

LA NUEVA SOFÍSTICA

Al sondear los dichos y actitudes de cualquier relativista o en cualquier propuesta del relativismo, se advierte, prontamente, que se estructura sobre la base de una cosmovisión escéptica del mundo. Y no es necesario que tal peculiaridad se admita de modo explícito. El solo hecho de que el escéptico “afirme” algo, corrobora que su intención es invertir los términos de las dependencias entre cognoscente y mundo, y de ahí la incongruente seguridad (“omnipotencia”) del escéptico. Porque, hasta en las formas de nihilismo más radical, lejos de quedarse inmóviles como una planta (al decir de Aristóteles), transmiten sus ideas a través de la docencia, buscan refutar a unos y convencer a otros, escriben libros, dictan conferencias y hasta dan origen a revoluciones. Lo cierto es que si, como sostienen, la incapacidad de conocimiento fuese tan grave como la opacidad del mundo cognoscible, el creer y tomar la decisión consecuente, sería intrínsecamente contradictorio, porque cualquier acción significaría aceptar el objeto-fin de referencia¹. Así dichas las cosas, parece que, ante el relativista, nos hemos quedado con la última palabra. Pero no podemos prejuzgar al escepticismo o al relativismo de simplista, si prestamos atención a aquellos pensadores que ofrecieron toda su filosofía desde una nueva (aunque “forzada”) lógica de la argumentación.

Se puede advertir, también, dos notas consecuentes contenidas en el escepticismo de base de las ofertas relativistas. La primera es que toda propuesta relativista arriba a un relativismo moral, incluso diría que es la última intención de toda su formulación escéptica, o sea negar la capacidad humana de aprehensión objetiva, tanto cognoscitiva como afectiva, de los bienes humanos (valores) y de las normas, a la par que el orden moral no tendría ningún tipo de realidad, mucho menos un sustento en la naturaleza, tanto respecto de los individuos como de la sociedad. Sin embargo, esta actitud no arrasa con toda ética posible, sino que la opción es una “ética relativista” y, extrañamente, con un fuerte tinte de persuasión, porque no puede dejar de vivir y actuar². Pero tampoco esta nota podemos minimizarla con superficialidad, ya que el relativista concluirá que como no se puede registrar un orden objetivo de normas y valores, se ha de “postular” o “acordar” algún paradigma ético, sean las preferencias emotivas, la fuerza imperativa del deber, el consenso, la democracia, la tolerancia, o bien la anarquía, la lucha armada o alguna otra salida ideologizante.

¹ “Al pretender hacer [el escéptico] una afirmación objetivamente verdadera, declarando nuestra incapacidad de captar toda verdad objetiva, adopta una postura que claramente se contradice a sí misma. En otras palabras, es pretender alcanzar una verdad objetiva con la misma afirmación de que jamás podremos captar dicha verdad” HILDEBRAND, D., *Ética cristiana*, Herder, Barcelona, 1962, p. 134 (cap. Sobre “Relativismo”, pp. 133-154).

² “La dificultad está en que ningún ser humano puede contentarse con tener convicciones, sino que, además, ha de vivir y actuar. Pero actuar es elegir, y elegir es manifestar ciertas preferencias por una manera de comportarse y anteponerla a otras. Y manifestar una de estas preferencias tan humanas significa que, consciente o inconscientemente, implícita o explícitamente, se ha hecho un juicio valorativo sobre qué tipo de conducta es mejor o peor o más conveniente o preferible”. VEATCH, H. B., *Ética del ser racional*, Labor, Barcelona, 1967, p. 36.

La segunda nota a señalar es que, tanto el relativismo moral como el escepticismo de base, requirieron, desde sus primeras formulaciones en la historia de la filosofía, como fue la sofística griega, de una lógica especial de la argumentación, es decir, de nuevas formas de razonamiento que permitieran diluir los problemas y contenidos del pensamiento en los mismos juegos de la discusión dialéctica y en la retórica como técnica por excelencia de persuasión. Para Aristóteles, el argumento o silogismo dialéctico³, partiendo de opiniones generalmente aceptadas, desarrolla el razonamiento usando el recurso persuasivo de la retórica, con el fin de lograr una metodología que, superando la posible contradicción, alcance la verdad. Por lo contrario, los argumentos sofistas o *refutaciones* (que son tratados como un epílogo de la *Dialéctica-Tópica*) no son reales silogismos sino que “aparentan ser silogismos” pero en verdad son “reales falacias”.

“El silogismo se basa en ciertas aseveraciones enunciadas de forma tal que necesariamente causan la afirmación de otras, diferentes de aquellas aseveraciones pero resultantes de aquellas aseveraciones. La refutación, por otra parte, es un silogismo que concluye en una contradicción (...) y entre ellos, la clase más fecunda y más generalizada es el silogismo que depende de las palabras (...). Pero si se usan las palabras como símbolos en lugar de las cosas, se pensará que lo que sucede con las palabras sucederá con las cosas, como si la persona que está haciendo cálculos fuese lo mismo que el que lleva la contabilidad en una tienda”⁴.

Lo que Aristóteles quiere señalar desde el inicio de sus *Refutaciones Sofísticas*, es que tales refutaciones son “argumentos aparentes” porque no tienen como referente el ser o las cosas reales sino “lo que aparece nominado en el lenguaje” pues, con antelación, se ha operado la identificación entre los *nombres* y las *cosas nombradas*. De modo tal que “para esta gente es tan esencial aparentar que realizan la función de un hombre sabio, como de hecho realizarla sin aparentar que lo son”⁵.

Tomás de Aquino, en el mismo sentido, sostiene que “los dialécticos y los sofistas asumen el porte del filósofo, como si tuviesen un parecido total con él, sin embargo, los dialécticos y sofistas disputan sobre los temas, mientras que el filósofo los analiza”.

Los filósofos convienen con los dialécticos “en que tienen por objeto todas las cosas... y como todas las cosas tienen en común el ente, es manifiesto que la materia de la que versa el dialéctico es el ente y lo que pertenece al ente... Sin embargo, el filósofo difiere del dialéctico en cuanto a su capacidad, pues la consideración del filósofo tiene una virtud mayor que la del dialéctico, en cuanto sobre el objeto común procede demostrativamente. Y esto es precisamente tener ciencia de todas las cosas y conocerlas con certeza, ya que el conocimiento cierto o la ciencia es resultado de la demostración. El dialéctico, sin embargo, sobre los mismos objetos comunes procede con probabilidad, por lo que no produce ciencia sino cierta opinión”⁶.

³ ARISTÓTELES, *Refutaciones Sofísticas (De Sophisticis Elenchis)*, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1955, caps. 1 y 2.

⁴ *Refutaciones Sofísticas*, I, 165a, 1-15.

⁵ *Ibid.* 23-25.

⁶ *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 4, nn. 3-5.

Como recurso dialéctico, sigue Tomás de Aquino, la sofística resulta más bien una desviación, ya que solamente “tiene una cierta semejanza con la filosofía porque es un parecer de sabiduría o sabiduría aparente, no de lo existente”⁷, a causa de que el silogismo sofístico no es una demostración desde premisas necesarias, como la demostración científica, sino que “conduce las reglas lógicas (*docens*) a través de razones necesarias y demostrativas, pero con un modo aparente de argumentar y, en la aplicación (*utens*), transgrede el proceso de la verdadera argumentación”⁸.

El relativismo, desde su origen, ha operado una disolución de toda la realidad en la misma dialéctica del lenguaje pues, por la identificación palabra-objeto, el referente en el orden teórico ya no será más el ser de las cosas reales y su verdad, ni en el orden práctico el correlato es un orden de bienes, valores o normas, sino los recursos retóricos de la persuasión, la sugestión, la seducción y, por momentos, la refutación, la confusión del oponente, la desacreditación. La clave de todo el pensamiento sofístico reside en que la ciencia del discurso retórico se hace ciencia universal, desde su peculiar óptica de que todo saber humano “se expresa” y todo cognoscente “se actualiza”, mediante el discurso, es decir mediante el lenguaje. La lógica y la epistemología de la sofística, por esto mismo, son los cimientos para articular toda su concepción teórica y práctico-moral, dando lugar al consecuente relativismo que sostiene en cualquiera de sus aseveraciones, y como paradigma de todo relativismo futuro.

El paradigma dialéctico clásico: *La sofística griega.*

Los tratados lógicos de Aristóteles se contienen en el llamado *Organon*, que incluye: la doctrina del silogismo en su aspecto formal, sin referencia al sujeto-materia que son su contenido (los *Analíticos Primeros*); la demostración, donde investiga la estructura que un razonamiento debe poseer necesariamente en orden a obtener la verdad científica (los *Analíticos Posteriores*); y, por último, la *Dialéctica (Tópica)* que trata de los modos de razonamiento que, aunque son silogísticamente correctos, no cumplen todas las condiciones de la precisión científica⁹. La *Tópica* “busca descubrir un método que nos permita razonar desde opiniones generalmente aceptadas, acerca de algún problema puesto con anterioridad, de modo tal que al elaborar el argumento evitemos caer en contradicción... El silogismo dialéctico se basa en premisas meramente probables, en contraste con las demostrativas o científicas”¹⁰. Las *Refutaciones sofísticas* son como un apéndice de la *Tópica* que trata del silogismo sofístico que

⁷ *Ibid.* n. 4.

⁸ *Ibid.* n. 7.

⁹ Las *Categorías*, que trata sobre los términos o conceptos, y el *De Interpretatione*, que trata sobre la preposición, son tratados subsidiarios.

¹⁰ *Tópica*, 100a, 18...

tiene apariencia de argumentación y que se aplica en la confrontación con un oponente o adversario actual o imaginario.

No obstante, la dialéctica sofística¹¹ es un silogismo sofístico “aparente” mediante el cual se quiere defender algo falso y confundir al contrario¹². Las *refutaciones sofísticas* (“sofismas”) se dividen en dos clases. Primero, las que dependen del lenguaje usado (*lingüísticas*), que tienen las siguientes causas: la homonimia o equivocación; la falsa conjunción; la falsa disyunción o separación; la falsa acentuación; y la falsa forma de expresión. Segundo, las que no dependen del lenguaje usado (*extralingüísticas*) que se sustentan en: la falsa ecuación del sujeto y el accidente; la confusión de lo relativo con lo absoluto; ignorancia del argumento; ignorancia del consecuente; petición de principio; la confusión de la causa con lo que no es causa, o la combinación de varias de ellas. Vale aclarar que los sofismas “extralingüísticos”, si bien apuntan a un referente, al persistir el carácter de “aparente” terminan confinándose en el mismo discurso.

Merece que nos detengamos en la *petición de principio*, porque es una causa altamente gravitante en la sofística y, por ende, en toda forma de relativismo. Aristóteles, sin pretender ser exhaustivo, en la *Tópica* (VIII 13, 162 b, 31...) señala las contradicciones en que puede incurrir la petición de principio. a) La postulación de lo mismo que se quiere demostrar. b) La postulación universal de lo que debe demostrarse particularmente. c) La postulación particular de lo que se quiere demostrar universalmente. d) La postulación de un problema después de haberlo dividido en partes. e) La postulación de una de dos proposiciones que se implican mutuamente. Fácil es advertir que estas formas son muy frecuentes en el relativismo, y, en síntesis, buscan probar una proposición mediante un argumento que usa como premisa la misma proposición que se trata de probar¹³.

El prolijo análisis aristotélico del discurso en las *Refutaciones Sofísticas*, nos permite claramente advertir las inevitables consecuencias en su cosmovisión tanto del orden teórico como práctico-moral. Y aquí dejamos a Aristóteles para continuar con Tomás de Aquino, quien ha hecho propio y convalidado lo desarrollado hasta el momento por el Estagirita.

1. Encontramos en Tomás una *verdadera filosofía del lenguaje* diseminada en varias partes de su obra, precisamente porque, para ser un auténtico saber, la filosofía no podría caer en un

¹¹ Cf. *Refutaciones Sofísticas*, caps. 1 y 2.

¹² Si bien pueden darse alguna sutiles distinciones, se suelen usar los términos ‘sofisma’, ‘paralogismo’ y ‘falacia’ en el mismo sentido, es decir como “argumentos aparentes” e, incluso, como “argumentos no verdaderos”.

¹³ Estos son los sofismas que en las *Refutaciones sofísticas* se consideran más recurrentes, aunque en otros lugares de su obra reconoce algunos más. Así, el *cambio de noción o transposición a otro género*, lo que en el lenguaje ordinario se llama “hablar de otra cosa”. El *sofisma del cuarto término* que consiste en usar el término medio en la premisa mayor de un silogismo con una significación distinta de la que tiene el mismo término en la premisa menor, o viceversa. El *sorites* que pregunta, p. e., si un “montón” de cosas sigue siendo tal al quitársele uno o varios objetos, incluso al restar uno solo. El sofisma de *negar el antecedente de un condicional*, p. e. “si Iván es ruso, entonces Iván es inteligente. Iván no es ruso. Luego, Iván no es inteligente”. El sofisma de *afirmar el consecuente de un condicional*, p. e. “si Iván es ruso, entonces Iván es inteligente, Iván es inteligente. Iván es ruso”.

mero juego de palabras, dada la fuerza presencial de las cosas mismas. “Los nombres son voces significativas instituidas por los hombres, de modo tal que el intelecto capta sus conceptos a través de las palabras, los verbos y las oraciones que significan inmediatamente algo... aunque no significan inmediatamente las mismas cosas sino que, p. e., la palabra ‘hombre’ significa la naturaleza humana haciendo abstracción de los singulares”¹⁴. “Si bien la palabra se impone para significar un concepto simple, otra cosa es aquello por lo que se impone la palabra para significar, o sea lo que la palabra significa”¹⁵. Así, “la palabra ‘intelecto’ se toma de que conoce la cosa íntimamente, pues ‘entender’ es como ‘leer adentro’ (*intus legere*)... Por eso, decimos que propiamente ‘entendemos’ cuando captamos lo que las cosas son (*quidditates*)... porque entendemos de modo manifiesto la esencia de las cosas”¹⁶. Entonces, cuando una palabra se refiere a la totalidad de la cosa significada, tenemos un conocimiento perfecto de la cosa, mientras que cuando es asimétrico o parcial, el conocimiento es solamente probable¹⁷.

2. Examinando la sofística desde el punto de vista teórico, observa Tomás *un nihilismo ante el ser y la verdad*, consecuencia del escepticismo de base. Por de pronto, la “apariencia” en la argumentación sofística remite a algo no existente, por lo cual “es una sabiduría aparente porque sólo refiere a la apariencia de alguna cosa”¹⁸, al no considerar propiamente al ente sino algo del ente, como son los accidentes y las circunstancias, y de este modo, la apariencia da lugar a la duda o, más bien, es causa de la duda¹⁹. Pero, para que se dé auténtica ciencia, esto no es suficiente, ya que “así como los entes naturales se especifican por las formas naturales, así los actos morales se constituyen por referencia a la razón, aunque en ambos casos ha de llegarse a una forma concreta en que se cierra la diferencia específica, en los primeros por los accidentes, en los segundos por las circunstancias”²⁰. “Por todo esto, ninguna ciencia que es verdadera ciencia y que tenga certeza, considera al ente accidental, solamente la sofística se ocupa de ello y, engañándose, trata lo accidental como si fuese pura y simplemente ente. Ésta es la falacia de los accidentes la cual es muy eficaz incluso para engañar a los sabios”²¹. Dado este paso, la sofística es llevada a concluir que *las cosas pueden ser simultáneamente verdaderas y falsas*. “Así, Protágoras sostenía que todas las cosas que a alguno le parecen verdaderas, serían todas verdaderas. Pero, si esta aseveración es verdadera, también lo será su contra-

¹⁴ *Expositio Peryermeneias*, lib. 1, l. 2 n. 5.

¹⁵ *Ibid.*, lib. 1, l. 4 n. 9.

¹⁶ *De veritate*, q. 1, a. 12 co.

¹⁷ *Ibid.* q. 2 a. 1 ad 3.

¹⁸ *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 4 n. 4.

¹⁹ *Sententia Ethic.*, lib. 7 l. 2 n. 14.

²⁰ I-II *Summa Theologiae*, q. 18, a. 10. Cf. q. 8, a. 5co.

²¹ *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 1 n. 8.

ria, a saber, que la afirmación y la negación son simultáneamente verdaderas”²². El mismo sofista sostendrá que la intelección y los sentidos son la medida de las sustancias, es decir, de lo inteligible y de lo sensible, porque el hombre es la medida de todas las cosas. La respuesta de Tomás es directa, “aunque este principio que ningún todo es mayor que la parte es falso, sin embargo es en cierto modo verdadero; pues conocer que algo es falso es conocer en cierto modo que es verdadero. Sin embargo, la índole de la falsedad no es conocida sino como privación de la verdad, tal el caso de la ceguera como privación de la vista”²³.

3. En la consideración de la sofística desde el punto de vista práctico-moral, Tomás señala, también, *un nihilismo frente al bien moral y al orden moral objetivo y no relativo*, tanto con referencia a la moral natural como en su aplicación a los casos concretos. Primero, la objetividad del bien moral se sustenta en la convertibilidad ente-bien, de modo tal que la apetecibilidad del bien se explica desde el mismo acto de ser perfecto y perfectivo. Por eso, el ente no es bueno *en cuanto* apetecible o apetecido, sino que es bueno *porque es en acto*. Segundo, la ética tomista refiere a la moralidad como vida real en los hombres, tanto porque exige la deliberación y la elección prudentes (ordenación debida a fines), como por la aplicación recta en el actuar de las virtudes morales. La intención del agente moral resulta insuficiente como criterio de moralidad y no basta su compromiso libre y consciente ni el consenso de la mayoría ni el deseo de producir el mayor bien posible, sino que es preciso perfeccionar la razón moral que rectifica los fines de la misma conducta. Sobre este punto me ocuparé al tratar de la *nueva sofística* que, si bien se ha constituido en una reedición de toda la sofística clásica (y de su consecuente relativismo), su incursión más llamativa, en la intencionalidad y en la difusión, ha sido como *nueva ética sofística*.

La nueva dialéctica sofística: La Filosofía Analítica.

Desde la sofística clásica, el trinomio "lenguaje-razón-ética" ha recorrido toda la historia de la filosofía. Basta reparar no sólo en las propuestas filosóficas, sino en la reiterada pregunta "¿quién [me] dice que esto es bueno?" en boca de un adolescente o joven que, según la psicología, lo pronunciaría desde un recurso de "autoafirmación" o de alguien no tan joven que desea o le parece que "esto" no *es* bueno o no *es tan* bueno. No obstante, el lenguaje significa la palabra interior, el concepto, porque es obra de la razón. A las meras palabras las reconocemos, al lenguaje lo "comprendemos", pues en él captamos el sentido de las palabras en cuanto éstas son expresiones significativas. El lenguaje es la *poíesis* primordial del hombre en tanto es un agente racional. Ahora bien, en el orden moral, el problema de la relación *len-*

²² *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 9 n. 10.

²³ *De veritate*, q. 3 a. 4 ad 4.

guaje-razón-ética es el del lugar y el papel del lenguaje y la razón en la vida moral y consecuentemente en la ética, con un desliz de la "razón moral" hacia el *uso lógico-lingüístico* que engloba a la ética y de allí a la vida cotidiana. En la cultura contemporánea, la Filosofía Analítica ha tenido una gran incidencia²⁴ al tomar como punto de partida, por un lado, la crítica tanto al ideal moral clásico de "vivir conforme a la razón", como al papel de la razón en el conocimiento y en los saberes morales, por otro, el reconocer como propósito de la ética, el lenguaje moral en sus usos y aplicaciones con independencia de los contenidos axiológicos y teleológicos.

Hemos de reparar, además, que la filosofía del análisis es una filosofía del lenguaje ordinario, de forma tal que del significado se pasa al *uso* del lenguaje. Sus representantes no forman una escuela y no hablan de las cosas que hacen sino de la "clase de cosas que están haciendo". Reparemos en los autores más representativos. La posición de *Alfred Julius Ayer*²⁵ se distingue críticamente del "naturalismo" que sostiene que los enunciados empíricos son los únicos con significado, y del "absolutismo" que atribuye esta propiedad a los enunciados analíticos susceptibles de una intuición intelectual. Sostiene que los conceptos éticos son pseudo conceptos, pues no expresen verdad o falsedad, sino que expresan sentimientos, y de allí que es imposible que una persona se contradiga con otra en materia de apreciación moral. Para *Richard Merwin Hare*²⁶ el punto de partida experiencial de la ética, es la pregunta "¿Que he de hacer?", porque es en el lenguaje donde los problemas se formulan y se responden y es en las proposiciones prescriptivas donde funcionan los principios morales. Todo pasa por determinar la índole de los "imperativos" que al hacerlo por disposición y oposición de los "indicativos", no pueden salir del plano "expresivo" y "significativo" de tratamiento de los mismos y en exclusivo contexto lógico. En el lenguaje moral, entonces, todo se reduce al modo de "asentir sinceramente" a una proposición, donde si es el caso de la simple proposición, asentir es creer en la verdad de lo que ha dicho el que habla; si es el caso de un imperativo, se asiente a un mandato ("command").

Después de la segunda Guerra Mundial, el emotivismo de Ayer sufre una declinación de su popularidad, ya que "aprobación" o "desaprobación" no podrían reducirse al gusto o disgusto y porque los post-analíticos intentan proponer alguna defensa racional de la decisión moral (teoría de "dar buenas razones") aunque sin salir del análisis del lenguaje. Es el caso de

²⁴ La ética analítica contemporánea es la más influyente, al menos lo es por resultar, a partir de 1936, cuando se publica el libro de AYER, "Language, Truth and Logic", la de mayor ascendencia académica (se ha extendido rápidamente por Europa continental y USA) gozando, incluso, de mayor espectro publicitario.

²⁵ *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz, London, 1970.

²⁶ *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1961.

*Patrick H. Nowell-Smith*²⁷ que, si bien confiere un destacado lugar a la razón moral, sostiene que la moral carece de algún contenido esencial susceptible de formulaciones universales y verdaderas, y resta como "práctica" porque debe atender a las dificultades que el uso del discurso práctico ocasionan al agente moral, es decir, como *lenguaje moral en obra*. Por su parte, para *Stephen E. Toulmin*²⁸, su preocupación no es el concepto de "razón en la ética" en punto a elucidar su significado, sino la razón en funcionamiento prácticamente descripta. La cuestión clave para T. no es principalmente "lo que es bueno (good)" si no "lo que está bien hecho (right)".

El lugar y el papel del lenguaje y de la razón, según la ética analítica, se agota en la función del lenguaje moral. Aún más, la única conexión ética-agente moral es la asignación de "roles" para el filósofo moral y el moralista, de forma tal que la tarea de aquél resulta fuertemente circunscripta. El moralista reflexiona, argumenta o discute sobre recto-no recto, bueno-malo, mientras que el filósofo moral piensa y habla sobre las formas en que los términos recto-no recto, bueno-malo, son usados por el moralista al deliberar sus juicios morales. El moralista habla sobre lo que la gente debe hacer; el filósofo moral de lo que está haciendo la gente cuando habla de lo que debe hacer. El asunto del moralista es la elaboración del juicio moral; el del filósofo moral su análisis lógico-moral. El moralista esta interesado en ética; el filósofo moral en metaética.

No obstante el carácter central del lenguaje, en todas las formas de relativismo, no se lo ha escrutado, ni aplicado en todas sus posibilidades funcionales, lo que los hace incurrir en una *desvitalización* del mismo lenguaje por vaciarlo de todo contenido universal de esencias o valores. Pienso, en particular, en la dimensión dialogal del lenguaje que es consecuente de reconocer la trascendencia y objetividad de las palabras, vale decir, que las palabras sólo pueden "decir a otro" a condición que "digan algo", algo con significado universalmente objetivo que trasciende el mero sonido o la mera escritura. Si vaciamos al lenguaje moral -o a cualquier forma de lenguaje- de su contenido, amputamos su capacidad dialogal por resultar aprisionado en su solitaria coherencia subjetiva. Pienso, en tal situación, en la irremediable pérdida de lugar y de función de formas predilectas y cruciales en la vida moral: el lenguaje de la conciencia, el lenguaje del ejemplo que prodigan los hombres honestos, los héroes, los santos, el lenguaje del consejo, el lenguaje del apostolado, el lenguaje de la oración que se profiere por asentir a la Palabra, al Verbo, que es Vida y Dador de vida.

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi

²⁷ *Ethics*, Unwin Brothers Ltd., Pinguin Books, London, 1956.

²⁸ *The place of Reason in Ethics*, University Press, Cambridge, 1970.