectáculo, no cabe decir que sea contraria a la dignidad humanas.»<sup>2</sup>

Nótese que el argumento hace explícito el principio, considerado Revelado por el creyente Católico<sup>3</sup>, que sustenta la premisa 1 del argumento.: La dignidad de la persona humana.

<sup>2</sup> Respuesta anónima de la revista electrónica Loiola. <http://usuarios.maptel.es/loiola/toros.htm>

<sup>3</sup> Singer comenta respecto a la visión de la Iglesia Católica: «Hoy en día los cristianos debaten el significado de esta atribución de «gobierno», y aquellos preocupados por el medio ambiente afirman que no debe ser considerado como una licencia a la humanidad para hacer lo que quiera con otras criaturas vivas, sino más bien como una norma para cuidarles, en el nombre de Dios, y responder ante él por el modo en que son tratados. Sin embargo, esta interpretación no encuentra apoyo en la literalidad del texto mismo.» (Singer, Peter. *Op. cit.*, p. 115). El término «gobierno» se refiere a la indicación del libro del Génesis respecto al mandato sobre los animales. Aunque Singer señala interpretaciones de autores católicos que no veían problemas ambientales o de abuso, Singer deja de lado el Magisterio y la Tradición de la Iglesia como criterios de interpretación de la Revelación. Así que esa crítica era en el sentido de que justamente el Magisterio y la Tradición revisa el legado de la Revelación para clarificarla y rectificar o mejor adaptar al signo de los tiempos, ese depósito revelado. En ese sentido no sólo es posible reflexionar en estos temas sino que en cierto modo es una obligación del creyente católico. Una observación desde el texto bíblico que cuestiona la postura de Singer se encuentra en González, Ana Marta. *En busca de la naturaleza perdida*. EUNSA, Pamplona, 200. pp. 151 y ss.

De momento la dejaré de lado para concentrarme en el argumento:

1. Si la actividad con los animales simplemente no disminuye la humanización de los participantes es moralmente aceptable.
2. La fiesta de los toros es un caso así.
3. Luego, La fiesta de los toros es aceptable.

Naturalmente he puesto «no disminuye», y con ello se ha transformado la premisa para convertirla en una versión minimizada del argumento original.

Para poder sostener la premisa 2 la respuesta trata de sustentarse en dos argumentos de apoyo:

El primero claramente es un argumento, por no decir, una falacia *ad populum*: es una tradición que está en nuestra cultura (naturalmente se refiere a la española). Este argumento lógicamente no tiene peso. Muchas tradiciones culturales con los animales nos parecerían incorrectas a pesar de que estén en nuestra cultura, y curiosamente por las mismas razones de atentar contra la dignidad humana. Así que dejemos este argumento y concentrémonos en el segundo. La forma y circunstancias de la presencia de la violencia no es contrario a la dignidad. La respuesta sugiere, en consecuencia, que hay diversos modos de presentar violencia que la convierten en aceptable. ¿Cuáles podrían ser «modos presentables de la violencia» dignos de reproducir? Un primer modo de hacerlo quizás sea en la mera representación estética. El caso del cine, y en general el ámbito estético podría considerarse aceptable, ya que es sólo representación. Sin embargo, cabe siempre la objeción de que ciertas representaciones ofendan la dignidad de ciertos grupos humanos. ¿Es realmente esto posible? Imaginemos una exposición en donde nuestro personas muertas que claramente pertenecen a un grupo étnico y que por supuesto no intenta ser una representación histórica de un suceso ni nada semejante—es el mero gusto de representar eso. También es perfectamente posible imaginar que alguien lo haga, y no tenga necesariamente ningún rechazo al grupo ni lo haga con fines propagandísticos, etc. ¿Sería aceptable? Quizás la representación de la violencia para justamente generar su rechazo sea un modo legítimo de representarla, por supuesto siempre que no sea real. En el caso de la fiesta de los toros podría perfectamente señalar la objeción de que, aunque quizás no busque incitar la violencia como finalidad principal, sin embargo, se utiliza un medio ilegítimo: naturalmente matar al toro. En fin, que no es claro cuales serían esos criterios para delimitar la representación o reproducción de la violencia legítima, sí es que lo hay.

Por otra parte, aparece un argumento adicional que resulta curioso:

«Por el contrario, las relaciones personales y sociales que se crean en torno a esta fiesta son bastante más humanizadores que las que se respiran en otros muchos espectáculos sin violencia aparente (caso de algunos conciertos musicales).»<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Ibid.

Todavía no puedo entender donde están los efectos humanizadores, por ejemplo sostener que las masas o las personas queden fascinadas del modo en que la inteligencia humana triunfa sobre la fuerza animal. Sin embargo aun aceptando algo, que debería ser cuestión empírica y que creo que los defensores del espectáculo saldrían perdiendo, la pregunta ética se sigue planteando: ¿es legítimo utilizar esos medios para descubrir el dominio del hombre sobre los animales? ¿No existen otros medios más adecuados para conseguir este propósito?

Nótese por otra parte, que el argumento es una falacia «tu quoque»: este espectáculo es menos deshumanizador que otros que quizás lo sean más. De acuerdo, pero ¿de qué sirve que existan otros espectáculos semejantes? ¿por qué disminuiría la responsabilidad ante la fiesta de toros?

Aceptando el presupuesto de la dignidad humana, algunos autores rechazan, justamente por esto, la corrida de toros. Por ejemplo, Marie Hendrickx señala:

«el hombre no está justificado en «causar a los animales sufrimiento innecesario. Él debe en consecuencia abstenerse de hacerlo si puede evitarlo o si no hay razones serias para hacerlo.... tener placer en el sufrimiento de una criatura viva siempre es insano.»<sup>5</sup>

La discusión anterior nos vislumbra que quizás el argumento propuesto originalmente no resulte suficiente para caracterizar la visión del uso correcto de los animales. (Nótese que utilizo el término «uso» con toda intención, ya que en la posición del catolicismo se considera la posibilidad de un uso de los animales y no de considerar posibles intereses de los mismos como será la postura defendida por Singer).

La razón de la insuficiencia del argumento me parece que radica en dos aspectos:

Es posible imaginar una situación en donde una determinada actividad relacionada con los animales produzca una humanización de la persona, pero sólo en un caso muy limitado de casos. En el ejemplo de los toros podría perfectamente imaginarse que una persona o un grupo de personas viera el espectáculo y generase en él una auténtica reflexión de lo que significa ser humano, la responsabilidad con los demás y el carácter único e insubstituible del ser humano, digamos al contrastarlo con el espectáculo del dominio sobre el toro. Esto es perfectamente posible. Sin embargo, es razonable pensar que la gran mayoría no le genera ningún sentimiento parecido. ¿Cuál sería el criterio para defender un espectáculo así? 10, 20, 200 personas, etc. Aquí naturalmente cabría preguntarse hasta que punto se podría tener una respuesta utilitaria, o mejor dicho sería justificable la postura del beneficio al mayor número de personas. Sin embargo, no se habla de utilitarismo sino de aplicar el principio formal ético «no intentar acciones buenas con efectos desproporcionadamente malos.»

---

<sup>5</sup> [http://www.ncrlc.com/by\\_marie\\_hendrickx.html](http://www.ncrlc.com/by_marie_hendrickx.html) (Tomado del *L'Observatore Romano*, diciembre de 2001).

La premisa 1 admite posibilidades de situaciones que aunque se cumpliera el requisito indicado, nos resulten quizás inaceptables de cualquier forma. Un ejemplo típico fueron las ejecuciones públicas dadas hasta por lo menos el siglo XVIII.

Ahora sí, podemos regresar a la primera premisa del argumento señalaba que si el evento que nos relaciona de algún modo con los animales acrecienta la humanidad de los participantes entonces es moralmente aceptable.

Esta premisa tiene el supuesto fundamental de la dignidad humana como señalamos. Conviene ahora especificar bien que puede significar esto. El catecismo de la Iglesia Católica señala:

«El uso de los recursos minerales, vegetales y animales del universo no puede ser separado del respeto a las exigencias morales. El dominio concedido por el Creador... no es absoluto; está regulado por el cuidado de la calidad de vida del prójimo incluyendo la de las generaciones venideras; exige un respeto religioso de la integridad de la creación»<sup>6</sup>

Este fragmento nos da al menos un parámetro adicional que permitiera perfeccionar la primera premisa del argumento: El cuidado de la calidad de vida presente y futura. Es decir, no bastaría con que la relación con los animales fuera fructífera para el hombre, derivado de la Imagen y semejanza y el dominio dado por Dios al hombre, sino también aunque se lograra eso, y ello implicase la pérdida segura de calidad de vida futura, es decir, un mal seguro y no sólo posible obligaría quizás a evitar esa acción. Por ejemplo, es posible imaginarse que experimentemos con ciertos animales, estos experimentos resulten fructíferos para la creación de un medicamento que salvaría la vida de muchos hombres. Sin embargo, este experimento resulta fatal para la especie. Esta especie resulta fundamental en el equilibrio del ecosistema que provocaría consecuencias desastrosas para las siguientes generaciones. Nótese, de nuevo, que no interesa aquí, directamente, la improbabilidad del evento, sino sólo el hecho de que es posible algo así. Si se diese el caso parece razonable concluir que la necesidad de restringir esto. Pero, ¿qué pasa en el caso de que por querer salvar a un grupo de humanos hubiese que sacrificar la especie entera de animales?, ¿sería eso legítimo? Si no produce desastre ecológico, en principio se tendría que aceptar.

El otro elemento que se señala es el del considerar o respetar la integridad de la creación. ¿Qué puede significar eso?

Se encuentra una aclaración más precisa en la Encíclica *Centesimus Annus* de Juan Pablo II:

«El hombre, que descubre su capacidad de transformar y, en cierto sentido, de «crear» el mundo con el propio trabajo, olvida que éste se desarrolla siempre sobre la base de la primera y originaria donación de las cosas por parte de Dios. Cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios,

<sup>6</sup> Nos. 2415–2416.

y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar. En vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él.»<sup>7</sup>

Se descubre, en consecuencia, que existen varias notas que nos indican en qué consiste ese cuidado de la creación:

1ª) La transformación del mundo supone reconocerle un orden previo que el hombre debe desarrollar, mas no trastocar<sup>8</sup>.

2º) La naturaleza posee un destino previo<sup>9</sup>.

3º) La naturaleza no puede ser sometida sin reservas a los caprichos humanos; es decir, no debe actuar de modo tiránico<sup>10</sup>.

Como veremos más adelante a partir de estas posturas descubriremos que algunos temas o abusos denunciados por Singer respecto al trato de los animales no resultan de ningún modo exagerados bajo esta perspectiva.

Ahora bien ya con estos elementos propongo que el argumento original quede de la siguiente manera:

1. Si el evento que nos relaciona de algún modo con los animales acrecienta la humanidad de los participantes, o al menos no lo degrada en su humanización y esta relación no constituye una atentado contra la calidad de vida de las siguiente generaciones además de no negar o respetar el propio orden creado, entonces es moralmente aceptable.

2. X es un evento con estas características.

Luego,

3. X es moralmente aceptable.

Me parece que este argumento, sin duda, más restrictivo, nos da una mejor pauta de comportamiento respecto a los animales. Sin embargo, conviene ahora

<sup>7</sup> CA. 37. Ediciones Paulinas, México, 1991, p. 75.

<sup>8</sup> «Algunos elementos de la presente crisis ecológica revelan de modo evidente su carácter moral. Entre ellos hay que incluir, en primer lugar, la aplicación indiscriminada de los adelantos científicos y tecnológicos. Muchos descubrimientos recientes han producido innegables beneficios a la humanidad; es más, ellos manifiestan cuán noble es la vocación del hombre a participar *responsablemente* en la acción creadora de Dios en el mundo. Sin embargo, se ha constatado que la aplicación de algunos descubrimientos en el campo industrial y agrícola produce, a largo plazo, efectos negativos. Todo esto ha demostrado crudamente cómo *toda intervención en un área del ecosistema debe considerar sus consecuencias en otras áreas y, en general, en el bienestar de las generaciones futuras.*» (*Mensaje de su Santidad Juan Pablo II para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz*, Cd. del Vaticano, 8 de diciembre de 1989).

<sup>9</sup> «La teología, la filosofía y la ciencia concuerdan en la visión de un universo armónico, o sea, un verdadero «cosmos», dotado de una integridad propia y de un equilibrio interno y dinámico. *Este orden debe ser respetado: la humanidad está llamada a explorarlo y a descubrirlo con prudente cautela, así como a hacer uso de él salvaguardando su integridad.*» (*Ibid.*)

<sup>10</sup> «La sociedad actual no hallará una solución al problema ecológico si no *revisa seriamente su estilo de vida*. En muchas partes del mundo esta misma sociedad se inclina al hedonismo y al consumismo, pero permanece indiferente a los daños que éstos causan. Como ya he señalado, la gravedad de la situación ecológica demuestra cuán profunda es la crisis moral del hombre. Si falta el sentido del valor de la persona y de la vida humana, aumenta el desinterés por los demás y por la tierra. La austeridad, la templanza, la autodisciplina y el espíritu de sacrificio deben conformar la vida de cada día a fin de que la mayoría no tenga que sufrir las consecuencias negativas de la negligencia de unos pocos.» (*Ibid.*)

señalar los presupuestos que sustentan la primera premisa: la dignidad de la persona humana dada por la imagen y semejanza de Dios<sup>11</sup> y la necesidad de colaboración para su plenitud, que únicamente se logra con el establecimiento pleno del Reino de Dios. Estos principios, en sí mismos, parecen no accesibles por razón natural sino por Revelación.

Ahora bien, me parece que hay 4 modos de relacionarse con los animales en donde podemos aplicar el argumento precedente:

Uso para el trabajo humano: carga, transporte, caza.

Ocio: espectáculos (el circo, pelea de gallos, etc) y como compañía.

Explotación para alimentarnos.

Experimentación para la medicina.

Analizar cada caso me parece que rebasa el espacio de este trabajo. Sin embargo, en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* aparece la línea directriz que permitiría señalar los límites con respecto a este trato con los animales. El texto dice así:

«El carácter moral del desarrollo no puede prescindir tampoco del respeto *por los seres que constituyen* la naturaleza visible y que los griegos, aludiendo precisamente al *orden* que lo distingue, llamaban el « cosmos ». Estas realidades exigen también respeto, en virtud de una triple consideración que merece atenta reflexión.

La *primera* consiste en la conveniencia de tomar *mayor conciencia* de que no se pueden utilizar impunemente las diversas categorías de seres, vivos o inanimados —animales, plantas, elementos naturales— como mejor apetezca, según las propias exigencias económicas. Al contrario, conviene tener en cuenta la *naturaleza de cada ser y su mutua conexión* en un sistema ordenado, que es precisamente el cosmos». <sup>12</sup>

Lo subrayado es clave esencial para matizar los posibles excesos del cuidado de los animales. Sin duda, no puede abusar uno de ellos, pero se evita también la idea de que no pueden ser utilizados. La cuestión es que al ser utilizados no atenten contra su propia naturaleza. Así que el utilizar, para facilitar el trabajo en el campo, de un caballo en la debida proporción su fortaleza y características físicas como tal no constituye una crueldad hacia los animales. Pero sin duda, el tener un animal para nuestra alimentación en condiciones que no se les permite desarrollarse ni siquiera de un modo normal, como en las granjas especializadas probablemente constituya un abuso respecto a ellos<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> «destacar el lugar especialísimo del hombre en el cosmos fue una aportación específica del pensamiento cristiano... el lugar especial del hombre en el cosmos cristiano no depende de sus características esenciales, sino de su ser querido por sí mismo; con otras palabras: el cristianismo subraya la sustancialidad del hombre con una especial apelación a la trascendencia: el hombre es creado, pero no como los demás seres naturales.» (González, Ana Marta. *Op. cit.*, pp. 43–44).

<sup>12</sup> *Sollicitudo rei socialis*, 34. [www.archivalencia.org/document/pontificio/JuanPabloII/Enciclicas/jpIIEncSoliReiSoc87.htm](http://www.archivalencia.org/document/pontificio/JuanPabloII/Enciclicas/jpIIEncSoliReiSoc87.htm). El subrayado es mío.

<sup>13</sup> Idea que sin duda Singer, en principio, aprobaría. (Cf. Singer, Peter. *Op. cit.*, pp. 91 y ss).

## La postura de Peter Singer

Peter Singer de hecho conoce, hasta cierto punto, la postura de la Iglesia Católica. Él la considera insuficiente como criterio para regularse éticamente respecto de los animales. Singer comenta:

«La gente no tiene por qué mantener sus creencias religiosas bajo la influencia de la doctrina moral cristiana. Sin embargo, sin las creencias religiosas –por ejemplo, que Dios creó el mundo, que nos dio soberanía sobre los otros animales, que de toda la creación sólo tenemos un alma inmortal – las enseñanzas morales simplemente cuelgan del aire, sin fundamentos. Si no hay mejores bases que proveer a es magisterio, hemos de considerar concepciones alternativas.»<sup>14</sup>

Singer considera que esos criterios no son razón suficiente de la conducta ética. En este espacio me parece excesivo discutir si las razones cristianas son suficientes para la conducta ética. Sin duda algunos conceptos que pertenecen a la tradición occidental, aunque estén secularizados, fueron y son de origen cristiano. Uno de ellos es el concepto de dignidad de la persona humana. Sin embargo, la «Demostración» de un principio resulta en cierto modo imposible. Digamos que su carácter primario impide una demostración del mismo aunque quizás sea factible sólo mostrar las dificultades o peculiares paradojas cuando lo negamos. Otro principio que Singer atribuye al Cristianismo es el concepto de santidad de la vida humana. Sin embargo, este concepto no será abordado en este momento.<sup>15</sup>

El criterio ético o el principio ético que debe regir el trato con los animales según Singer es la Igualdad de intereses. Pero ¿Cómo es esto posible? Singer señala que entre los llamados animales superiores (en general mamíferos y aves) descubrimos una característica común que compartimos: sentimos dolor. Este sentir dolor y el tratar de evitarlo es una característica que define intereses<sup>16</sup>. Es decir, el animal tiene el interés de evitar el dolor y buscar el placer: «...El dolor es malo, y cantidades similares de dolor son igualmente malas, sin importar a quien le

<sup>14</sup> Singer, Peter. *Op. cit.*, p. 14. Singer, me parece, se da cuenta de que el fundamento radical de la dignidad exclusiva del ser humano se da a partir del reconocimiento de la existencia de Dios y la imagen y semejanza del hombre respecto de Él. (Cf. Díaz, Carlos. *Horizontes del hombre*. Editorial CCS. Madrid, 1990. 29–34).

<sup>15</sup> El concepto de «santidad de la vida humana» parece, sin embargo, un concepto sostenido por diversas tradiciones no cristianas. Javier Gafo escribe: «Es importante subrayar que otras culturas... poseen documentos similares [se refiere al juramento hipocrático], con importantes puntos de contacto... Habría que citar el llamado «Juramento de iniciación», Caraka Asmita, del siglo I a.C.... el Juramento de Aspa, dentro del mundo judío... Se ha afirmado que todos estos documentos tienen cuatro puntos coincidentes: En primer lugar, el *primum non nocere*, «ante todo no hacer daño»; la afirmación de la santidad de la vida humana; la necesidad de que el médico alivie el sufrimiento y, finalmente la santidad de la relación entre el médico y el enfermo.» (*10 palabras clave en bioética*, Ed. Verbo Divino, Navarra, 200. p. 12).

<sup>16</sup> «Si un ser sufre no puede haber justificación moral para rechazar o tomar en cuenta ese sufrimiento. Independientemente de la naturaleza del ser, el principio de igualdad exige que su sufrimiento sea contado igualmente con el sufrimiento igual... de cualquier otro ser. Si un ser no es capaz de sufrir, o de experimentar disfrute o placer, no hay nada que tener en cuenta.» (*Op. cit.*, p. 54).

pueda doler... A veces puede ser necesario causar dolor y sufrimiento en uno mismo o en otros.»<sup>17</sup>.

Con estos dos principios ya es posible construir un argumento:

Todo dolor infringido a cualquier viviente de modo innecesario es un acto malo moralmente.

X es un caso de un viviente al cual le es producido dolor innecesariamente.

Luego,

X es un caso malo moralmente.

¿Cómo podría justificarse la primera premisa? Nótese que la primera premisa indica «dolor innecesario» ya que el mismo Singer indica que a veces puede ser necesario infringir dolor. Así, que aunque el dolor sea malo «per se», parece que hay circunstancias y condicionamientos que nos obligan a debilitar la premisa<sup>18</sup>. Ahora bien, ¿cuándo consideramos un dolor innecesario? Hay ejemplos que pueden resultar obvios: generar dolor que no constituya ningún beneficio para el ser que lo recibe, es decir, toda acción que no contribuya su crecimiento físico, fortaleza, desarrollo de habilidades, etc

Cuando un niño o un animal son tratados con vacunas, se considera que aunque produce dolor y molestias, y en algunos casos hay riesgos de contraer la propia enfermedad que se pretende evitar, se considera un dolor legítimo. Sin embargo, quizás el cuestionamiento se complica. Nosotros vacunamos a los animales para que no afecten nuestros intereses. Normalmente no vacunamos animales «libres», sino animales con los cuales estamos de algún modo relacionados. Vacunamos las ovejas para que no mueran y nos produzcan lana. Vacunamos a los animales domésticos para que no contraigan enfermedades perjudiciales para nosotros de un modo primario y secundariamente ellos no sufran dolor. Ahora bien, la cuestión es si los animales les constituye un interés propio. Pongamos otro ejemplo. Yo alimento con comida especial a mi perro para que su pelo se vea sedoso, tenga buena apariencia, etc. Mi interés es que pueda concursar con él en los campeonatos de perros y pueda, en consecuencia, obtener premios. No torturo al animal, lo trato bien, etc Sin embargo, ¿es ese el interés del perro?. ¿No estaría más confortable, digamos, libre en una granja, con ciertos cuidados y no entrenado para realizar determinadas posturas? En pocas palabras, parece que el término «intereses animales» debería ser ampliado. Singer comenta:

«... cuando se hace un juicio ético se debe ir más allá de los puntos de vista sectarios o personales y tener en cuenta los intereses de todos los afectados. Esto quiere decir que sopesamos los intereses, consideramos sencillamente como intereses y no como mis intereses... esto nos ofrece un principio básico de igualdad: el principio de igual consideración de intereses.»<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Singer, Peter. *Op. cit.*, p. 11.

<sup>18</sup> Y otra vez aparece el cuestionamiento acerca de qué tanto se puede uno mantener en criterios meramente utilitaristas. Aparece la necesidad de apelar a principios no utilitaristas.

<sup>19</sup> *Ética práctica*, Cambridge University Press, 1984, p. 25.

Naturalmente, Singer parte de su posición originalmente utilitarista que comentaré un poco más adelante y que a mi juicio es el punto de partida de la debilidad del argumento. Nótese que Singer señala que ello es un «principio», no es una premisa deducida, es una especie de condición para el análisis ético. De ahí que Singer a mi parecer, consistentemente señala que :

«... debemos dejar bastante claro que la apelación a la igualdad no depende de la inteligencia, capacidad moral, fortaleza física o similares cuestiones de hecho. La igualdad es una idea moral, no una aserción fáctica... El principio de la igualdad de los seres humanos no es una descripción de una presunta igualdad real entre los humanos: es una prescripción de cómo debemos tratarlos.»<sup>20</sup>

El principio de igualdad, aplicado a los humanos, no constituye un factor de igualdad de capacidades. Es evidente que los humanos no somos iguales. Aunque compartamos una naturaleza común, sin duda hay diferencias. Pero el principio universalizable de la ética: la consideración no sólo de mis intereses, nos lleva a tratarnos como iguales. Naturalmente el término «igual» resulta problemático. ¿Qué queremos decir con eso? Me parece que deberíamos intentar dilucidar un poco varios sentidos de igual.

Un primer caso de entender igual lo encontramos en el campo matemático. Cuando decimos  $2 + 3 = 5$ . Aquí hablamos probablemente de una equivalencia. Sin embargo, en el mismo campo matemático (y lógico) podríamos también decir que algo es igual y hablamos propiamente de una identidad. Como afirmar  $A = A$  o las llamadas «identidades trigonométricas».

Otro modo coloquial de hablar de «igual» es cuando alguien afirma, digamos un estudiante, «Es igual que te vayas a tu casa o a la mía para hacer el trabajo de la escuela». Notamos una diferencia clara con la expresión anterior. En cierto modo o quizás de ningún modo resulta lo mismo ir hacia el norte de la ciudad a 5 kilómetros que cruzar la calle de enfrente. Aquí normalmente se sostiene que para la finalidad de elaborar el trabajo, casi cualquier espacio funciona, aunque en realidad existan diferencias notables.

Estas consideraciones nos llevan a pensar en el concepto de la igualdad humana. Aunque mis intereses no entren sólo en juego, ¿por qué debo tratar igual a alguien a pesar de reconocer que fácticamente no lo son? Naturalmente no afirmamos que los humanos tengan una identidad entre sí y que incluso puede haber diferencias notorias. Si regresamos al ejemplo de las tareas, supongamos que alguien la realiza en papel con máquina de escribir y el otro con una impresora de alta calidad. Podría suceder serias diferencias de calidad e inteligibilidad en los dos trabajos, aunque, en cierto modo, diríamos que son iguales. Me parece que cuando hablamos de igualdad humana nos referimos a un llamado común de humanizarnos, un llamado de potencializar la humanización.

<sup>20</sup> Singer, Peter, *Una vida ética*. pp. 50–51.

Dicho de otro modo, estoy de acuerdo con Singer en que la supuesta igualdad humana no es una cuestión meramente fáctica, ya realizada. Pero la igualdad humana sí lo es en cuanto aspiración de realización, aunque nunca se logre la misma. Entonces el hecho de tratarlos como iguales es en base a esa aspiración, aunque incluso su factibilidad práctica quede imposibilitada. Me parece que hay que avanzar un poco más allá del principio de igualdad para justificar ese trato igualitario. ¿Qué sucede con los intereses no conscientes? ¿Existen intereses no conscientes? ¿No sería forzar las palabras? ¿Se necesitaría un argumento analógico para defender intereses no humanos? ¿Cuál criterio podría señalarnos esos intereses? Aunque una primera impresión puede resultar chocante, la pregunta me parece relevante. Alguien con cierta discapacidad, que quisiese, por ejemplo, no ir a la escuela, que le provocaría mayor rechazo y disminuiría sus capacidades de adaptación, sus intereses ¿son esos o no? Me sigue pareciendo que conviene apelar a ciertos principios adicionales o parámetros que nos permitan al menos mejorar ese principio<sup>21</sup>.

La misma noción de «interés» implica la capacidad de prever un fin. No hablamos de «intereses» cuando poseemos algo, sino simplemente de disfrute, gozo, posesión o algún otro término que nos sugiera la presencia simultánea del bien y el disfrute del mismo. Cuando se habla de interés, en suma, hablamos de un bien posible.. Además, no sólo se requiere la representación ya que ésta no es una imagen estática, fija, sin más, estable. Cuando se habla de «interés» es entendido no sólo como representación estática, sino como una teorización sobre el bien posible: pensamos los medios para adquirirla, pensamos su posibilidad o no (no todos los intereses son «realizables», el interés mismo de felicidad plena es un auténtico interés, pero la teorización nos muestra su imposibilidad fáctica). Otro ejemplo ilustrativo son los «interese inútiles» como podrían ser los bienes llamados «culturales» como las expresiones artísticas.

Regresando al caso del menor minusválido. Lo que hacemos nosotros es ver el interés humano y lo conformamos a la situación del menor. Es decir, en el caso humano hacemos una tutela, es decir, suplimos la capacidad del respuesta del niño por la de los adultos, aun a riesgo de equivocarnos y con restricciones, sin embargo, podemos todavía suponer «comunidad de intereses» porque tenemos un referente objetivo análogo: los otros niños y adultos sin deficiencia.

Naturalmente podemos suponer que no porque no tengamos evidencia de la existencia de intereses animales auténticos no significa que no existan. Algo semejante a afirmar que podrían existir otros tipos de inteligencia distinta de la discursiva, o de otras formas de vida que no dependen del carbono , etc. Sin duda la falta de evidencia en sí no constituye prueba en contra, pero tampoco prueba a favor. Simplemente no tenemos esa evidencia.

---

<sup>21</sup> Cf. La explicación de Hare acerca de este tipo de casos en «A Utilitarian approach». A Companion to bioethics. Balckwells, ... p. 81.

En conclusión me parece, de cualquier forma, que la carga de la prueba no es si los animales tienen dolor<sup>22</sup> o placer sino si tienen intereses. Hablar propiamente de «intereses inconscientes» es un contrasentido. Naturalmente la conducta externa no es criterio suficiente para determinar si existen o no intereses. Falta sin duda más.

Dicho de otro modo el hablar de «intereses» animales nos lleva a principios que rebasan el marco utilitario. Se tendría que señalar otros criterios: diferencia sólo de grado de los hombres y animales por lo que si se le reconoce una dignidad al primero ¿por qué al segundo no? De hecho Singer apela a estos argumentos en parte de su obra (en particular los simios).

Me parece que hay dos aspectos a distinguir:

1º) Aún aceptado el principio de igualdad de intereses en el dolor y el placer, parece que hay que apelar a otros principios no utilitarios para su aplicación.

2º) El mismo principio de la Igualdad de intereses en el dolor: el término «intereses» ¿no resulta una extrapolación injustificada del mundo humano al animal?<sup>23</sup>

Singer señala que la visión judeo-cristiana es puesta en entredicho por varios factores:

Los simios usan herramientas al igual que los hombres.

Los simios y otros animales fabrican herramientas

Los simios utilizan signos del lenguaje (enseñados por los humanos) entre ellos y con los hombres. Estos signos después se los han enseñado a otros simios.

La diferencia genética entre los simios y nosotros es insignificante (menor al 2.3 %).

Luego, parece ser que hay que extender «la comunidad moral más allá de los seres humanos para incluir a los chimpancés, gorilas y orangutanes.»<sup>24</sup>

Naturalmente, Singer no realiza una exposición sistemática de todos los argumentos. Algunos de ellos sencillamente son puestos como hechos indiscutibles o por lo menos presentados como pruebas de gran plausibilidad. Este el caso por ejemplo de la cuestión del uso del lenguaje de los chimpancés.<sup>25</sup> Otros autores partiendo de los mismos hechos señalan justamente lo contrario de Singer el intento de indicar que se insiste demasiado en las semejanzas. Lo que sería designado como «tentación biologista.»<sup>26</sup>

Los argumentos en contra son varios, y van desde el equipamiento biológico

<sup>22</sup> También el mismo concepto de «dolor» no es equiparable de modo idéntico: en el caso del hombre es más una autorepresentación de mí propio fastidio ante la incomodidad y el daño que va más allá de la respuesta biológica del dolor. Pero este tema no lo voy a abordar en este artículo.

<sup>23</sup> «...los animales pueden ser conscientes de sus objetivos... Pero los animales no son conscientes de sus objetivos como objetivos. Aunque la conducta de Fido muestra que el mordisqueo de huesos y el dormir en el rincón de la chimenea están entre sus objetivos, no hay nada en su conducta que muestre la posesión de un concepto común bajo el que caigan ambos fines.» (Kenny, Anthony. *La metafísica de la mente*. Paidós, Barcelona, 200. p. 74).

<sup>24</sup> Singer, Peter. *Op. cit.*, p. 107.

<sup>25</sup> Singer, Peter. *Op. cit.*, p.106.

<sup>26</sup> Cf. Ruiz de la Peña, Juan Luis. «La antropología y la tentación biologista». *Una fe que crea cultura*. Caparrós editores, Madrid, 1997, pp. 246–257.

del hombre hasta sus propias cualidades humanas. Sin embargo me parece que esto se resume bien en lo que señala Ruiz de la Peña:

«Los ensayos tendentes a amortizar este desnivel biológico vigente entre lo humano y lo animal enfatizan lo que los animales pueden hacer [postura de Singer]. Mas tal enfoque de la cuestión constituye una sutil *Petito principii*; opera con el supuesto de que bastarían simples incrementos graduales de animalidad para alcanzar la hominidad.... Las islas de comportamiento semihumano en tal o cual animal no son, pues, un comienzo; representan más bien el tope máximo alcanzable por el animal en cuestión.»<sup>27</sup>:

Reformulando:

En el nivel estrictamente biológico ya hay peculiaridades exclusivas.

La ausencia en el animal de «cultura de útiles secundarios» y «útiles ociosos».

El hombre posee conciencia reflexiva y capacidad simbólica en el sentido de que no sólo sabe y aprende sino sabe que sabe.

En suma, los argumentos analógicos utilizados a veces pueden resultar forzados: aplico al animal por semejanza atributos humanos que en nuestro caso son claramente inteligentes y después de modo inverso se realiza la reducción de lo humano a lo animal.

Naturalmente los argumentos en pro y en contra no son concluyentes<sup>28</sup>. Ninguno por sí solo determina la cuestión. Me parece más bien que el «quid» del asunto es cómo se interprete el hecho y se concatenen entre sí. Naturalmente no se ven los hechos puros, digamos neutralmente. Con esto no se quiere sostener que no haya hechos científicos, es decir, fenómenos en los cuales por los métodos propios de cada ciencia son estudiados por hipótesis y falseados, etc. Lo que sucede es la interpretación metafísica de esos hechos: el buscar en ellos una teoría general del hombre y su entorno, o incluso una teoría ética.

Las razones son extra-utilitarias: no es sólo porque ellos sientan dolor o algo semejante, sino porque el realidad no hay auténtica diferencia. Me parece que ya es momento de explicar en qué sentido es insuficiente la tesis utilitaria.

Singer defiende que la posición utilitaria a tiene una ventaja sobre otras teorías morales. El utilitarismo parte de una situación primitiva: el hecho de que al tomar decisiones morales, tenemos que considerar no únicamente nuestros intereses sino que debemos incluir el de los demás. Pero vamos por partes. Singer parte de un principio, dicho así ya que no se demuestra, que la ética toma una visión universal, es decir, cuando hablamos de algo ético, de algo que deberíamos hacer, se postula

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 252–253.

<sup>28</sup> Ruiz de la Peña por ejemplo da argumentos adicionales de Singer: la posición genetista de E.O. Wilson. Sin embargo, él mismo señala que esta actitud también ha generado rechazo de diversos científicos: biólogos etólogos, etc. Naturalmente esto resultaría en un mero enfrentamiento de autoridades. Sin embargo, esto muestra primero que todo no es un tema concluido. De ahí que parece ser que la cuestión acerca de esto parte más bien de ciertos principios extracientíficos. O como lo expresa Juan Luis Ruiz de la Peña: «Así pues, el debate entre reduccionistas y antirreduccionistas se emplaza no en el nivel de los datos, sino en el de su interpretación. Los datos etológicos disponibles son comúnmente aceptados; la explicación que se dé de ellos es lo que se discute.» (*Op. cit.*, p. 253).

con cierto grado de universalidad y no hablamos naturalmente del mero gusto o del hecho de cómo es nuestro comportamiento actual.<sup>29</sup>

Singer señala, o mejor, se plantea la pregunta no tanto de si ese aspecto universal de la ética podría derivarse una teoría ética como guía, sino cómo lograr ese procedimiento sin caer en una laxitud tal que cualquier teoría o postura quede en ella o el riesgo de adaptar «ad hoc» lo universalizable para su propia postura:

« ... El problema es que si describimos los aspectos universales de la ética en términos desnudos y formales, un amplio espectro de teorías éticas, algunas bastante irreconciliables, son compatibles con esta noción de universalidad. Si, por otro lado, construimos nuestra descripción de los rasgos universales de la ética para que nos lleve inelectablemente a una teoría ética particular, seremos acusados de hacer contrabando con nuestras propias creencias éticas al llevarlas a la definición de lo ético.»<sup>30</sup>

Singer, en consecuencia afirma que el rasgo universal de la ética da razón persuasiva, pero no concluyente para defender el utilitarismo.<sup>31</sup>

Singer expone la premisa clave un poco más adelante:

« ... Al aceptar que los juicios éticos han de hacerse desde un punto de vista universal, acepto que mis propios intereses no pueden, simplemente porque son los míos, contar más que los intereses de cualquier otro. Así, mi muy natural inquietud de que mis propios intereses sean satisfechos deben extenderse a los intereses de otros cuando pienso éticamente. »<sup>32</sup>

Dicho de otra manera, el carácter propio de la decisión ética implica una posición utilitaria. Eso es claro, sin embargo, el problema que puede objetar es que hay otras condiciones dadas, «fácticas», de la decisión ética que actúan como marcos del mismo modo que la consideración de utilidad de mis actos.

Cuando se afirma que todo hombre actúa movido por la búsqueda de la felicidad como podría entenderse a Aristóteles, en sí mismo todavía no es criterio de la moralidad, es simplemente un marco o «factum» en donde actuamos moralmente. Es cierto que el hombre actúa siempre buscando su bienestar, y que nadie actúa directamente en contra de ese principio. Sin embargo, en sí mismo no me proporciona el criterio de si mi conducta es apropiada o no. Está faltando más.

Es claro que cualquier persona mide las consecuencias de decisiones, para evaluar si le resultarán peores, mejores para él (y los otros). Eso en sí, constituye un hecho, no la justificación o el criterio de lo moral. Se necesita dar un paso más adelante. El problema en consecuencia no consiste en afirmar que actuamos dentro de un marco utilitario, que no es el único, sino el de justificar los determinados comportamientos. Es decir, si se formulase la pregunta quedaría así: ¿Tomando en cuenta mis intereses y los de los demás mi conducta X estaría justificada?

<sup>29</sup> Cf. Op. cit., p. 33.

<sup>30</sup> Op. cit., pp. 33–34.

<sup>31</sup> Cf. Ibid.

<sup>32</sup> Singer, Peter. *Op. cit.*, p. 34.

Singer, claro, es cuidadoso en lo que afirma, por eso dice un poco más adelante:

«...¿Qué revela esto? No muestra que el utilitarismo pueda deducirse del elemento universal de la ética... Revela que muy rápidamente alcanzamos una posición inicialmente utilitarista una vez que aplicamos el aspecto universal de la ética a la toma de decisiones simple, preética.»<sup>33</sup>

Sin embargo, ¿no resultaría que este argumento se aplica, analógicamente al caso de la felicidad?: Se alcanza rápidamente una posición inicialmente eudemonista si aceptamos el carácter universal de mis actos. Algún defensor de la eudamonia quizás podría sostener que es el criterio de comportamiento humano. Sin embargo, me parece que está en la misma dificultad: la afirmación fáctica de que el hombre busca su felicidad en cada acto, o toma en consideración la felicidad, no me resuelve todavía exactamente qué actos son los que considero adecuados o no. Está faltando algo más que eso, para justificarlo. No sostendría el defensor de la eudamonia que el hombre en ese marco preético en que considera sus actos implica el reconocimiento de esa posición. Es decir, no me parece convincente la afirmación que Singer agrega a continuación: «...Esto creo que impone la carga de la prueba sobre aquellos que buscan ir más allá del utilitarismo.»<sup>34</sup>

Quizás la dificultad mas bien radique que no es suficiente partir del marco utilitario<sup>35</sup> sino la necesidad de apelar a conceptos más allá de éste como me parece de hecho hace Singer en varios de sus temas. Si se defienden los «intereses» animales, tenemos que justificar no sólo las analogía implicadas en el caso. También tenemos que pensar cuando podría haber dolor legítimo o cuando no, etc Esa explicación o defensa de los animales a menudo apela a criterios no utilitaristas como ya vimos: no hay diferencia esencial entre los animales y el hombre, las facultades y su ejercicio es otro criterio, etc. El criterio de la mera utilidad sin duda es de consideración, pero también esto es aplicable a otras teorías éticas. En ese sentido no sería correcto *prima facie* afirmar que el eudemonismo aristotélico es diferente de la postura inicialmente utilitaria. Naturalmente el considerar en todo acto las consecuencias de la acción y la pertinencia del mayor o menor beneficio es uno de sus elementos.

## Conclusiones

<sup>33</sup> Singer, Peter. *Op. cit.*, p. 35.

<sup>34</sup> Singer, Peter. *Op. cit.*, p. 35.

<sup>35</sup> Singer señala: «No podemos evitar dar este paso utilitarismo inicial o la consideración de los intereses míos y de los otros si es que queremos pensar éticamente. Si vamos a resultar persuadido de que debemos ir más allá del utilitarismo y aceptar reglas morales no utilitarias necesitamos que nos ofrezcan buenas razones para dar este paso ulterior. Hasta tanto tales razones emerjan, tenemos algunos fundamentos, para seguir siendo utilitaristas.» (*Op. cit.*, p. 35). Naturalmente existen esos fundamentos: los marcos de acción de donde tomamos decisiones éticas son tomas de postura iniciales irremediables. Además me parece bastante claro que Singer apela a criterios no utilitarios cuando defiende a los animales no son sólo cuestiones de intereses.

Después de haber analizado la defensa de los animales dada por Singer y comparándola con la doctrina de la Iglesia Católica me parece que se debe reconocer que:

Aunque por razones distintas, ambas visiones sostienen que los animales no pueden ser usados para el capricho humano<sup>36</sup>: en el caso de la Iglesia Católica porque deshumaniza al hombre mismo, no por derechos de los animales. En el caso de Singer el asunto gira en torno a la igualdad de intereses: el dolor es para él fundante y fundador de una igualdad de intereses.

Las razones aducidas a favor o en contra de la singularidad humana desde un punto de vista filosófico no resultan concluyentes. Naturalmente desde la visión de la Iglesia Católica resulta un elemento revelado aunque existan razones de peso para su defensa filosófica. En el caso de Singer, sin embargo, no deja de haber hechos mencionados que muestran de cualquier forma la necesidad de revisar y repensar nuestros criterios sobre lo humano aunque no sean concluyentes como el pretende presentarlos.

Singer y la Iglesia Católica no comparten la visión de la «deep ecology» aunque por razones distintas: para Singer de ningún modo le parece evidente la manifestación de intereses en algunos seres como las plantas y en el caso de la Iglesia Católica la Creación está subordinada al cuidado humano, pero no implica el sacralizar a esta misma naturaleza.

4) Paradójicamente se llega a una conclusión semejante en ambas posturas: la necesidad de una tutela con respecto a los animales. Desde la perspectiva de la Iglesia católica el asunto es claro: Dios ha dado ese dominio condicionado sobre la Creación. En el caso de Singer, aun admitiendo una comunidad de intereses, debido a las propias limitaciones de los animales, que Singer admite, los hombres somos los que tenemos que decidir que hacer con ellos con responsabilidad.

\* \* \*

---

<sup>36</sup> Aún los defensores de la experimentación animal han tenido que señalar regulaciones para disminuir o eliminar el abuso de los animales. Cf. La Declaración de la Asociación médica mundial sobre el uso de animales en la investigación Biomédica de 1989. En <http://www.unav.es/cdb/ammhongkong2.html>.