

La utilidad y el bien

Robert E. Goodin

Normalmente se divide a las teorías éticas en teorías de lo correcto y teorías del bien. Este último estilo de teoría ética, que insiste en que deben fomentarse las consecuencias buenas, necesita obviamente una teoría del bien para decir qué consecuencias son buenas y han de ser fomentadas y cuáles no. Pero incluso el primer estilo de teoría ética constata en ocasiones la necesidad de una teoría del bien, si no más que para detallar el «deber de beneficencia» que normalmente incluye entre las «cosas correctas» a realizar: obviamente, necesitaremos una teoría del bien que nos diga cómo hemos de aplicar exactamente ese deber de hacer el bien a los demás. Así pues, sea cual sea la posición ética básica de uno, parece indispensable una teoría del bien.

Sin embargo, como es natural hay mucho menos acuerdo acerca del contenido y el origen de una teoría del bien que sobre nuestra necesidad de semejante teoría. Incluso un mundo extraordinariamente feo –dirían algunos– puede mostrar algún tipo de excelencia. Además, y ante todo, la mayoría de las teorías del bien parecen apelar en última instancia a normas de bondad similares en términos generales. En definitiva la mayoría de ellas recurren a un principio más o menos aristotélico que analiza la excelencia en términos de una rica complejidad que se ha integrado de alguna forma con más o menos éxito. El bien, se dice normalmente, consiste en lo esencial en la unidad orgánica de un todo complejo.

Sin embargo, este argumento entra básicamente en el campo de la estética. La cuestión esencial es la de si en realidad una teoría semejante puede realizar efectivamente la labor reservada a ella en nuestras teorías éticas. Allí donde nuestra ética precisa una teoría del bien, ¿es éste el tipo de componente que podemos introducir plausiblemente para colmar la laguna?

Creemos que no. La ética no es estética, y punto. Podemos tener el deber, entre muchos otros de nuestros deberes, de fomentar la verdad y la belleza, como fines en sí mismos e incluso si esa búsqueda no causa bien a nadie. La última persona de la tierra puede muy bien tener el deber de no destruirlo todo cuando muera, aun cuando al hacerlo no se resintiese el bien de nadie. Pero la ética no trata de manera primordial de fomentar las cosas que son buenas

en sí mismas sin ser buenas *para* nadie.

La ética es una teoría de las relaciones sociales. Los mandatos de la ética son principalmente mandatos de hacer el bien a las personas, y quizás más en general a los seres sensibles. Henry Sidgwick puede haber exagerado al preguntarse retóricamente en sus *Methods of Ethics* si en realidad algo puede ser bueno si carece de efectos –directos o indirectos, reales o potenciales– sobre el estado consciente de un ser cualquiera. Quizás podemos idear ejemplos desfigurados para mostrar que algunas cosas semejantes son buenas, en ese sentido más abstracto. Pero nuestro deber de fomentar ese bien estaría seriamente mitigado por semejantes distorsiones e invenciones. Forzada a elegir entre un bien que es bueno para alguien y un bien que para nadie es bueno, la moralidad nos llevaría casi invariablemente a preferir el primero al último.

Aquí radica el gran atractivo del utilitarismo, la teoría del bien utilizada habitualmente para dar contenido al marco consecuencialista más amplio. Hay un sentido del «utilitarismo», asociado a arquitectos y ebanistas, que lo identifica con lo «funcional» y lo convierte en el enemigo de lo excelente y de lo bello. Sin embargo ahí radica una de las grandes ventajas del utilitarismo como teoría del bien: al juzgar todo por las preferencias e intereses generales de la gente, no se compromete entre diversas teorías más específicas del bien que puedan suscribir las personas, y está por igual abierto a todas ellas.

Donde traza la línea la teoría utilitarista es en la insistencia en que para que algo sea un bien debe ser bueno, de algún modo, *para* alguien. En su sentido más general, «utilidad» significa meramente «útil». ¿Por qué se pregunta razonablemente– hemos de exigir alguna vez gestos que carecen de toda utilidad para alguien? Pero cualquier teoría moral, dogma religioso o principio estético que se negase a situar las consideraciones de utilidad en un lugar central tiene que correr necesariamente el riesgo de exigir de vez en cuando semejantes gestos vacíos. No es accidental que precisamente ese ataque a los «principios contrarios al principio de utilidad» pase a un primer plano en la obra de Bentham *Introduction to the principles of morals and legislation*, poco después de haber

introducido el propio «principio de utilidad» (Bentham, 1823). Este fue en la época de Bentham, y sigue siendo en la nuestra, el mejor argumento en favor de una teoría moral basada en la utilidad.

Sin embargo, en un sentido obvio ese argumento plantea tantos problemas como los que resuelve. Está bien identificar la utilidad con la capacidad de uso. Pero eso abre otra cuestión obvia, a saber: «¿útil para qué?» Una gran parte de la historia última de la doctrina utilitarista puede considerarse un intento por responder esa sencilla cuestión. La respuesta inicial –del propio Bentham, a su vez prestada de los proto-utilitaristas Hobbes y Hume– fue identificar la utilidad con la utilidad para fomentar el placer y evitar el dolor. Este es el utilitarismo «hedónico» (o bien «hedonista»). Esa es la versión que más fácilmente se prestó a la caricatura de los cultos y las personas de principios. La imagen de una frenética reunión de puercos ávidos de placer constantemente a la busca de satisfacción no es una imagen hermosa.

Semejantes caricaturas tendrían más mordiente, desde un punto de vista filosófico, si los utilitaristas hedónicos pretendiesen en realidad –y aún más si, por la lógica de su teoría, se viesan forzados a pretender– que las personas tienen que ser hedonistas. Sin embargo, al igual que todas las caricaturas buenas, esta es una exageración. El utilitarismo hedónico no tiene que formular esta pretensión. A lo sumo, escritores como Bentham meramente afirmarían, en calidad de obvia proposición empírica, que las personas de hecho son hedonistas, están motivadas por placeres y dolores, y que nuestras teorías morales deben respetar ese hecho acerca del ser humano. De este modo, el hedonismo ético deriva sólo en sentido amplio de una hipótesis de carácter esencialmente contingente, el hedonismo psicológico.

El utilitarismo benthamita puede caracterizarse así como un ejercicio de inferencia de conclusiones morales enojosas a partir de premisas psicológicas enojosas. El error merece ser caricaturizado. Sin embargo la caricatura es principalmente la de la psicología benthamiana, y de la estructura de la ética benthamiana como tal. En principio, cualquier otra teoría más

creíble sobre la fuente de la satisfacción personal o del bien para el ser humano puede encajar en la estructura básica de la ética benthamiana. Una vez hecho esto, puede haber cambiado la sustancia de las conclusiones éticas, pero no la estructura de la ética.

La versión moderna más común sustituye la psicología hedonista del propio Bentham por la noción de «satisfacción de la preferencia». Según esta idea lo que se maximiza –y, para dar mordiente ética a la noción, los utilitaristas de la preferencia tienen que añadir «y debe maximizarse»– no es el equilibrio de placeres sobre dolores, sino más bien la satisfacción de las preferencias en sentido más general. Esta última subsume a la primera, en la gran mayoría de casos en los que la psicología–con–ética hedonista de Bentham estaba en general en el camino correcto. Pero además deja lugar para explicar aquellos casos en los que no lo estaba.

En ocasiones llevamos a cabo actos de autosacrificio, donando un dinero difícilmente ganado a obras de caridad, o permaneciendo al margen para que otros aspirantes más meritorios puedan conseguir su justa recompensa, o arrojándonos sobre granadas de mano activas para salvar de una muerte segura a nuestros compañeros. Podría decirse cínicamente que, a la postre, realizamos todos estos actos filantrópicos hacia los demás para nuestros propios fines ulteriores –si no más que para aplacar nuestra propia conciencia. Con todo, sea cual sea la satisfacción que obtengamos de esos actos no es fácil describirla en términos abiertamente hedonistas. Igualmente, cuando un corredor de maratón soporta una gran agonía para conseguir el mejor tiempo personal o cuando los presos republicanos sufren torturas en vez de traicionar a sus camaradas, de nuevo la satisfacción que obtienen es difícil definirla en términos hedonistas.

La forma que tiene de describir estos casos el teórico moderno de la utilidad, hechizado por el microeconomista moderno, es en términos de «satisfacción de las preferencias». En la medida en que una persona tiene preferencias que van más allá (o incluso en contra) de los placeres hedonistas de esa persona, la satisfacción de esas preferencias es no obstante una fuente de utilidad para esa persona. Para el utilitarista de la preferencia, igual que para el utilitarista

hedónico, la teoría no dice nada de que las personas deban tener ese tipo de preferencias. Sólo se trata de una teoría sobre lo que se sigue, moralmente, si lo hacen. Es bueno –bueno para ellas– ver satisfechas sus preferencias, sean cuales puedan ser éstas.

Ahora bien, la persona elevada puede decir aún que esta es una teoría del bien bastante pobre. Y en muchos sentidos lo es. Identifica el bien con lo deseado, reduciendo todo a una cuestión de demanda del consumidor. Incluso en su ensayo titulado *El utilitarismo*, John Stuart Mill no pudo dejar de irritarse por esa conclusión. Sin duda hay algunas cosas –la verdad, la belleza, el amor, la amistad– que son buenas, tanto si la gente las desea como si no.

Hay un grupo de «utilitaristas ideales» sui generis que, inspirándose en los *Principia ethica* de G. E. Moore, hacen precisamente de esta exigencia el núcleo de una filosofía ostensiblemente utilitarista. Pero cuanto más se distancia esta teoría del utilitarismo hedónico clásico y más se acerca a suscribir un ideal estético independiente de si es o no bueno para cualquier ser vivo, menos creíble es este análisis como teoría ética.

Una respuesta más convincente a una crítica más o menos parecida es la de los «utilitaristas del bienestar», que nos hablarían en términos de satisfacción de intereses en vez de satisfacción de meras preferencias. Una vez más aquí esos dos estándares convergen en sentido amplio: el primer modelo subsume al último en la gran mayoría de casos en los que las personas ven claramente sus intereses y prefieren satisfacerlos. Cuando, por algún defecto del conocimiento o de la voluntad ambos estándares se separan, el utilitarismo del bienestar eliminaría la satisfacción alicorta de la preferencia en favor de proteger los intereses de bienestar a largo plazo de la gente.

Ese modelo hay que presentarlo con bastante cuidado. No debemos concebir tan estrechamente los «intereses de bienestar», y darles una prioridad tan fuerte que nunca se permita a la gente gastar sus ahorros –ni siquiera por aquello para lo cual habían estado ahorrando. Los actos de consumo moderados pueden fomentar también el bienestar de una persona. Así, debe ponerse aquí mucho énfasis

en la demostración de los defectos del conocimiento o la voluntad, para permitirnos eliminar los estándares basados en la preferencia en favor de los estándares de utilidad basados en el interés. Debemos hablar en términos de lo que habría elegido la persona en una «situación ideal de elección», caracterizada por una información perfecta, una fuerte voluntad, preferencias equilibradas y cosas así.

Pero estas situaciones ideales de elección rara vez se cumplen. Cuando no se cumplen, resulta al menos plausible centrarse en los intereses más que en las preferencias justas como estándar correcto de utilidad. Sin embargo, los intereses de bienestar no tienen que estar muy alejados de las preferencias. La caracterización más creíble los describe simplemente como abstraídos de las preferencias reales y posibles. Los intereses de bienestar consisten simplemente en aquél conjunto de recursos generalizados que tendrán que tener las personas antes de perseguir cualesquiera de las preferencias más particulares que puedan tener. Es obvio que la salud, el dinero, la vivienda, los medios de vida y similares son intereses de bienestar de este tipo, recursos útiles sean cuales sean los proyectos y planes particulares de la gente.

Sin duda este recurso no da respuesta a toda la gama de inquietudes que movieron a los utilitaristas ideales. De acuerdo con los estándares bienestaristas, la verdad, la belleza y similares sólo son susceptibles de protección y promoción en tanto en cuanto puedan concebirse en el interés del bienestar de las personas. Sin duda pueden serlo, al menos en cierta medida. Pero no hay duda de que Moore y sus seguidores desearían que esta aceptación fuese mucho menos cualificada.

Con todo, el recurso del utilitarista del bienestar ha conseguido neutralizar considerablemente el tipo de desafío más amplio que plantean los utilitaristas ideales. Lo que hizo especialmente convincente su objeción era la proposición –sin duda innegable– de que la utilidad debe de ser más de lo que la gente desea, en cualquier momento dado. Los utilitaristas del bienestar, abstrayendo los intereses generalizados de bienestar a partir de los deseos reales de la gente, han dado un contenido práctico a la noción más amplia e intuitivamente atractiva de

utilidad.

El camino que nos ha llevado de la caracterización de la utilidad como maximización del bienestar puede parecer largo y enrevesado. Sin embargo, por tortuoso que sea el camino repárese en que la conclusión final concuerda bastante bien con la idea básica de que partimos. La utilidad es esencialmente una cuestión de utilizabilidad; y la razón de ser de los recursos generalizados que se esfuerzan por proteger los utilitaristas del bienestar es que son muy útiles para una gama muy amplia de planes de vida.

El utilitarismo de cualquier tipo es un estándar para juzgar la acción pública –la acción que, tanto la lleven a cabo individuos privados o funcionarios públicos, afecta a muchas otras personas además de a uno. Es cierto que el utilitarismo puede tener algunas implicaciones para los asuntos puramente privados. Puede ser un deber (para nosotros) maximizar nuestra propia utilidad, aun si ello no afecta a nadie más. En el caso del utilitarismo de la preferencia, ese deber parecería bastante vacío: no sería más que un deber de hacer lo que de todos modos deseamos hacer. Pero en el caso de utilitarismo del bienestar podría tener algo más de mordiente, asignándonos paternalistamente el deber de cuidar nuestros propios intereses de bienestar, aun si no estamos inclinados a ello.

Sin embargo, sea cual sea su aplicación al caso puramente privado, donde en realidad se encuentra en su terreno la doctrina utilitarista es en el ámbito público. Cuando nuestras acciones afecten a diversas personas de diversas maneras, la conclusión característicamente utilitarista es que la acción correcta es aquella que maximiza la utilidad (se conciba como se conciba) agregada de forma impersonal para todas las personas afectadas por esa acción. Este es el estándar que hemos de utilizar, individualmente, para elegir nuestras propias acciones. Y este es – algo más importante– el estándar que han de utilizar los responsables políticos cuando toman decisiones colectivas que afectan a toda la comunidad.

Uno de los pasos de ese procedimiento –la suma de utilidades– ha sido objeto de considerable discusión. La agregación de utilidades individuales en una medida general de utilidad

social es obviamente una espinosa tarea, y presupone varios tipos de comparabilidad. Presupone, en primer lugar, la comparabilidad entre bienes, de forma que cualquiera pueda comparar por sí mismo la utilidad que obtiene de la manzanas frente a la de las naranjas. Presupone, en segundo lugar, la comparabilidad entre personas, de forma que podamos determinar que lo que yo he perdido es más o menos que lo que tu has ganado a consecuencia de una acción particular. Ambos requisitos de comparabilidad han sido cuestionados en una u otra ocasión, pero el último ha resultado especialmente polémico.

Básicamente el problema es que no tenemos implantados en nuestro lóbulo frontal medidores de utilidad de forma que podamos leer como el contador de la luz qué tipo de carga fluye en un determinado momento. Por el contrario, cada mente es opaca para cualquier otra. En tanto en cuanto la utilidad se refiere esencialmente a un estado mental (y los estándares de utilidad hedónicos o basados en la preferencia lo son claramente, pues incluso el «satisfacer las preferencias de mi amigo fallecido» me obliga a juzgar contrafácticamente, «lo que él habría pensado»), el hacer una lectura de utilidad me obliga a meterme en la cabeza de otro. Sólo de ese modo puedo calibrar su escala de utilidad con la mía para que midan en unidades comparables. Obviamente, yo puedo decir si un alfilerazo es o no peor para mí que un brazo roto, pero no existe un punto de Arquímedes desde el cual yo pueda decir, sin lugar a dudas, si mi brazo roto es peor para mí que tu alfilerazo para ti. Esto es lo que queremos decir cuando hablamos acerca de la «imposibilidad de las comparaciones interpersonales de utilidad».

Si nos negásemos a realizar semejantes comparaciones interpersonales de utilidad, las consecuencias prácticas serían peores. No nos quedarían más que débiles ordenaciones de alternativas, del tipo recomendado por Pareto y por numerosos economistas después de él. Sin comparaciones interpersonales de utilidad, lo más que podríamos decir sería que una alternativa es mejor que otra si, a tenor de ella, todos resultan al menos igual de bien y al menos una persona mejor, según su propio criterio. Una desventaja de esta fórmula es que rara vez se cumple, y por ello simplemente deja sin ordenar la mayoría de las alternativas. Otra desventaja es

que introduce un sesgo profundamente conservador en nuestra regla de decisión, pues sin un mecanismo para realizar comparaciones interpersonales nunca podemos justificar las redistribuciones diciendo que los ganadores ganaron más de lo que perdieron los perdedores.

Sin embargo, no es necesario lanzarse de cabeza al campo del economista en este punto. Se dispone de varias soluciones genuinas, y no meras evasiones paretianas, al problema de las comparaciones interpersonales de utilidad. Muchas constituyen trucos técnicos, de uno u otro tipo. Sin embargo la más sencilla e interesante consiste simplemente en señalar que el problema es sólo un problema para los utilitaristas hedónicos o de la preferencia. Estos son los únicos que nos piden introducirnos en la cabeza de otra persona. Los utilitaristas del bienestar, haciendo abstracción a partir de las preferencias reales de las personas, siguen otro curso. Podemos conocer cuáles son los intereses de las personas, en este sentido tan general, sin conocer lo que hay en particular en su cabeza. Además, al menos a un nivel adecuadamente general, la lista de recursos básicos necesarios de una persona se parece mucho a la de otra. Si bien las preferencias, placeres y dolores son muy idiosincrásicos, los intereses de bienestar están considerablemente estandarizados. Todo ello contribuye mucho a resolver el problema de realizar comparaciones interpersonales de utilidad.

Como he dicho, la forma utilitarista básica nos pide que sumemos las utilidades de manera impersonal entre todos los afectados. Históricamente, la mayoría de las críticas se han centrado en el problema de comparar las utilidades a sumar. Recientemente, la crítica se ha centrado en el carácter impersonal de esta misma suma. En la fórmula utilitarista, una utilidad es una utilidad –tanto si es mía, de tu hija, de tu vecino o de un eritreo desfalleciente. Para el utilitarista, lo que debemos hacer, tanto en el ámbito individual como colectivo, es así independiente de cualquier consideración de quienes seamos y de cualesquiera deberes especiales que puedan desprenderse de ese hecho. Según la caricatura estándar, de acuerdo con un programa utilitarista cada cual en principio es intercambiable por cualquier otro. Por lo general este carácter impersonal irrita bastante.

Sin embargo, la impersonalidad también tiene su lado atractivo. Desde el punto de vista moral, el apoyar nuestro pulgar sobre nuestro lado de la balanza en nuestro favor, o de nuestros allegados, no es una imagen especialmente hermosa. Por ello los adversarios de la impersonalidad deben probar primero que, por mucho que irrite y por muy poco natural que nos parezca, la impersonalidad no es, sin embargo, la actitud moralmente correcta. Sería erróneo suponer que siempre va a ser fácil llevar una vida moral, que siempre resultará natural.

Una vez afrontada esta crítica, los utilitaristas pueden pasar a decir, con propiedad, que por razones puramente pragmáticas sus cálculos a menudo nos llevarán a demostrar algún favoritismo aparente hacia las personas allegadas a nosotros. Resulta más fácil conocer lo que necesitan las personas próximas a nosotros, y de qué manera podemos ayudarles mejor; resulta más fácil obtener eficientemente la ayuda necesaria para ellos, sin perder demasiado en el proceso; y así sucesivamente. Sin duda éstas son consideraciones puramente contingentes y pragmáticas. En el mundo ideal pueden estar ausentes. Pero en el mundo real están poderosamente presentes. Así las cosas, tiene mucho sentido utilitarista asignar responsabilidades particulares a personas y proyectos particulares para las personas próximas a nosotros. Lo que quiere decir aquí el utilitarista es simplemente que esas responsabilidades especiales no son elementos moralmente primarios sino más bien que derivan de consideraciones utilitaristas más amplias.

De forma parecida, a menudo se ha criticado al utilitarismo que su suma impersonal de utilidades lo vuelve insensible a la distribución de las utilidades entre la gente. Una distribución que dé todo a una persona y nada a otra sería, según este estándar, mejor que otra que dé igual parte a ambas, con tal sólo que la suma de utilidad del primer caso resulte mayor que la del último. Esta es una objeción desde la izquierda. De forma análoga, la objeción desde la derecha es que el utilitarismo autorizaría la redistribución radical de las propiedades de la gente (incluso sus órganos –aquí se han ideado macabras historias de redistribuciones forzosas de córneas y riñones) simplemente en función

de sumas de utilidad. Tanto la izquierda como la derecha piensan que necesitamos una noción de los derechos que imponga la maximización utilitarista, para protegernos de los resultados de uno u otro tipo.

Aquí una vez más, la respuesta utilitarista apela pragmáticamente a hechos empíricos extremadamente contingentes y obvios. El decisivo para tranquilizar a la izquierda es que la mayoría de los bienes (comida, dinero, cualquier otro) generan una «utilidad marginal decreciente» –es decir, que la utilidad que obtienes de la primera unidad es mayor de la que obtienes de la segunda, y así sucesivamente. Después de media docena de cornetes de helado, uno empieza a sentirse claramente mal. Después de varios millones de dólares, otro dólar sería para uno poco más que un papelote. La consecuencia de la utilidad marginal decreciente (unida a otros supuestos plausibles) es que una persona pobre –alguien que no tenga ya muchas unidades del bien– obtendría más utilidad de cualquier unidad del bien que una persona rica. Esto, a su vez, proporciona una razón utilitarista para las distribuciones más igualitarias de bienes y recursos. Hace del valor de la igualdad un valor derivado (y de forma pragmática y empíricamente contingente por cierto) del valor de la utilidad. Pero al menos tiene unas conclusiones igualitarias del tipo de las que exigen los izquierdistas.

Otra cuestión es quizás la de si debemos alcanzar la igualdad mediante una redistribución radical de las posesiones actuales, violando los derechos de propiedad como teme la derecha. Los utilitaristas reconocerían el valor de la estabilidad y la seguridad en la planificación de nuestras vidas y la anticipación de cómo van a afectar los planes de vida de los demás a los nuestros. Así, por razones presentadas en primer lugar por Bentham y Hume y reiteradas con frecuencia desde entonces, podemos ser reacios –una vez más, por razones puramente derivadas y empíricamente contingentes– a redistribuir radicalmente la propiedad, incluso si somos utilitaristas.

Obviamente estas dos implicaciones del utilitarismo tiran en direcciones opuestas. Pero no hay contradicción en decir que hay consideraciones utilitaristas tanto en favor como en contra de una determinada política. Además,

supone una considerable ventaja poder decir que hay una norma común –el utilitarismo– subyacente a los argumentos en favor y en contra, y por lo tanto susceptible de zanjar el conflicto. De este modo, el utilitarismo proporciona cierta base racional para llevar a cabo lo que con demasiada frecuencia no parecen ser más que transacciones arbitrarias de valores en situaciones semejantes.

Es justo que mi exposición del principio de utilidad concluya con la cuestión de la política pública. Pues el utilitarismo se propuso originalmente sobre todo como guía para los responsables políticos –y ahí es donde sigue resultando más convincente. Después de todo, la introducción de Bentham era una introducción a los principios de la moral y de la *legislación*; y a juzgar por sus voluminosas obras posteriores, resulta claro que para quien Bentham escribía principalmente fue siempre para legisladores, jueces y otros funcionarios públicos. La cuestión de «¿qué debemos hacer, colectivamente?» es mucho más característicamente utilitarista que la de «¿cómo debo vivir a nivel personal?».

El principio de utilidad, concebido como estándar más para la elección pública que para la privada, se sustrae a muchas de las objeciones comunes que a menudo se plantean contra él. En algunos casos extremos, los cálculos utilitaristas pueden exigirnos violar los derechos de la gente; y en ocasiones los individuos pueden encontrarse en semejantes casos extremos. Pero los gobiernos, que por su misma naturaleza deben ejecutar políticas generales para atender casos estandarizados, no suelen tener que responder a esos casos raros y extremos. Los responsables políticos, al legislar para tipos de casos más comunes y normales, constatarán las más de las veces que las exigencias del principio de utilidad y las de los deontólogos de los Diez Mandamientos concuerdan bastante.

fuentes originales: “*Utility and the Good.*” *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer (Oxford: Blackwell, 1990), págs. 241-8.

Relanzado en castellano: Compendio de Ética, Peter Singer (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 1995 (págs. 337–346)

<http://www.gobiernodecanarias.org/educacion/9/Ustr/ibjoa/et/sing20.html>