

Un examen del lugar de la razón en la ética*

JOHN RAWLS

Al discutir este libro no intentaré proporcionar un resumen de sus contenidos por varias razones. En primer lugar, el autor considera una gran cantidad de temas en un pequeño espacio, y un resumen podría llevar a confusión o a engaño en una breve reseña; y, en segundo lugar, parece razonable asumir que los estudiantes de ética querrán estudiar el texto por ellos mismos, ya que es el primer libro que considera este tema desde el punto de vista de la clase de análisis que ahora está siendo practicado en Cambridge y Oxford.

(1) En la primera de las cuatro partes en las que el libro se divide, Toulmin considera lo que denomina los enfoques «objetivo», «subjetivo» e «imperativo» aplicados al estudio de la ética tal como éstos están representados en los escritos de Moore, Stevenson y Ayer. Cada una de estas teorías «tradicionales» (como él las denomina) cae bajo la misma objeción: esto es, cada una de ellas fracasa a la hora de explicarnos qué es una buena razón en una discusión moral; no describen con precisión el canon de razonamiento moral que tiene lugar de hecho. Por ejemplo, al evaluar la visión de Stevenson, Toulmin pregunta en qué medida la explicación dada en *Ética y lenguaje* nos afecta. Piensa que sin duda es interesante e iluminadora, y no hay razón por la que una explicación psicológica igual de precisa no pueda ser dada acerca de lo que tratan otros tipos de argumentos —matemáticos, científicos, teológicos, etc.—. Pero no es esto lo que queremos:

Lo que queremos saber es en cuál de estas discusiones los argumentos presentados son tan valiosos como para aceptarlos, y las razones dadas buenas razones; en cuáles de ellos la persuasión fue lograda, al menos en parte, por un razonamiento válido y en cuáles el acuerdo fue obtenido por vías de mera persuasión —buena retórica no apoyada por argumentos válidos o buenas razones—. Sobre los criterios (o mejor, la completa falta de criterios) dados a favor de la validez de los argumentos éticos se levanta la más significativa objeción a esta (y a cualquier) teoría subjetiva que surja (p. 38).

El propósito de la teoría ética, en consecuencia, es dar una explicación del razonamiento moral válido, y cualquier teoría que fracase haciendo esto, no importa a qué otro fin sirva, ha fracasado en su tarea primaria. Esta es la principal objeción que Toulmin eleva contra los otros tres enfoques a los que denomina teorías «tradicionales».

Ampliando el alcance de la crítica de Toulmin a Stevenson, se da cuenta de que no es inapropiado para un proponente de la perspectiva «subjetiva» decir que el estudio de la cuestión de la validez carece de interés en la medida en que todo lo que uno hace es seleccionar aquellas

* Se trata de la reseña de John Rawls, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. By Stephen Edelson Toulmin. Cambridge, England, Cambridge University Press, 1950, pp. xiv, 228; publicada en castellano primero en *Revista de Occidente* y después por Alianza, con el título: *El puesto de la razón en la ética*. (Las notas precedidas de asterisco son de la traductora).

razones que se está psicológicamente dispuesto a aceptar. Toulmin argumenta en las páginas 39-41, si lo entiendo correctamente, que hay un uso de «estar psicológicamente dispuesto a hacer algo» que es razonablemente claro y reconocible en el lenguaje ordinario; y que su sentido se distorsiona cuando se aplica a nuestra aceptación de un razonamiento válido. Es incorrecto decir que las razones morales válidas son simplemente aquellas consideraciones que estamos psicológicamente dispuestos a aceptar, tanto como si fuera incorrecto decir que una buena evidencia para una afirmación sobre una materia de hecho es simplemente la clase de afirmación a la que estamos psicológicamente dispuestos a asentir con nuestras cabezas. El uso ordinario de «estar psicológicamente dispuesto» es de otro tipo, por ejemplo, tomemos el caso que nos propone Toulmin: «Los adolescentes hotentotes cuando están sobrios tienen un agudo sentido de la obligación moral, pero después de una pinta de cerveza pierden todos sus escrúpulos y hacen sólo aquellas cosas que están psicológicamente dispuestos a hacer» (p. 40). El asunto es que la frase en cuestión tiene una aplicación definitiva a ciertas clases de conducta reconocibles que pueden ser *contrastadas* con otras clases. Decir que estamos psicológicamente dispuestos a hacer todo lo que hacemos, incluso a dar nuestro asentimiento a lo que personas inteligentes piensan que son buenas razones, es usar la frase de tal manera que destruimos su sentido apropiado. Podría añadir que el mismo error es cometido por los escritores que afirman que todas las evaluaciones morales son el resultado de prejuicios. Otra vez, de nuevo, un prejuicio es una clase reconocible de una actitud que puede ser *contrastada* con otras clases de actitudes. Llamar a todas las evaluaciones morales prejuicios es usar la palabra «prejuicio» de tal manera que la dejamos sin su significado.

Pienso que lo que Toulmin quiere decir es que hay justamente una distinción entre el razonamiento válido y el no válido, de la misma manera que existe una distinción entre buenos y malos razonamientos sobre cuestiones de hecho; y es tarea del filósofo moral proporcionar una completa descripción de ellos y de la variedad de criterios por los cuales los reconocemos. Las teorías tradicionales deben ser rechazadas porque fracasan al hacer esto. Mientras que pienso que Toulmin está equivocado, incluso mal informado, sobre lo que llama las «teorías tradicionales» (ver más abajo), encuentro que estos temas están bien tratados y fundamentados¹.

(2) Otra buena observación que hace Toulmin es la siguiente: (Parte II, Cap. I) hay muchas variedades de razonamiento cada una de las cuales tiene su peculiar propósito y su propio conjunto de criterios por los que el buen y el mal razonamiento de cada tipo se distingue. No podemos tener la esperanza de responder a la cuestión de qué es en general el razonamiento bueno o malo (pp. 80, 84). Es preferible tener que preguntar qué es un razonamiento deductivo bueno o malo; qué es un razonamiento inductivo bueno o malo; y qué es un razonamiento moral bueno o malo. Todo lo que podemos decir de un modo general es que el razonamiento, de cualquier tipo, tiene como propósito la presentación de un argumento tal que la conclusión sea *válida* para ser aceptada por todos nosotros (pp. 70-72). El que una conclusión sea válida para ser aceptada dependerá de la clase de argumento que sea designado para ser una conclusión y de los criterios de razonamiento válido apropiado para esa clase de argumentos.

La importancia de reconocer la versatilidad del razonamiento, como Toulmin lo denomina, es obvia. Basta recordar los intentos de algunos filósofos (Hume es el clásico caso) para especificar

¹ Puede ser de interés observar que una opinión similar a la de Ayer y Stevenson fue expresada por Axel Hägerström en *Till frågan om den objektiva rättens begrepp* (Sobre la objetiva noción de justicia) (Upsala, 1917). Véase también su colaboración en *Die Philosophie der Gegenwart*, Bd. VII, ed. Raymund Schmidt (Leipzig, 1929), especialmente pp. 44 ss. Para conocer la amplia influencia de Hägerström en Escandinavia, véase cualquier volumen de *Theoria*.

qué razonamiento está en concordancia con uno solo de los distintos tipos, por ejemplo, el razonamiento deductivo, y entonces, habiendo examinado otros tipos de razonamiento a la luz de este modelo, y habiendo encontrado que no lo satisfacen, afirmar que no existe razón alguna para creer que el sol saldrá mañana, o para preferir la rozadura en el propio dedo a la destrucción del mundo. Cometemos muchos menos errores de esta clase si tenemos en cuenta la gran variedad de tipos de razonamiento.

Podemos preguntarnos, sin embargo, de qué modo se pueden descubrir los criterios apropiados para un tipo dado de razonamiento. Toulmin sugiere que sólo podemos hacer esto al examinar cuidadosamente varios ejemplos de la clase de razonamiento en cuestión y darnos cuenta de cómo distinguimos, de hecho, entre el buen y el mal razonamiento (pp. 74, 83). Pienso que esta sugerencia es correcta en su justo alcance (*as far as it goes*), pero que, además, necesitamos de algunos criterios para elegir los casos que debemos estudiar. Por ejemplo, si fuéramos a estudiar casos de argumentación inductiva para tratar de poner en claro los criterios del razonamiento inductivo, no deberíamos estudiar los argumentos en los anuncios o en la propaganda de las naciones-Estado. Deberíamos estudiar la clase de evidencia aceptable en un tribunal de justicia; o las clases de evidencias que los científicos competentes esperan darse unos a los otros para apoyar sus teorías. Restricciones análogas deberían ser impuestas sobre los casos de razonamiento moral que un filósofo moral debería estudiar².

(3) Un mérito ulterior de este libro es su llamada de atención sobre un tipo de cuestiones que Toulmin denomina «preguntas límite» (pp. 155-160, 202-211). Lo que tiene que decir acerca de éstas es bastante acertado, aunque haya puntos que me gustaría que se hubieran tratado de forma diferente y, además, estoy seguro de que se necesita un tratamiento más profundo y detallado de la lógica de estas cuestiones. Pero lo importante es que Toulmin ha subrayado el carácter finito de todo razonamiento: cómo en cualquier discusión racional debe ser aceptado dejar el propio caso en el mismo punto sin tener que llegar más allá, cuán sin sentido es seguir preguntando por una razón indefinidamente, y cómo se asemejan las dudas sobre la validez del razonamiento ético a las dudas acerca de la validez de los argumentos inductivos. El último punto se sugiere por su referencia a una observación de Wittgenstein (p. 206), y por su modo de contrastar y comparar el razonamiento científico y el moral (cf. Parte II).

Sobre las cuestiones básicas, como las consideradas hasta aquí, encuentro poco con lo que pueda estar en desacuerdo. La perspectiva general expresada parece ser la que está obligado a mantener cualquiera que esté familiarizado con el análisis filosófico. Después de todo, el objetivo de tal análisis es dominar y comprender la lógica de todos los tipos de argumentos, y no enviar a la papelera largos segmentos de razonamiento del sentido común de acuerdo con la magia de la fórmula verbal de una inadecuada semántica.

Encuentro, no obstante, que disiento de la exposición de Toulmin del razonamiento moral en muchas cuestiones de detalle y, al tiempo, me doy cuenta de que sólo está intentando un mapa a pequeña escala de tal razonamiento (p. 186), pero me parece que su exposición es insuficiente incluso para este propósito.

(i) Primero, en lo que concierne a la discusión de Toulmin del modelo de razonamiento moral. Reconoce correctamente que hay una variedad de tipos de razonamiento ético y enumera los siguientes: (a) El razonamiento sobre la corrección de acciones específicas en casos individuales.

2 Véase la discusión del que reseña «Outline of a Decision Procedure for Ethics», *Philos. Rev.*, LX (1951), 177-197. (Véase la traducción de este artículo al que remite su autor en J. Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, ed. RODILLA, M.A., Madrid, Tecnos, 1986, pp. 1-17; N. de la Tr.).

Toulmin piensa que tales cuestiones se resuelven apelando a una regla social aceptada, si se da el caso de que ésta no es ambigua, y si no entra en conflicto con reglas, que subsumen (*cover*) el caso (pp. 144-146). (b) El razonamiento sobre la rectitud de una acción específica en la que se da un conflicto entre reglas morales aplicables al caso. Estos casos son decididos al sopesar los riesgos relativos implicados en la adopción de las distintas alternativas (pp. 146-147). (c) El razonamiento sobre si una acción es correcta cuando no existe una regla que establezca un deber, pero en la que la acción puede afectar a la necesidad de otro. En tales casos justificamos por referencia a las consecuencias (pp. 147-148). (Este caso parece caer sobre la tradicional noción de benevolencia racional).

De estos tres tipos que tienen que ver con acciones específicas, debemos distinguir: (d) El razonamiento sobre la validez de prácticas sociales que se proponen para ser adoptadas por una sociedad como un todo; y esto lo hacemos al estimar las consecuencias de adoptarlas en la medida en que podamos vislumbrarlas (pp. 148-150). (e) Discutir la justicia de un principio rehusando conformarse a él en una ocasión particular dando lugar a un caso crucial³ (*test case*), como Toulmin lo llama. Los casos cruciales se deciden no sólo por referencia a una práctica y a unas reglas aceptadas, sino presumiblemente al sopesar los méritos de un principio (o regla) en cuestión y el código del que forma parte (pp. 150-152).

Se distingue de todos estos tipos de razonamiento el siguiente: (f) El razonamiento sobre el valor comparativo de los modos de vida como totalidades. Tales casos son materia de decisión personal más que de decisión ética; sólo a causa del significado práctico de tales cuestiones alguien puede permanecer en su propia sociedad o decir: «Me voy y vivo como un hombre de una tribu árabe en el desierto» (pp. 152-153, 155-160).

(ii) Me vienen a la mente las siguientes dudas: Primero, desde la perspectiva de (a) Toulmin habla de que hay reglas a las que se puede apelar para justificar determinados actos. Parece pensar que éstas constituyen un conjunto de reglas definitivamente conocidas y públicamente reconocibles a las que se hace constantemente explícita referencia. Pero las únicas reglas que Toulmin menciona son las reglas de que las promesas deben ser cumplidas y la regla de que se debe conducir por el lado izquierdo (o derecho) de la carretera. La regla sobre las promesas es, quizás, la más definitiva de todas las reglas morales (probablemente porque es el ejemplo favorito de los moralistas y no a causa de lo que ocurre en la vida real), mientras que la regla de la carretera es una regla legal. Ahora bien, la clave de mi objeción es ésta: no existe un código moral, comúnmente aceptado, bien conocido, definitivo y constantemente referido; en el mejor de los casos, existen unas muy pocas reglas, por ejemplo, la de las promesas. Pensar de otra manera es confundir la moralidad con la ley y pensar las dos como similares en la mayoría de los aspectos excepto en aquél en que una es impuesta por la opinión pública y la otra lo es por la policía. Pero uno se da cuenta de que la característica de la ley es la gran variedad y número de sus reglas específicas, estándares, y principios, mientras que la moralidad en la vida cotidiana está relativamente libre de reglas. No existe un procedimiento definido y determinado para justificar las propias acciones que todos nosotros *deberíamos* adoptar, como existe a menudo un modo definido mediante el cual uno puede defender mejor a sí mismo, o a otro, ante los tribunales. Consideremos, por ejemplo, la máxima de que se debe devolver amabilidad. ¿Es esto una regla? Tal vez, pero consideren cuán indeterminada es. Existe un número indefinido de modos por medio de los cuales la podemos satisfacer. Es una clase de modelo de conducta flexible, lleno de vacíos que se deben rellenar como el buen sentido le

3 I.F. Ariza traduce por «caso-prueba» en la edición castellana de Revista de Occidente y Alianza.

dicte, no como una regla. Sobre estos fundamentos pienso que la noción con la que a menudo justificamos acciones específicas apelando a una clase de código de reglas bien reconocido es un error⁴.

Todo esto nos lleva, ahora, a una de las tesis más controvertidas (*contention*) de Toulmin, a saber, que hay dos clases de razonamiento: (1) justificación de acciones específicas que apelan a reglas socialmente reconocidas; y (2) justificación de las prácticas con las que la aceptación de las reglas implica una consideración de las consecuencias, de la fecundidad, del bienestar social, etc. (pp. 150-151). Toulmin mantiene que al aducir razones para llevar a cabo una acción particular se deben referir sólo a la regla bajo la que cae (no tomando nota de momento del caso en el que las reglas entran en conflicto y asumiendo que existe una regla). Alguien puede justificarla diciendo: «Debo devolverle el libro», al decir: «porque le prometí devolvérselo», y al decir: «porque tengo que hacer todo lo que he prometido a alguien hacer», etc. Más allá de este punto de vista el problema no puede plantearse: no existe una razón más general para ser añadida a la que relaciona la acción en cuestión con una práctica social esperada (p. 146). No se puede aducir una razón diciendo: «Porque no se debe infligir sufrimiento evitable». Esta clase de fundamento sólo es apropiada cuando se discute la validez de las prácticas sociales (pp. 150-151).

Pero ahora todo esto parece equivocado. Consideremos el caso de cumplir una promesa, que es el ejemplo de Toulmin. Es verdad que si se va a insistir en devolver un libro a alguien incluso cuando pareciera haber una buena razón para no hacerlo, se podría explicar y justificar la insistencia propia diciendo: «Le prometí que le devolvería el libro». Al hacer esto uno *describe* simplemente los hechos morales relevantes de la situación con la vista puesta en lo que se sabe que acontece ser una práctica bien entendida. Pero si a alguien se le pregunta por una nueva razón, no podría referirse reiteradamente a la regla. Se *podría*, pero es improbable e innecesario. Una persona ha hecho ya aquello que al relatar el caso implica una promesa cumplida. Cuando alguien se dispone a dar más razones dice cosas como «Necesita el libro porque va a dar una conferencia sobre uno de sus capítulos mañana», o «Está estudiando para un examen mañana y este libro contiene la mejor explicación de la materia», etc. Y estas respuestas son muestras de las muchas respuestas posibles similares; y si fuéramos a considerar el principio al que estas descripciones están dirigidas (aunque no referidas a él explícitamente), podríamos encontrar que el principio era sospechosamente como el tipo de principio al que Toulmin dice que no se puede apelar⁵. Lo esencial es que *una razón es una consideración que personas competentes en sus momentos de reflexión sienten como convincente dar algún peso a si lo que piensan es una consideración suficiente en sí misma o no para resolver el caso*. Y las personas competentes sólo aceptarán como merecedoras de algún poder de convicción, en los casos particulares, las consideraciones distintas de aquéllas que simplemente señalan que eso es la «cosa hecha».

4 Pienso que las opiniones reflexivas de las personas competentes pueden ser explicadas por un conjunto de principios generales, y que podemos pensar de estos principios como posibles fundamentos del razonamiento ordinario; pero tal explicación, aunque tenga éxito, no puede ser confundida con un código de reglas morales definido, explícito y constantemente referido. Véase la discusión antes citada, nota 2.

5 Nótese que una función de los principios es indicar cómo un caso puede ser descrito de tal manera que la descripción constituye una razón.

Otro fallo es que Toulmin no se da cuenta de la textura abierta de los conceptos implicados en las reglas morales, y del carácter implausible⁶ de estas reglas cuando existen⁷. Interpreta la regla sobre las promesas como «Uno debe hacer todo lo que ha prometido hacer». Pero la regla deberá ser interpretada como algo así: «Cuando alguien ha usado una fórmula mediante palabras, que comúnmente decimos que constituyen una 'promesa', no debe defraudar aquellas expectativas que es razonable esperar basándose en ella, a menos que..., a menos que...». Ciertas excepciones estándares están permitidas, también se dejan los comienzos a lo enteramente inesperado, y tendrían que ser sopesadas caso por caso las circunstancias de las excepciones particulares.

Al estimar las circunstancias de las excepciones particulares, ¿quién puede decir que no será conveniente referirse implícitamente, en algunas ocasiones, a principios generales como evitar el sufrimiento innecesario y otros similares? Otro tema que hay que observar es que la textura abierta y el carácter implausible de las reglas morales nos permite desafiarlas en casos particulares sin cuestionar la corrección de la regla como cosa de práctica general. Este hecho nos hace dudar de la noción de Toulmin de casos cruciales, porque éste es un modo de decir que no se puede denegar una regla en un caso particular sin cuestionar su validez general.

Insisto: Toulmin habla como si el apelar a reglas aceptadas, bien al describir el caso, bien por referencia explícita, tuviera siempre la misma fuerza (asumiendo que hay una regla, y que no existe conflicto entre reglas). Pero esto no es así. Es verdad que si hubiera una regla reconocida a la que apelar siempre tendría *alguna* fuerza. Hay evidentes fundamentos utilitarios para esto que no es preciso considerar aquí. Pero la fuerza de la apelación varía de un tipo de caso a otro. Consideremos primero la clase de situación en la que no importa cuál de las diferentes reglas alternativas tengamos en la medida en que una regla es conocida y adoptada por todo el mundo, por ejemplo, el código de la carretera. En tales casos la apelación a la regla es fuerte simplemente porque no importa cuál sea la regla en la medida en que todos la conocen y la siguen, y no hay nada que ganar al cambiarla. Consideremos, luego, un caso en el que podemos trazar una diferencia entre lo que son las reglas, pero a la vez es importante que las reglas sean descifrables y que nos adheramos estrictamente a ellas, por ejemplo, las reglas relativas a la propiedad, en las que se acepta que es mejor que la ley esté establecida que esté correctamente establecida⁸. Aquí la referencia para establecer las reglas tendría una fuerza considerable, pero también estaría implicada la cuestión de la justicia de la ley. Deberíamos equilibrar el interés en la seguridad de las transacciones de la propiedad con nuestro interés en una ley justa y, aquí, la apelación a reglas no tendría la misma fuerza que en el caso anterior. Al contrastar estos dos tipos de casos con el tipo de caso que surgiría si un comité de racionamiento pasara por alto necesidades especiales, por ejemplo, promulgara una regla con el efecto de que a las mujeres embarazadas no les fueran proporcionados puntos extra. Aquí no hay dos o más reglas moralmente indiferentes; ni necesidad alguna que concierna a otros intereses que a los de la justicia, y sería probable que muchas personas pensarán que el apelar a tal regla no tiene fuerza moral en absoluto más que aquella que podrían añadir a regañadientes sobre la base de que es una regla. Estas ilustraciones están tomadas de reglas legales (lo he sugerido ya porque es mucho más fácil hacerlo), pero pueden servir para ilustrar el

6 Traducimos «defeasible» y, más adelante, «defeasibility» por implausible e implausibilidad respectivamente.

7 Para la noción de textura abierta («open texture»), véase F. Waismann en «Symposium: Verifiability», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. XIX (1945) 119-150 en 121-124. Para la noción de implausible («defeasibility»), véase Hart, H.L.A.: «The Ascription of Responsibility and Rights», *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S. XLIX (1949) 171-194.

8 Véase Pound, ROSCOE: «A Survey of Social Interest», *Harvard Law Review*, LVII (1943) 1-39 en 20.

punto en que la fuerza lógica de la apelación a la regla varía dependiendo de una diversidad de factores; y parece duro explicar esto a menos que demos crédito a la legitimidad de las consideraciones generales utilitaristas incluso al razonar sobre las acciones individuales. (Esto no significa que las recomendemos como un método práctico para tomar decisiones éticas siempre que tratemos de computar qué acción maximizará el bienestar social, cuya recomendación Toulmin atribuye aparentemente al utilitarismo (pp. 141-142, 161). A pesar de la autoridad de Broad, Mill rechazó esta noción como clave de incomprensiones tan enormes «que la hacían aparecer imposible para cualquier persona franca e inteligente que se detuviera en ellas»⁹).

Una dificultad nueva surge con los tipos de razonamiento (d) y (e). Toulmin habla con vaguedad de la apelación a las consecuencias, la evitación del sufrimiento innecesario, y de cosas semejantes. En este momento todos los moralistas británicos con quienes estoy familiarizado admiten el principio del utilitarismo en alguna forma, incluso los intuicionistas, por ejemplo, Butler, Price y Ross. El principal problema estriba en saber si es el *único* principio implicado en el razonamiento acerca del valor de las prácticas sociales (dejando de lado por el momento el tema de las acciones específicas). Incluso los mismos utilitaristas parecen admitir que no. Bentham tenía su principio de que cada hombre contaba por uno y no más que uno, y Sidgwick admitía ciertas intuiciones racionales, por ejemplo, la de la benevolencia¹⁰. En la medida en que la perspectiva de Toulmin es una forma de utilitarismo, uno esperaría, incluso en un mapa a pequeña escala, alguna discusión de este decisivo problema. En vez de esto, se deja vacío y etiquetado todo el territorio con «la apelación a las consecuencias».

Un punto final y general: dado el respeto debido a Moore, Ayer y Stevenson, ¿no es ridículo tomarlos como ejemplos de filosofía moral tradicional ante su propia cara? Una parte comparativamente pequeña de la filosofía moral tradicional tiene que ver con lo que hoy denominaríamos «análisis», y es fácil encontrar pasajes en escritores más antiguos que establecen el objetivo de la ética filosófica del mismo modo que lo hace Toulmin, esto es, proporcionar una explicación del razonamiento ético¹¹. Más aún, un escritor como Sidgwick no sólo fue totalmente consciente de que esto es lo que se estaba empezando a hacer, sino que él lo hizo de una manera admirable y concienzuda. La ofensa que se hace a la filosofía moral tradicional en este libro con la actitud malinformada es que puede llevarnos a olvidar lo que los viejos moralistas han dicho. ¿Por qué es esto indeseable? Fundamentalmente porque la moral no es como la física: no es una materia de descubrimientos brillantes sino de darse cuenta de cosas evidentes (*obvious things*) y de mantenerlas todas, al mismo tiempo, en un equilibrio razonable. Es tan desastroso para nuestra época romper con la experiencia moral de épocas pasadas como es para un hombre aislarse de la experiencia moral de sus compañeros. Puede ser que las observaciones de Toulmin sobre la filosofía moral tradicional sean sólo un recurso expositivo; pero si esto es así, es un recurso del que podríamos haber sido dispensados ventajosamente.

Traducción: M^a. José GUERRA PALMERO*

9 Véase *Utilitarianism*, cap. II, pars. 22-24; y también *Letters of John Stuart Mill*, ed. Hugh S.R. Elliot (London, 1910), I, 250; II, 96.

10 Véase *The Methods of Ethics*, Bk. III, cap. xiii, sec. 3 (7^a ed., London, 1907).

11 Por ejemplo, Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 1145b 2-7; Butler, *Dissertation II: Of the Nature of Virtue* (observar el primer párrafo y su método general); Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, sec. I (final); Sidgwick, *op. cit.*, I, 12-14, 77-78, 373-374.

* Dirección: Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía. 38071 LA LAGUNA (TENERIFE).