



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Absolutismo moral: análisis de la ética en la obra de G.E.M. Anscombe

Georgina Raventós García-Amorena

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Tesis doctoral

**Absolutismo moral: análisis de la ética en
la obra de G. E. M. Anscombe**

Georgina Raventós García-Amorena

Directora: Dr.^a Maria Margarita Mauri Álvarez

Tutora: Dr.^a Maria Margarita Mauri Álvarez

**Programa de doctorado en Filosofía Contemporánea y Estudios
Clásicos**

Facultad de Filosofía

Enero de 2025

a mi familia

Agradecimientos

En primer lugar, quiero expresar mi profunda gratitud a mi directora de tesis, la Prof.^a Margarita Mauri, quien me ha acompañado en este proceso de investigación con rigor y dedicación. Su excelencia académica se ha reflejado en su revisión exhaustiva, sus exigencias precisas y sus correcciones oportunas. Pero, más allá de lo académico, su calidez humana ha sido inestimable: consolándome en los momentos difíciles y animándome a seguir adelante. Le agradezco especialmente su confianza inquebrantable en que terminaría este trabajo.

A mi hermana Fernanda que, con paciencia infinita, ha dedicado su tiempo a leer, revisar y corregir referencias bibliográficas y otros errores ortotipográficos, a la par que releer una, dos y hasta cinco veces este trabajo de filosofía, disciplina que tanto deplora. Sin su apoyo no hubiese puesto nunca punto final a este trabajo.

También quiero agradecer a los profesores que me han acompañado en mi travesía filosófica. De manera especial, a Santiago Fernández-Burillo, mi profesor de filosofía en Bachillerato, que despertó en mí la pasión por la filosofía; a la Prof.^a Ana Marta González, que aconsejó con seriedad y sabiduría; a la Prof.^a Lourdes Flamarique, que me animó a pensar críticamente y a emprender el desafío del doctorado; y al Prof. emérito Jaime Nubiola, por enviarme siempre con generosidad artículos y libros de *mi autora*, G. E. M. Anscombe. A su manera, cada uno de ellos ha sido una guía esencial en este camino.

A mis amigos, que han sido un pilar fundamental durante este viaje. En especial, a Yuki, María y Amaury, Mariajosé, Carmen, Laura G., Marta X., Anna P., Samuel S., Núria M., y Nati M., y a muchos otros que, aunque no pueda mencionar aquí, me han acompañado en estos cinco años.

Finalmente, y no menos importante, a mi familia: mis abuelos, padres y hermanos. Su respaldo incondicional, su presencia constante, su paciencia y sus risas han hecho posible este trabajo. A ellos les dedico esta tesis.

Resumen

El objetivo de este trabajo es evaluar la viabilidad de una ética secular de absolutos morales y, al mismo tiempo, hacer más accesible y conocida la obra de la filósofa británica G. E. M. Anscombe (1919-2001). La tesis está estructurada en cuatro capítulos:

En el primer capítulo se sitúa su obra en el contexto biográfico y se resaltan los aspectos más vinculados a su filosofía moral, así como la influencia que tuvieron su conversión al catolicismo y su relación con Ludwig Wittgenstein.

En el segundo capítulo se explora el artículo «Modern Moral Philosophy» (1958), donde Anscombe muestra su rechazo por el consecuencialismo, que dificulta la posibilidad de sostener absolutos morales. Esto se debe al cambio de paradigma en la evaluación de las acciones, que deriva su valor de un cálculo subjetivo de los posibles resultados que se busca producir o que podrían seguirse.

En el tercer capítulo se aborda la reconstrucción de la teoría de la acción de Anscombe, y se subraya la importancia del conocimiento práctico y la intencionalidad para describir coherentemente las acciones humanas.

Finalmente, en el cuarto capítulo, se examina la viabilidad de una ética de absolutos morales, pero sin un legislador divino. La alternativa más plausible resulta ser fundamentar esta ética en una concepción teleológica de la naturaleza humana. Además, se remarca que estos absolutos no son arbitrarios, sino que están basados en principios racionales que protegen bienes fundamentales para una vida buena, tanto individual como comunitaria. La racionalidad práctica y las virtudes se presentan como elementos centrales para integrar estos bienes y garantizar una vida plena y coherente.

Palabras clave: absolutos morales, acción intencional, consecuencialismo, dignidad humana, responsabilidad moral

Resum

L'objectiu d'aquest treball és avaluar la viabilitat d'una ètica secular d'absoluts morals i, alhora, fer més accessible i coneguda l'obra de la filòsofa britànica G.E.M. Anscombe (1919-2001). La tesi s'estructura en quatre capítols:

En el primer capítol, se situa la seva obra en el context biogràfic, ressaltant els aspectes més vinculats amb la seva producció moral i subratllant la influència que en van tenir la seva conversió al catolicisme i la seva relació amb Ludwig Wittgenstein.

En el segon capítol, s'explora la crítica d'Anscombe al conseqüencialisme, especialment a l'article «Modern Moral Philosophy» (1958), on rebutja la impossibilitat de sostenir absoluts morals. Això es deu al canvi de paradigma en l'avaluació de les accions, que en fa derivar el seu valor d'un càlcul subjectiu dels possibles resultats que se seguiran o es busca produir.

Al tercer capítol s'aborda la reconstrucció de la teoria de l'acció d'Anscombe, subratllant la importància del coneixement pràctic i de la intencionalitat per descriure les accions humanes de manera coherent.

Finalment, al quart capítol, s'examina la viabilitat d'una ètica d'absoluts morals, però sense un legislador diví. L'alternativa més plausible acaba sent fonamentar aquesta en una concepció teleològica de la naturalesa humana. Se subratlla, a més, que aquests absoluts no són arbitraris, sinó basats en principis racionals que protegeixen béns fonamentals per a la vida bona, tant individual com comunitària. La racionalitat pràctica i les virtuts es presenten com a elements centrals per integrar aquests béns i garantir una vida plena i coherent.

Paraules clau: absoluts morals, acció intencional, conseqüencialisme, dignitat humana, responsabilitat moral

Abstract

The aim of this work is to evaluate the feasibility of a secular ethics of moral absolutes while making the work of British philosopher G. E. M. Anscombe (1919-2001) more accessible. The thesis is structured in four chapters:

In the first chapter, her work is situated in a biographical context, highlighting the aspects most connected to her moral philosophy and emphasizing the influence of her conversion to Catholicism and her relationship with Ludwig Wittgenstein.

In the second chapter, Anscombe's critique of consequentialism is explored, especially in the article "Modern Moral Philosophy" (1958), where she rejects the impossibility of upholding moral absolutes. This is due to a paradigm shift in the evaluation of actions, deriving their value from a subjective calculation of the possible outcomes that might follow or be sought.

The third chapter addresses the reconstruction of Anscombe's theory of action, stressing the importance of practical knowledge and intentionality to coherently describe human actions.

Finally, in the fourth chapter, the viability of an ethics of moral absolutes, but without a divine legislator, is examined. The most plausible alternative ends up being to base it on a teleological conception of human nature. Moreover, it is emphasized that these absolutes are not arbitrary but grounded in rational principles that protect fundamental goods for a good life, both individual and in community. Practical rationality and virtues are presented as central elements to integrate these goods and ensure a full and coherent life.

Keywords: moral absolutes, intentional action, consequentialism, human dignity, moral responsibility

Índice general

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS Y DE LOS ARTÍCULOS DE G. E. M. ANSCOMBE	IV
---	----

INTRODUCCIÓN	VII
--------------------	-----

CAPÍTULO 1. G. E. M. ANSCOMBE: PRESENTACIÓN BIOGRÁFICA Y FILOSÓFICA	13
---	----

1.1. Perfil biográfico	13
------------------------------	----

1.1.1. Infancia y adolescencia (1919-1937)	13
--	----

1.1.2. Formación universitaria (1937-1941).....	14
---	----

1.1.2.1. <i>Mods</i>	15
----------------------------	----

1.1.2.2. «The Justice of the Present War Examined» (1939)	17
---	----

1.1.2.3. <i>Greats</i>	18
------------------------------	----

1.1.2.4. Matrimonio con Peter Geach (1941).....	22
---	----

1.1.2.5. Relación con Wittgenstein (1941-1946).....	24
---	----

1.1.3. Vida académica en Oxford (1946-1979)	27
---	----

1.1.3.1. Debate con C.S. Lewis (1948).....	28
--	----

1.1.3.2. Muerte de Wittgenstein (1951).....	31
---	----

1.1.3.3. Amistad con Philippa Foot	33
--	----

1.1.3.4. El <i>affaire</i> Truman (1956) y la filosofía moral de Oxford	35
---	----

1.1.4. Catedrática en Cambridge (1970-1980).....	39
--	----

1.1.4.1. «Causality and Determination» (1971).....	40
--	----

1.1.4.2. «Contraception and Chastity» (1972)	41
--	----

1.1.4.3. «The First Person» (1975).....	42
---	----

1.1.4.4. Collected Philosophical Papers (1981)	43
--	----

1.1.5. Reconocimiento y últimos años (1986-2001).....	44
---	----

1.2. Contexto filosófico: Raíces de la crítica de Anscombe	46
--	----

1.2.1. Edad de oro de la filosofía oxoniense.....	46
---	----

1.2.2. Raíces de la filosofía moral del siglo XX.....	50
---	----

CAPÍTULO 2. LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA MORAL MODERNA	54
---	----

2.1. Estudio preliminar de «Modern Moral Philosophy»	54
--	----

2.1.1. Consideraciones generales acerca de la producción moral de Anscombe.....	54
---	----

2.1.2. Gestación y recepción de «MMP»	57
2.2. «Modern Moral Philosophy».....	61
2.2.1. El <i>statu quo</i> de la ética.....	63
2.2.1.1. Genealogía de la filosofía moral moderna.....	63
2.2.1.2. El consecuencialismo	67
2.2.2. Análisis y estudio del término <i>moral</i>	72
2.2.2.1. Rechazo al sentido enfático de <i>deber moral</i>	72
2.2.2.2. La descripción de acciones.....	74
2.2.2.2.1. La obligación como práctica lingüística	79
2.2.2.2.2. Deseo y acción	82
2.2.3. Conclusiones de la crítica.....	84
CAPÍTULO 3. EL ESTUDIO DE LA ACCIÓN HUMANA	90
3.1. Análisis preliminar	90
3.1.1. Antecedentes modernos de la teoría de la acción	91
3.1.2. El enfoque analítico y las explicaciones causalistas de la acción	92
3.1.3. Desafíos en el estudio de la acción humana.....	94
3.2. La teoría anscombeana de la acción	97
3.2.1. Delimitación del conjunto de acciones intencionales.....	100
3.2.1.1. Sentido especial de «¿por qué?»	101
3.2.1.2. Conocimiento no observacional	105
3.2.1.3. Lo involuntario: movimientos y acciones.....	108
3.2.1.4. Causas, motivos y razones	111
3.2.1.5. Resumen de las conclusiones alcanzadas y problema de la voluntariedad	112
3.2.2. La acción intencional	114
3.2.2.1. <i>Intencional</i> no es una característica adicional de las acciones	114
3.2.2.2. La acción intencional, intenciones al actuar, intenciones para el futuro.....	116
3.2.2.3. Forma de descripción de las acciones	119
3.2.2.4. Intencionalidad e inteligibilidad en la acción	124
3.2.2.5. Voluntario e intencional (consecuencias intencionadas y previstas)	126
3.2.2.6. Conclusiones de la acción intencional	128
3.2.3. El conocimiento de la acción	129
3.2.3.1. «I do what happens».....	131
3.2.3.2. Juicio y ejecución	135
3.2.3.3. Silogismo práctico	138
3.2.3.3.1. La inferencia práctica	138

3.2.3.3.2. Deseo y creencia.....	143
3.2.3.3.3. Orden formal	147
3.2.3.4. Conocimiento práctico	151
3.2.3.4.1. El error en la ejecución	153
3.2.3.4.2. Verdad y validez prácticas	154
3.2.3.5. Conclusiones del conocimiento de la acción	154
CAPÍTULO 4. UNA ÉTICA DE ABSOLUTOS MORALES	156
4.1. Reconstrucción del proyecto anscombeano.....	157
4.1.1. Querer-conocimiento-acción.....	157
4.1.1.1. Bueno y malo	159
4.1.1.2. Descripciones de las acciones	163
4.1.1.3. Omisiones.....	168
4.1.1.4. Principio del doble efecto	169
4.1.2. Naturaleza de las acciones	173
4.1.2.1. Acciones intrínsecamente injustas	174
4.1.3. Absolutos morales	176
4.2. Una ética de absolutos morales sin contexto teológico	181
4.2.1. El <i>logos</i> de la prohibición	182
4.2.2. Rol de los absolutos morales en la formación moral de las personas	186
4.2.3. Una ética de la virtud.....	191
4.2.4. La teleología inherente a la naturaleza humana.....	199
4.2.4.1. La trascendencia del bien	199
4.2.4.2. La verdad práctica	202
4.2.4.3. Dignidad humana y acciones intrínsecamente injustas.....	207
CONCLUSIONES	212
BIBLIOGRAFÍA.....	215

Abreviaturas de las obras y de los artículos de G. E. M. Anscombe

AIDE	«Action, Intention and “Double Effect”», en <i>GG1</i> .
AM	«Authority in Morals», en <i>CP3</i> .
APSM	«Analytical Philosophy and the Spirituality of Man», en <i>GG1</i> .
BF	«On Brute Facts», en <i>CP3</i> .
CA	«The Causation of Action», en <i>GG1</i> .
CC	«Contraception and Chastity», en <i>GG2</i> .
CD	«Causality and Determination», en <i>CP2</i> .
CNM	«The Controversy over a New Morality», en <i>GG1</i> .
CP1	<i>Collected Philosophical Papers, Vol. 1: From Parmenides to Wittgenstein</i> (Blackwell, 1981).
CP2	<i>Collected Philosophical Papers, Vol. 2: Metaphysics and the Philosophy of Mind</i> (Blackwell, 1981).
CP3	<i>Collected Philosophical Papers, Vol. 3: Ethics, Religion and Politics</i> (Blackwell, 1981).
EM	«Events in the Mind», en <i>CP2</i> .
FP	«The First Person», en <i>CP2</i> .
GB	«Good and Bad Human Action», en <i>GG1</i> .
GG1	<i>Human Life, Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe</i> , editado por Luke Gormally y Mary Geach (Imprint Academic, 2005).
GG2	<i>Faith in a Hard Ground: Essays by G. E. M. Anscombe</i> , editado por Luke Gormally y Mary Geach (Imprint Academic, 2008).
GG3	<i>From Plato to Wittgenstein: Essays by G. E. M. Anscombe</i> , editado por Luke Gormally y Mary Geach (Imprint Academic, 2011).

GW	«“Glanville Williams” The Sanctity of Life and the Criminal Law: A Review», en <i>GG1</i> .
HV	«On Humanae Vitae», en <i>GG2</i> .
I	<i>Intention</i> , 2. ^a edición (Blackwell, 1963 y Harvard University Press, 2000— idénticas en formato).
IS	«The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature», en <i>CP2</i> .
IWT	<i>An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus</i> (Hutchinson, 1959).
JPW	«The Justice of the Present War Examined», en <i>CP3</i> .
M	«Morality», en <i>GG2</i> .
METC	«The Moral Environment of the Child», en <i>GG2</i> .
MME	«Murder and the Morality of Euthanasia», en <i>GG1</i> .
MMP	«Modern Moral Philosophy», en <i>CP3</i> y <i>GG1</i> .
MOC	«Must One Obey One’s Conscience?», en <i>GG1</i> .
OMPCY	«Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth?», en <i>GG1</i> .
P	«Pretending», en <i>CP2</i> .
PI	«Practical Inference», en <i>GG1</i> .
PJ	«On Promising and Its Justice, and Whether It Need Be Respected in Foro Interno», en <i>CP3</i> .
PPDM	«Prolegomenon to a Pursuit of the Definition of Murder», en <i>GG1</i> .
PT	«Practical Truth», en <i>GG1</i> .
QLI	«The Question of Linguistic Idealism», en <i>CP1</i> .
RNS	«A Reply to Mr C. S. Lewis That ‘Naturalism’ Is Self-Refuting», en <i>CP2</i> .
RRP	«Rules, Rights and Promises», en <i>CP3</i> .
SO	«Sins of omission: The Non-treatment of Controls in Clinical Trials», en <i>GG1</i> .

SS	«The Subjectivity of Sensation», en <i>CP2</i> .
TAA	«Thought and Action in Aristotle: What Is “Practical Truth”?», en <i>CP1</i> .
TD	«Mr Truman’s Degree», en <i>CP3</i> .
TKEA	«The Two Kinds of Error in Action», en <i>CP3</i> .
TOCAAP	«Twenty Opinions Common among Anglo-American Philosophers», en <i>GG2</i> .
UD	«Under a Description», en <i>CP2</i> .
WM	«War and Murder», en <i>CP3</i> .
YCSC	«You Can Have Sex without Children: Christianity and the New Offer», en <i>CP3</i> .

En esta tesis, se han seguido las siguientes pautas para las citas y referencias:

1. Citas de Anscombe: Dado que no se dispone de una traducción al español, se ha citado a la autora en el inglés original.
2. Abreviaturas:
 - Las obras se han citado utilizando las iniciales del artículo o libro correspondiente, siguiendo la propuesta de *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, ed. por Matthew Levering y Marcus Plested (Oxford University Press, 2021). Se han creado abreviaturas para las obras no incluidas en dicho listado.
 - Cuando una obra ya ha sido citada previamente, se utiliza únicamente la abreviatura del título junto con la sección y página correspondientes.
 - Las abreviaturas de libros aparecen en cursiva, mientras que las de artículos figuran entrecomilladas. En ambos casos se omite el nombre de la autora.

Introducción

Elizabeth Anscombe es una de las figuras más importantes de la filosofía anglosajona del siglo XX, con un legado extenso y profundo. Además de desempeñarse como traductora y albacea literaria de Ludwig Wittgenstein, participó activamente en los debates políticos y éticos de su tiempo. Su obra, que abarca varias décadas y distintas áreas de la filosofía, contribuyó a renovar el interés contemporáneo por la noción aristotélica de *virtud*. En particular, su artículo «Modern Moral Philosophy»¹ marcó un punto de inflexión al desafiar el consecuencialismo ético imperante, inaugurando nuevas líneas de investigación en filosofía moral. Asimismo, su monografía *Intention*² se ha convertido en un clásico de la filosofía de la acción siendo, en apenas noventa páginas, «an extraordinary rich text, covering a host of issues».³ Sin embargo, y como Jennifer A. Frey afirma:

while Anscombe's influence is undeniably wide, it has not obviously been deep. Surveying the landscape of contemporary ethical theory, one searches in vain to find a dominant strand of it that is even alive to the central problems she highlights in her essay, let alone explicitly working to resolve them.⁴

Esta observación resalta el poco calado de Anscombe en la filosofía contemporánea, a pesar de su impacto inicial. Esta situación se agrava aún más en el ámbito hispanohablante, donde la obra de Anscombe sigue siendo en gran medida desconocida.⁵ La limitada recepción de su pensamiento se

¹ G. E. M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», en *Ethics, Religion and Politics. The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*. vol. 3 (Basil Blackwell, 1981), 26-42.

² G. E. M. Anscombe, *Intention*, 2.^a ed. (Harvard University Press, 2000).

³ Roger Teichmann, «Anscombe», en *A Companion to the Philosophy of Action*, ed. por Timothy O'Connor y Constantine Sandis (Wiley-Blackwell, 2013), 606-612.

⁴ Jennifer A. Frey, «Revisiting Modern Moral Philosophy», *Royal Institute of Philosophy*, 87 (2020): 61, doi:10.1017/S1358246119000262.

⁵ Jaime Nubiola, «Elizabeth Anscombe (1919-2001)», *Teorema* vol. 20, n.º 1-2 (2001): 175. <https://www.jstor.org/stable/43046441>.

debe, por un lado, a la escasez de traducciones al español:⁶ hasta la fecha solo se han traducido nueve de sus escritos.⁷ Por otro, a la amplitud y complejidad de los temas que aborda, que abarcan desde la causalidad y el determinismo hasta cuestiones éticas y de filosofía de la psicología.⁸ A esto se suma el desafío adicional que plantea el contexto intelectual en el que fueron concebidos sus textos, especialmente para los lectores que se han formado fuera del entorno filosófico británico.

El presente trabajo busca abordar la carencia de difusión y conocimiento de la obra de la filósofa británica, particularmente en el ámbito hispanohablante. Por eso, se enfoca en la contribución de Anscombe a la ética y explora uno de los problemas centrales que plantea en «MMP»: la viabilidad de una ética secular de absolutos morales. Esta cuestión cobra especial relevancia en un mundo plural, hiperconectado y en constante transformación, donde el consecuencialismo se muestra insuficiente para enfrentar los desafíos éticos contemporáneos. En cambio, una ética de absolutos morales ofrece un marco universal para orientar las decisiones, proporcionando claridad y dirección sin eliminar la autonomía de la elección.

En este sentido, resulta imprescindible analizar la posibilidad de fundamentar una ética de absolutos morales sin recurrir a la figura de un legislador divino. Este interrogante sobre la viabilidad de una ética de estas características no solo cuestiona la primacía del consecuencialismo en el

⁶ A grandes rasgos, el trabajo de Anscombe incluye tres monografías, (*Intention*; G. E. M. Anscombe y Peter Geach, *Three Philosophers* [Basil Blackwell, 1961]; Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*) seis traducciones, numerosas cartas y casi dos centenares de *papers*, algunos de los cuales han sido recientemente publicados. De estos, solo nueve artículos han sido traducidos al español. Además, su comprensión requiere de cierta familiaridad con el contexto en el que fue concebida, algo que puede ser más accesible para un lector británico con formación filosófica que para quienes se han formado en otras tradiciones.

⁷ Se está haciendo referencia a: G. E. M. Anscombe, *Intención* (Ediciones Paidós, 1991); a G. E. M. Anscombe, *La Filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, ed. por Jaime Nubiola y José María Torralba (EUNSA, 2005) que incluye algunas de las lecciones impartidas por Anscombe en la Universidad de Navarra, así como «Modern Moral Philosophy», la obra que contribuyó a modificar el rumbo de la filosofía moral contemporánea.

⁸ La mayor parte de su obra está recogida en los tres volúmenes de los *Collected Philosophical Papers*: G. E. M. Anscombe, *From Parmenides to Wittgenstein*, vol. 1 (Blackwell, 1981); G. E. M. Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, vol. 2 (Blackwell, 1981); G. E. M. Anscombe, *Ethics, Religion and Politics*, vol. 3 (Blackwell, 1981). Estos se publicaron en 1981, veinte años antes del fallecimiento de Anscombe, y recogen algunos ensayos escritos entre 1947 y 1979. Por ese motivo, desde el año 2005, Luke Gormally y Mary Geach han archivado, seleccionado y editado otros textos de Anscombe —clases universitarias, conferencias dictadas a un público no especializado, etc.— que han aparecido bajo los títulos de G. E. M. Anscombe, *Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe*, ed. por Mary Geach y Luke Gormally (Imprint Academic, 2005); G. E. M. Anscombe, *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*, ed. por Mary Geach y Luke Gormally (Imprint Academic, 2008); G. E. M. Anscombe, *From Plato to Wittgenstein. Essays by G.E.M. Anscombe*, ed. por Mary Geach y Luke Gormally, (Imprint Academic, 2011); G. E. M. Anscombe, *Logic, Truth and Meaning. Writings by G.E.M. Anscombe*, ed. por Mary Geach y Luke Gormally (Imprint Academic, 2015).

pensamiento ético contemporáneo, sino que abre también nuevas perspectivas para desarrollar una ética coherente con las exigencias del mundo actual.

El objetivo principal de esta tesis, por tanto, es evaluar la viabilidad de una ética de absolutos morales tomando como punto de partida la obra de Anscombe. Para ello, se proponen tres líneas principales de análisis:

1. La crítica que Anscombe dirige al consecuencialismo en «MMP»;
2. los elementos clave de su filosofía de la psicología y teoría de la acción, esenciales para su propuesta ética;
3. la posibilidad de desarrollar una ética de absolutos morales que prescinda de cálculos consecuencialistas.

El enfoque metodológico de este trabajo es analítico-conceptual, puesto que se persigue examinar una propuesta coherente con los presupuestos anscombeanos; parte de la tesis se destina a reconstruir el pensamiento de la filósofa británica. En este sentido, se destina un esfuerzo considerable a construir, poner orden y conectar cuestiones que la filósofa escribe en distintas etapas de su vida profesional. Se presta especial atención a los fundamentos de su teoría de la acción y su relación con la filosofía de la psicología, ya que, a juicio de Anscombe, ambos aspectos son cruciales para evitar el discurso consecuencialista.

La tesis se estructura en cuatro capítulos en los que se ofrece un recorrido integral por el pensamiento anscombeano para articular las ideas clave que servirán de marco para evaluar la viabilidad de una ética secular de absolutos morales.

El primer capítulo introduce el contexto biográfico e intelectual de Elizabeth Anscombe, y destaca los acontecimientos que moldearon su crítica a la filosofía moral dominante de su tiempo, para la que acuñó el término *consecuencialismo*. La vida de Anscombe resulta particularmente interesante para quienes conocen el panorama filosófico británico del siglo XX, pues fue una figura disruptiva. Ejemplo de ello son su conversión al catolicismo a una edad temprana, su relación profesional con Wittgenstein y su matrimonio con el filósofo Peter Geach.

Aunque mayoritariamente expositivo, este capítulo resalta un eje transversal en la obra de Anscombe: su convicción de que las posturas sostenidas por la Iglesia católica son verdades que

pueden justificarse «on purely philosophical terms»,⁹ es decir, sin recurrir a argumentos teológicos. Muchos de sus ensayos buscan exponer dichas razones con gran rigor filosófico,¹⁰ sentando las bases para el desarrollo de una ética independiente de cualquier marco teológico.

El segundo capítulo atiende a la crítica de Anscombe a la *filosofía moral moderna*, una crítica que no se halla reunida en un único texto, sino dispersa en un total de veintidós artículos escritos en distintas etapas a lo largo de su vida, siendo «MMP» el más representativo. En este capítulo se presentan de manera esquemática los principales argumentos de esta crítica, en la que Anscombe subraya la necesidad de suspender temporalmente la actividad en filosofía moral. Según la autora, la confusión conceptual imperante dificulta el reconocimiento de los absolutos morales, lo que hace imprescindible un replanteamiento profundo del campo de la ética.

El tercer capítulo examina la teoría de la acción de Anscombe y su conexión con la racionalidad práctica. La filósofa sostiene que el análisis de la acción humana y la filosofía de la psicología proporcionan una base sólida para desarrollar una ética filosófica coherente. Anscombe defiende que las descripciones del obrar humano deben fundamentarse en criterios objetivos, y define como *no observacional* el conocimiento acerca de la propia acción. En esta línea, se recupera la noción de «conocimiento práctico», entendido como un saber en primera persona, a la par que se subraya la dimensión moral de toda acción humana. De este modo, se ofrece una reconstrucción del proyecto moral anscombeano.

El último capítulo integra los elementos de la crítica al consecuencialismo y la teoría de la acción para analizar la posibilidad de una ética de absolutos morales, alineada con las directrices planteadas en «MMP». La discusión se centra en cómo justificar la incondicionalidad de estas prohibiciones sin apelar a un legislador divino, es decir, sin recurrir a una autoridad trascendente. Para abordar este análisis se explora la atribución de bondad o maldad de las acciones, así como su descripción en términos de virtudes y vicios. Asimismo, se reflexiona sobre cómo los absolutos morales no solo

⁹ G. E. M. Anscombe, «Twenty Opinions Common among Anglo-American Philosophers», en *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*, ed. por Luke Gormally y Mary Geach (Imprint Academic, 2008), 68.

¹⁰ Cora Diamond, «ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret», en *Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, vol. 1, ed. por Stuart Brown (Thoemmes Continuum, 2005), 29.

orientan la acción, sino que también juegan un papel esencial en la formación del carácter, proporcionando un marco estable y coherente que guía la toma de decisiones.

En el transcurso de esta investigación se han presentado diversas dificultades, algunas de carácter metodológico. La obra de Anscombe plantea retos de acceso, no solo por la amplitud de los temas que trata, sino también por su estilo directo,¹¹ riguroso y sin concesiones. La filósofa británica prescinde de introducciones extensas, presentaciones generales y recapitulaciones,¹² lo que puede generar la percepción de falta de unidad y sistematicidad en su pensamiento. Además, en sus textos recurre con frecuencia a los clásicos y emplea sus propias traducciones¹³ para cuestionar, matizar o rescatar ciertos planteamientos, introduciéndolos de nuevo en el debate contemporáneo.

Esta diversidad temática puede dar la impresión equivocada de que los temas tratados por Anscombe no guardan conexión alguna entre sí. Sin embargo, es innegable que su trabajo no solo trata problemas específicos de su interés, sino que también revela una cosmovisión. Como Rachael Wiseman indica: «over her long career, Anscombe methodically describes, with great care and attention, in different but overlapping contexts, the ‘look of human life containing rules’».¹⁴ Este enfoque se evidencia en su hábito de retomar cuestiones previamente tratadas, a las que vuelve para clarificar la respuesta o ensayar una nueva solución, hábito que se ha buscado poner de manifiesto en este trabajo.

La presente tesis no pretende ser una exposición exhaustiva del pensamiento de Anscombe. Su objetivo principal es proponer y evaluar la viabilidad de una ética de absolutos morales tomando

¹¹ En un artículo reciente, se ha sintetizado el modo de proceder de Anscombe y se han señalado algunos pasos que habitualmente sigue en lo que podría calificarse como método: Se comienza señalando los temas a tratar, formulados como preguntas sobre la definición: «qué significa *X*», «cómo se entiende y se puede hablar de *X*», etc. A continuación, se evalúan las distintas respuestas y se constata la imposibilidad de definir o analizar correctamente *X*. Anscombe acude entonces al lenguaje ordinario, buscando una posible solución. El resultado no es exactamente una definición de concepto, aunque sí tiene consecuencias: *X* deja de ser algo misterioso y el concepto se deshinchaba de cierta carga filosófico-ideológica, al tiempo que se iluminan posibles soluciones al interrogante (en Ulf Hlobil y Katharina Nieswandt, «On Anscombe’s Philosophical Method», en *The Life and Philosophy of Elizabeth Anscombe*, ed. por John Haldane [Imprint Academic, 2019], 42-61).

¹² John M. Dolan, «G. E. M. Anscombe: Living the Truth», en *First Things*, mayo (2001). <https://www.firstthings.com/article/2001/05/g-e-m-anscombe-living-the-truth>.

¹³ En la mayor parte de las ocasiones, Anscombe comenta directamente el texto sin facilitar una copia del párrafo o epígrafe sobre el que trabaja, lo que obliga al lector a agenciárselo. Es el caso, por ejemplo, del artículo «Practical Truth» donde la discusión discurre en torno a la concepción aristotélica de *verdad práctica* (G. E. M. Anscombe, «Practical Truth», en *GG1*, 149-58).

¹⁴ Rachael Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe’s Intention* (Routledge, 2016), 1-2.

como base su obra. Para ello, no solo reconstruye y ordena aspectos clave del pensamiento de la filósofa, sino que también busca desarrollar una propuesta coherente con sus presupuestos. En definitiva, esta tesis no se limita a exponer el pensamiento de Anscombe, sino que busca contribuir al debate ético actual mostrando cómo una ética de absolutos morales puede encajar en un marco secular contemporáneo y responder a los desafíos de nuestro tiempo.

Capítulo 1. G. E. M. Anscombe: Presentación biográfica y filosófica

1.1. PERFIL BIOGRÁFICO

1.1.1. *Infancia y adolescencia (1919-1937)*

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe nació el 18 de marzo de 1919 en Limerick, Irlanda. Fue la menor de los tres hijos de Allen Wells Anscombe y Gertrude Elizabeth, ambos profesores. Poco después de su nacimiento, la familia se trasladó a Inglaterra.¹⁵ Durante su infancia, la religión no fue un factor importante, ya que su padre era ateo y su madre, aunque anglicana, no practicaba. Sin embargo, a raíz de unas lecturas realizadas entre los doce y los quince años, Elizabeth descubrió el catolicismo, lo que provocó una fuerte oposición por parte de sus padres que le hizo posponer su formación doctrinal hasta alcanzar la mayoría de edad.¹⁶

En su adolescencia, Anscombe también hizo sus primeras incursiones en la filosofía «without even realizing it was philosophy».¹⁷ Como resultado de su conversión al catolicismo, leyó *Natural Theology*¹⁸ del jesuita Bernard Boedder, una obra de teodicea que despertó su interés por la doctrina de la *scientia media* y la causalidad. Con respecto a la primera cuestión planteada en la obra, que se

¹⁵ Aunque los Anscombe eran de origen inglés, el destacamento militar al que pertenecía Allen Wells había sido destinado a Limerick a raíz de la guerra de Independencia Irlandesa (1919-1921). La familia le acompañó en su emplazamiento. Al terminar el conflicto la familia regresó a Londres. (John Haldane, «ACPQ Special Issue on Elizabeth Anscombe: Editor's Introduction», *American Catholic Philosophical Quarterly* 90, n.º 2, (2016): 172, doi: 10.5840/acpq201690283; Jenny Teichman, «Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe 1919-2001», en *Proceedings of the British Academy, Biographical Memoirs of Fellows* 115, ed. por F. M. L. Thompson [Oxford University Press, 2002], 31).

¹⁶ En la introducción de *Faith in a Hard Ground*, se relata una anécdota relacionada con ese rechazo a la conversión de Anscombe: «when her parents, in a vain attempt to keep her from becoming a Catholic, had sent her to an Anglican ecclesiastic to discuss the matter, this reverend gentleman had said to her that he believed the sacrament [Eucharist] to be the body of Christ. 'Is it bread?', she said toughly, and he had to admit he thought it was, thus showing that there was a real difference between his belief and the Catholic teaching which she had learned to hold. He wrote to her parents advising them to let her join the Church, as he had never encountered anyone so convinced of the Roman Catholic 'version' of this doctrine» (en *GG2*, 18).

¹⁷ Introducción a *CP2*, VIII.

¹⁸ Bernard Boedder, *Natural theology* (Benziger, 1891), <https://archive.org/details/naturaltheology00boeduoft/mode/2up>.

refiere al conocimiento divino de lo que habría pasado si lo ocurrido hubiese sido diferente, Anscombe encontraba grandes dificultades para aceptar esa creencia, ya que consideraba que el objeto de dicho conocimiento no existía.¹⁹ En cuanto a la causalidad, descubrió que el razonamiento de Boedder para justificar la existencia de una Causa Primera era falaz, al incurrir en una petición de principio cuando afirmaba que todo debe tener una causa. Durante los años previos al inicio de sus estudios universitarios, Anscombe intentó resolver el problema, mejorando en cada versión, pero sin conseguir desprenderse de ese error.²⁰

Otra lectura que también despertó su interés por la filosofía fue *The Nature of Belief*²¹ de Martin D’Arcy, que la introdujo en el problema de la percepción. En sus propias palabras:

[f]or years I would spend time, in cafés, for example, staring at objects saying to myself ‘I see a packet. But what do I really see? How can I say that I see here anything more than a yellow expanse?’²²

Esas reflexiones la ocuparían durante sus años universitarios y marcarían el rumbo de una parte de sus intereses como filósofa profesional.

Elizabeth se educó en Sydenham High School for Girls, una escuela independiente situada en el sur de Londres, hasta su acceso a la universidad.

1.1.2. *Formación universitaria (1937-1941)*

En 1937 Anscombe fue admitida en St. Hugh’s College (Oxford) para iniciar sus estudios de *Litterae Humaniores* (*Lit.Hum.*). Este programa de cuatro años estaba dividido en dos periodos, *Classical Honour Moderations* (*Mods*) y *Final Honour School* (*Greats*), e incluían estudios de Latín,

¹⁹ Como ella misma relata, «I found I could not believe this doctrine: it appeared to me that there was not, quite generally, any such thing [...] as what someone would have done if...» (en introducción a *CP2*, VII).

²⁰ Luke Gormally, «GEM Anscombe (1919-2001)», en *Encyclopedia of Catholic Social Thought, Social Science and Social Policy, volume 3*, ed. por Michael L. Coulters, Richard S. Myers y Joseph A. Varacalli (Scarecrow Press, 2012), <https://www.bioethics.org.uk/media/btfaajkw/lggemanscombe.pdf>; Teichman, «Gertrude Elizabeth Margaret...», 39.

²¹ Martin Cyril D’Arcy, *The Nature of Belief* (Sheed & Ward, 1931).

²² Introduccción a *CP2*, VIII.

Griego, Historia Antigua y Filosofía. Al final de cada etapa los estudiantes debían examinarse mediante la realización de ensayos y exámenes orales, conocidos como *Viva*.

La primera parte, los *Mods*, servía como preparación para la segunda. Durante ese periodo se profundizaba en el aprendizaje del Latín y el Griego con el objetivo de leer y traducir textos antiguos con fluidez.²³ Después de cinco trimestres, los estudiantes se examinaban de lo aprendido en los *Honour Moderations*, requisito previo para poder empezar la segunda parte del programa.

A mediados del segundo año y tras los exámenes de *Mods*, comenzaba *Greats*, que abarcaba un total de siete trimestres. Esta parte comprendía el estudio de la historia de Grecia y Roma hasta aproximadamente el siglo II d.C., así como estudios de Filosofía basados en la *República* de Platón y en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, pero prestando atención también a la filosofía moderna.²⁴

El estilo de enseñanza era muy tradicional, organizado en torno a tutorías semanales complementadas con lecciones magistrales. Los alumnos debían presentar semanalmente escritos que eran leídos en una tutoría individual.

1.1.2.1. *Mods*

Desde su ingreso a la universidad, Anscombe quiso recibir formación católica y la comunidad de frailes dominicos instalada en Blackfriars, en el céntrico barrio de St. Giles (Oxford) y muy cerca de su *college*,²⁵ resultó ser el lugar idóneo para ello. Fue el dominico Richard Kehoe quien le impartió instrucción religiosa hasta su admisión en la Iglesia católica el 27 de abril de 1938.²⁶ Durante la procesión de Corpus Christi en junio, Anscombe conoció a Peter Geach, estudiante de *Greats* en

²³ Las estudiantes estaban peor preparadas que sus compañeros masculinos, quienes habían empezado a aprender las lenguas desde bien temprano. Como recuerda la filósofa Mary Midgley, coetánea de Anscombe: «[a]ll this time, of course, we were supposed to be doing some academic work, and we actually did a lot of it. Iris [Murdoch] and I plunged at once into a desperate race to catch up with our male contemporaries, attacking a syllabus in Classics that had been evolved during several centuries for public-school boys who had —rather bizarrely— spent their whole early life in learning Latin and Greek» (en Mary Midgley, *The Owl of Minerva. A Memoir* [Routledge, 2005], 94).

²⁴ José M. Torralba, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, EUNSA, 2005, 23.

²⁵ La Orden de Predicadores está en Oxford desde 1221. Su carisma se fundamenta en el estudio y la predicación, unidos a la pobreza mendicante. Habitan en Blackfriars; esta casa alberga, entre otras, el Blackfriars Hall, que no es un *college*, sino una Sala Privada Permanente. Esto significa que, aunque es una institución educativa dentro de la Universidad de Oxford, no está gobernada ni es propiedad de la universidad sino, en este caso, de los dominicos.

²⁶ David Albert Jones, «Portrait of a Catholic Philosopher», *The Pastoral Review* 2, n.º 3 (2006): 51-55, <https://research.stmarys.ac.uk/id/eprint/3671/>.

Balliol College y también católico converso.²⁷ Se comprometieron poco después, una vez que Geach se hubo asegurado de que ella era «reliably Catholic».²⁸ Sin embargo, decidieron esperar a que Anscombe completara sus estudios antes de casarse.

Durante sus años universitarios y en sus conversaciones con Kehoe, Anscombe profundizó también en sus inquietudes filosóficas. Kehoe «obviously amused»²⁹ le explicó que la doctrina de la *scientia media* había sido objeto de controversias entre los teólogos dominicos y jesuitas desde finales del siglo XVI hasta finales del XVII y que estas disputas terminaron con libertad de cátedra, por lo que no era necesario profesar esa enseñanza como católico. Con respecto a la causalidad, Anscombe se aventuró a leer a David Hume y a Tomás de Aquino. A lo largo de toda su carrera profesional, la filósofa volvería una y otra vez a esas lecturas iniciales y sus reflexiones culminarían en la lección inaugural «Causality and Determination» pronunciada en la Universidad de Cambridge en 1971.³⁰

Otro de los problemas que la ocupó fue el fenomenalismo. Anscombe aborrecía esa teoría y era consciente de que señalar sus aspectos problemáticos no la invalidaba. No obstante, siguió ensayando varias críticas al mismo, todas ellas sin éxito, pues siempre se sintió «trapped by it».³¹

En cuanto a los estudios, Elizabeth había recibido de su madre una sólida formación tanto en latín como en griego, por lo que no encontró grandes dificultades en esa primera parte de *Lit. Hum.* En marzo de 1939, tras cinco trimestres, se examinó de los *Mods*, recibiendo la segunda calificación más alta del grupo.

²⁷ La recepción de Geach había tenido lugar poco antes, el 31 de mayo. Su formación católica también había estado a cargo de Richard Kehoe (Anthony Kenny, «Peter Thomas Geach 1916-2013», en *Biographical Memoirs of Fellows of the British Academy*, vol. 14 [Oxford University Press, 2015], 186).

²⁸ Dolan, «G.E.M. Anscombe: Living the Truth».

²⁹ Introducción a *CP2*, VII.

³⁰ G. E. M. Anscombe, «Causality and Determination», en *CP2*, 133-147. Aunque ya había tratado previamente el tema en *Intention* y en otros ensayos como, por ejemplo, en G. E. M. Anscombe, «Causality and Extensionality», en *CP2*, 173-179.

³¹ Introducción a *CP2*, VIII.

1.1.2.2. «The Justice of the Present War Examined» (1939)

Durante la década de 1930, la tensión en el continente europeo había ido en aumento, culminando con la invasión alemana de Polonia el 1 de septiembre de 1939. Aquello acrecentó la presión sobre Gran Bretaña y Francia que, poco después, declararon la guerra al Tercer Reich.

Anscombe —que seguía con interés la actualidad política— adoptó una postura crítica hacia su propio gobierno. En diciembre de 1939, durante su segundo trimestre de *Greats*, se unió a la PAX Society, un foro de discusión abierta donde se exploraba la dimensión moral de la guerra.³² Fruto de aquellos encuentros fue un controvertido panfleto titulado «The Justice of the Present War Examined: A Catholic View»,³³ escrito junto a su compañero Norman Daniel. En el artículo se examinaban las siete condiciones necesarias para considerar una guerra como *justa*, insistiendo en que el incumplimiento de cualquiera de aquellas condiciones hacía moralmente inaceptable la intervención militar.

Anscombe comenzaba el texto enfatizando el deber personal de cada uno de reflexionar sobre la justicia de la acción bélica que se iba a emprender. Desde su perspectiva, el gobierno británico perseguía un objetivo demasiado ambicioso: la capitulación *incondicional* de Alemania. Esto se veía exacerbado por la ambigüedad con que los comunicados oficiales habían señalado los límites de la participación en la contienda. Según Anscombe, esta ambigüedad encubría la intención del gobierno de atacar a la población civil alemana en el caso de que el enemigo lo hiciera primero.

Siguiendo un razonamiento tomista, Anscombe argumentaba que la matanza indiscriminada de civiles es injustificable, porque siempre es un acto de asesinato. Precisamente por ello sostenía que el conflicto podía resultar en algo mucho peor que el bien que se intentaba producir. Además de la destrucción de bienes civiles y el asesinato de ciudadanos, Anscombe temía que la rendición de Alemania pudiera desencadenar una repetición del Tratado de Versalles, que ella consideraba injusto y que podría llevar eventualmente a una tercera Guerra mundial.

³² John Berkman, «The Influence of Victor White and the Blackfriars Dominicans on a Young Elizabeth Anscombe: An Essay Accompanying the Republication of G.E.M. Anscombe's 'I Am Sadly Theoretical: It Is the Effect of Being at Oxford' (1938)», *New Blackfriars* 102, n.º 1101 (2021): 706-727, doi: 10.1111/nbfr.12693.

³³ En CP3 Anscombe solo recoge la parte del panfleto escrita por ella misma, sin el subtítulo (G. E. M. Anscombe, «The Justice of the Present War Examined», en CP3, 72-81).

En resumen, para Anscombe la situación era clara: «we are fighting against an unjust cause, indeed; but nor for a just one»,³⁴ lo que implicaba tratar de solucionar un mal cometiendo otra injusticia.

La publicación del panfleto causó cierto revuelo por el subtítulo que lo acompañaba. El obispo de Birmingham advirtió a Anscombe y a Daniel que únicamente los documentos con el *imprimatur*³⁵ eclesiástico podían recibir la denominación *perspectiva católica*. El mitrado no les concedió dicha licencia y el artículo fue retirado. No obstante, el interés de la filósofa por los asuntos contemporáneos perduró a lo largo de su vida.

1.1.2.3. *Greats*

En abril de 1939 Anscombe comenzó los *Greats*.³⁶ Esta segunda parte de *Lit. Hum.* comprendía, por un lado, la Historia Antigua de Grecia y Roma y, por otro, la Filosofía desde sus inicios griegos hasta la Modernidad, con especial atención al estudio de la Lógica y de la Filosofía moral.

Ya se ha explicado antes que el trabajo personal de los alumnos en cada materia era supervisado por un tutor con el que se reunían semanalmente. Para la materia de Filosofía, Anscombe solicitó a la Universidad ser tutorizada por el fraile dominico Victor White. La petición fue algo inusitada por los motivos expuestos a continuación.

En primer lugar, aunque los dominicos formaran parte de la Universidad como Sala Permanente Privada, en realidad no gozaban de ningún estatus académico en la misma. Así, era extraño que un alumno, más aún, un estudiante de *Greats* prefiriera como tutor a un fraile en vez de a un profesor de la universidad. En segundo lugar, White tenía formación teológica, no filosófica y, por último, Anscombe lo escogió como tutor en Filosofía Medieval, disciplina que no formaba parte del

³⁴ «JPW», 75.

³⁵ El *imprimatur* es la licencia que da la autoridad eclesiástica cuando juzga favorablemente o conforme con la doctrina auténtica el contenido de una publicación.

³⁶ En Oxford, los trimestres se denominan: *Michaelmas term* (que comprende los meses de octubre a diciembre), *Hilary term* (de enero a marzo) y *Trinity term* (de abril a junio). Ya se ha explicado antes que los *Mods* ocupaban cinco trimestres, es decir, a lo largo del primer curso (1937-1938) y mitad del segundo curso (de octubre a marzo, es decir, un *Michaelmas* y *Hilary*). En el tercer trimestre (*Trinity term*) de ese mismo curso, Anscombe inició los estudios de *Greats*, que se abarcarían los siguientes dos cursos y medio, es decir, durante siete trimestres.

currículum de *Greats*. En contra de todo pronóstico la petición fue aceptada³⁷ y a lo largo de dos trimestres White supervisó el trabajo de la joven.

White (1902-1960) es conocido sobre todo por su correspondencia y colaboración con Carl Jung. No obstante, el intercambio epistolar no tuvo lugar hasta 1950 aproximadamente. Hasta entonces, su interés había estado focalizado en el tomismo y la doctrina social de la Iglesia. De hecho, el dominico no solo era «the most innovative interpreter of Thomas [Aquinas] at Blackfriars», sino también «Oxford's foremost exponent of the PAX Society viewpoint on the morality of war».³⁸ Con respecto al pensamiento del Aquinate, White buscaba poder aplicar apropiadamente sus enseñanzas a la cultura contemporánea. Asimismo, el aumento de la tensión por el inminente estallido de la guerra en Europa y la consiguiente politización de todos los círculos sociales explica el involucramiento del fraile en las reuniones de la PAX Society.

Durante el tiempo en que White orientó la formación de Anscombe trabajaron, sobre todo, la obra de Tomás de Aquino. Con todo, es probable que la conversación derivara hacia otros temas — Anscombe también participaba activamente en la PAX Society y su panfleto acerca de la justicia de la guerra data de esas fechas—.

En un informe acerca de la evolución de su alumna, White aseguraba estar encantado con su progreso y resaltaba tanto sus dotes intelectuales como su habilidad para relacionar el pensamiento tomista con otros problemas filosóficos:

[S]he has evidently worked very hard, her essays have shown a really intelligent understanding of the matter, & I have found her very quick in overcoming the difficulties which have arisen in the text. I have been particularly pleased at the evidence she has shown of ability at co-relating Aquinas with what she has already learned of later philosophy & later problems.³⁹

Esta capacidad de Anscombe de poner en relación [*co-relate*] los autores clásicos con cuestiones filosóficas actuales es característica de la mayoría de sus escritos y enseñanzas posteriores. En ellos,

³⁷ Berkman, *op. cit.*, 715.

³⁸ *Ibid.*, 709.

³⁹ *Ibid.*, 715.

evita repetir doctrinas consabidas y busca arrojar luz o abrir una perspectiva nueva al tratamiento de problemas o al modo de entender a los clásicos.

Después de dos trimestres con White, este la recomendó al escocés Donald MacKinnon (1913-1994), con quien se inició en el estudio de Platón. MacKinnon era un filósofo y teólogo, amigo de White. En Oxford «he taught an extraordinary number of the generation of philosophers who dominated British philosophy in the second half of this century».⁴⁰ En concreto, Iris Murdoch, Mary Midgley y Philippa Foot también fueron sus alumnas; aunque estas, a diferencia de Anscombe, pertenecían a Somerville College. Foot, Midgley, Anscombe y Murdoch coincidieron brevemente en algunas clases, durante las comidas o en reuniones con amigos. No obstante, no sería hasta después de la guerra que su amistad se afianzaría.

El hecho de que las cuatro mujeres se formaran con MacKinnon tiene que ver, entre otras cosas, con los cambios drásticos que supuso para la vida universitaria el estallido de la Segunda Guerra Mundial. Por un lado, la mayor parte de los estudiantes varones abandonó las aulas para enrolarse en el ejército y, como recuerda Mary Midgley, «the only men taking it [*Greats*] with us were conscientious objectors, disabled people and a few ordinands —Benedictines and Dominicans I think».⁴¹ La Universidad supo adaptarse a las circunstancias y diseñó un curso de un año de duración que permitiría a los muchachos retomar los estudios al finalizar el conflicto. Con respecto a las mujeres, se las conminó a que completaran su formación para poder ocupar los puestos que habían quedado vacantes a raíz del conflicto.⁴²

Por otra parte, la mayoría de los profesores se encontraban en el frente,⁴³ habían sido reclutados por el servicio de inteligencia británico⁴⁴ o desempeñaban otras tareas relacionadas con la guerra.⁴⁵

⁴⁰ Stewart Sutherland, «Donald MacKenzie MacKinnon, 1913-1994», en *Proceedings of the British Academy* 97 (1998): 383, <https://www.thebritishacademy.ac.uk/publishing/memoirs/pba-97/mackinnon-donald-mackenzie-1913-1994/>.

⁴¹ Midgley, *The Owl of Minerva*, 123.

⁴² Según Midgley, aquellas circunstancias favorecieron que las cuatro mujeres logaran hacerse un hueco en un mundo tradicionalmente dominado por los hombres: «I think myself that this experience has something to do with the fact that Elizabeth and I and Iris and Philippa Foot and Mary Warnock have all made our names in philosophy» (en *ibid.*, 123).

⁴³ Es el caso de R. M. Hare, quien fue hecho prisionero por los japoneses en la caída de Singapur. Más tarde desarrollaría el prescriptivismo, una de las corrientes más atacadas por Anscombe.

⁴⁴ Es el caso de A. J. Ayer, Gilbert Ryle, Stuart Hampshire y J. L. Austin. Austin y Anscombe coincidirían en Cambridge más adelante y la obra de Hampshire fue duramente criticada por Anscombe y Murdoch.

⁴⁵ En Cambridge, por ejemplo, Ludwig Wittgenstein trabajó en un hospital.

Como consecuencia, los estudiantes se agrupaban alrededor de los pocos docentes que quedaban en la Universidad.

La enseñanza impartida por MacKinnon distaba de la impulsada por los filósofos de Cambridge —Bertrand Russell, G.E. Moore y Wittgenstein—, de corte analítico y fundamentalmente crítica con la tradición. También se alejaba del positivismo lógico impulsado por Ayer y Ryle, entonces figuras ausentes en la universidad, y se centraba en la obra de Platón, Kant y Hegel.

Como profesor, el escocés destacaba por su paciencia y amabilidad en el trato con los alumnos, a quienes dedicaba un tiempo que muchas veces no tenía, para asegurarse de que entendían las cuestiones en profundidad.⁴⁶ Asimismo, pensaba que la filosofía no tenía sentido si no estaba vinculada a la búsqueda de la vida buena. Según Midgley, poder formarse con él fue un privilegio que ciertamente influyó en las trayectorias profesionales de Foot, Midgley, Murdoch y Anscombe.⁴⁷

En el caso concreto de Anscombe, MacKinnon fue su tutor durante dos trimestres. En sus reuniones semanales profundizaron en la obra platónica,⁴⁸ y los informes de las tutorías expresan la satisfacción del profesor con el progreso de su alumna: «[s]he covers the ground quickly. She has an unusually clear and definite grasp of her own ideas. She seems to give every prospect of doing first class work in this subject».⁴⁹

El interés de Anscombe estaba focalizado en la filosofía, en la que se desenvolvía bien y se esforzaba sobremanera. En cambio, su dedicación a la Historia Antigua de Grecia y Roma —que también formaba parte del currículo de *Greats*— dejaba mucho que desear, como evidencian los informes de los preceptores de esas materias.⁵⁰ La normativa de la titulación permitía e incluso

⁴⁶ Sutherland, «Donald MacKinnon...», 383; Midgley, *The Owl of Minerva*, 116-117; Justin Broackes, ed., *Iris Murdoch, Philosopher* (Oxford University Press, 2012), 2-3.

⁴⁷ Mary Midgley lo ilustra muy bien cuando afirma: «Philippa, Iris and I owed a huge debt to a wonderful male tutor who was wedded to large questions and gave us unstinted time to discuss them» (en Mary Midgley, «Proud Not to Be a Doctor», *The Guardian*, 3 de octubre de 2005, <https://www.theguardian.com/education/2005/oct/03/highereducation.uk2>).

⁴⁸ Aquella formación debió ser valiosa para Anscombe, puesto que los primeros años de docencia los dedicó principalmente a explicar Platón.

⁴⁹ Berkman, «The Influence of Victor White...», 716.

⁵⁰ Las impresiones recogidas señalaban que «‘She is really more than a little lazy’; ‘Miss Anscombe ... has only produced one essay, which ... was rather slight. ... Miss Anscombe might fail to cover enough of the necessary ground in Greats’; and ‘Of Miss Anscombe I hardly know what to say. On the two occasions when I have seen her, she has ... been singularly reluctant to express any definite view’», de los Archivos de Oxford, tal y como aparece citado en una nota a pie de página en Berkman (*ibid.*, 714).

animaba al alumno a centrarse en la materia que era su fuerte, es decir, en Historia Antigua o en Filosofía, y a desempeñar la otra con adecuación. Ello obedecía a cierto principio de compensación que se aplicaba en la evaluación final. Anscombe, en particular, llevó ese principio a un extremo y el día del examen final hubo cierto revuelo. Sucedió durante el examen oral (*Viva*) de Historia de Roma; se la conminó a que dijera algo, cualquier cosa que recordara, pero ella se negó alegando que no tenía ni idea. A la hora de calificarla, los examinadores constataron la brillantez de sus escritos filosóficos frente a su aparentemente absoluta ignorancia en Historia Antigua. A pesar de ello, obtuvo globalmente la máxima calificación.⁵¹

1.1.2.4. Matrimonio con Peter Geach (1941)

El 26 de diciembre de 1941, una vez finalizados sus estudios universitarios, contrajo matrimonio con Peter Geach. Contrariamente a la costumbre de la época, ella siguió usando el título de Miss Anscombe en lugar de Mrs. Geach. La pareja tuvo siete hijos: tres varones y cuatro mujeres.

Geach, unos años mayor que su esposa, también destacó por su agudeza intelectual y sus contribuciones significativas en lógica, metaética y filosofía de la religión, siendo una autoridad reconocida en Gottlob Frege y J. M. E. McTaggart.⁵² Junto con Anscombe editó una obra con algunas traducciones de Descartes, así como la monografía *Three Philosophers*. En esta última, Anscombe expuso a Aristóteles y Geach se centró en Tomás de Aquino y Frege. Respondiendo a una pregunta de su hija acerca de cuál de los dos era mejor filósofo, Anscombe afirmó que: «he had the more powerful intellect, but that she had the greater ability to see about and around the problem».⁵³ Según Geach:

Although we have both followed a philosophical career, and have sometimes formally collaborated and often critically read each other's works, we think about different though overlapping topics, and in a noticeably different style; and either of us, when questioned about the thought of the other, will often not know the right answer. I am surprised that people find this surprising. The bond between

⁵¹ Midgley, *The Owl of Minerva*, 113.

⁵² Teichman, «Gertrude Elizabeth Margaret...», 33.

⁵³ Mary Geach, introducción a *GG3*, XX.

us two in the first instance had comparatively little to do with shared philosophical thought: it was of course immensely important that both of us were Catholics and recent converts.⁵⁴

De este modo, pese a que con frecuencia trabajan temas próximos, el estilo de plantearlos y enfrentarse a ellos es diferente. Geach es más expositivo y se expresa con más cuidado, mientras que Anscombe no tiene miedo de adentrarse en terrenos poco explorados. En común tienen la honestidad intelectual y el deseo de descubrir la verdad.⁵⁵

En un artículo reciente, John Haldane considera que el matrimonio Anscombe-Geach fue el principal impulsor de la recuperación de Tomás de Aquino en el ámbito de la filosofía analítica.⁵⁶ La expresión *tomismo analítico*⁵⁷ describe la integración de las ideas tomistas en el pensamiento contemporáneo,⁵⁸ reconciliando dos modos de hacer filosofía aparentemente opuestos.⁵⁹ Para Anscombe y Geach, el interés en la obra del Aquinate no surgió de un intento de compatibilizar la doctrina católica con la filosofía analítica, sino del reconocimiento, en aquella, de una honesta búsqueda de la verdad y de una forma sólida de hacer filosofía⁶⁰. Geach se apropió explícitamente de la doctrina tomista, mientras que Anscombe lo hizo de modo subrepticio. De hecho, solo uno de los 170 artículos publicados se dedica a la exposición de esta.⁶¹

A pesar de que la influencia del Aquinate es vasta en el pensamiento de la filósofa, Anscombe prefirió no hacerla patente para evitar los prejuicios injustificados que, en su opinión, con frecuencia

⁵⁴ Peter Thomas Geach, «A Philosophical Autobiography», en *Peter Geach: Philosophical Encounters*, ed. por Harry A. Lewis (Kluwer Academic Publishers, 1990), 10-11.

⁵⁵ También de Geach: «As a mature philosopher, Elizabeth strikes me as a more adventurous thinker than I am: it is she who gets bold and at first sight merely zany ideas, to which I sometimes reacted with initial outrage. [...] My mind works differently; the shocking theses I have defended in the philosophy of logic were reached not in bold leaps but by slow steps, with each step mentally tested against a multitude of examples and objections before the next step was taken. Both of us, I hope, have avoided two vices: frivolous change of mind, and adherence to past sayings in the desire to have been right rather than be right» (en Geach, «A Philosophical Autobiography», 11).

⁵⁶ Cfr. John Haldane, «Late Twentieth-Century Reception of Aquinas in Analytical Philosophy», en *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, ed. por Matthew Levering y Marcus Plested (Oxford University Press, 2021), 5.

⁵⁷ La expresión fue acuñada por Haldane en el año 1992, en una serie de *lectures* que impartió en la Universidad de Notre Dame.

⁵⁸ Rafael Serrano, «Tenemos que elaborar una crítica rigurosa a la superficialidad consumista», *Aceprensa*, 2 de noviembre de 2005, <https://www.aceprensa.com/politica/tenemos-que-elaborar-una-cr-tica-rigurosa-de-la-su/>.

⁵⁹ John Haldane, «Introduction: Analytical Thomism and Faithful Reason», en *Faithful Reason. Essays Catholic and Philosophical* (Routledge, 2004), X.

⁶⁰ Geach, introducción a *GG3*, XIX.

⁶¹ G. E. M. Anscombe, «Truth: Anselm or Thomas?», en *GG3*, 51-69.

suelen ocultar el valor filosófico de la obra de Tomás de Aquino.⁶² Pese a ello, los estudiosos de Anscombe han reconocido y explorado estas influencias, acudiendo a sus fuentes y acrecentando así el interés en el pensamiento tomista.⁶³

1.1.2.5. Relación con Wittgenstein (1941-1946)

Tras terminar la carrera en 1941, Anscombe dedicó los siguientes cuatro años a realizar sus estudios doctorales, primero con una beca en St. Hugh's (Oxford) y luego en Cambridge. Durante este período, Peter Geach no quiso alistarse en el ejército británico y, como objetor de conciencia, fue enviado a trabajar a una productora de madera en el sur de Inglaterra. Estuvo empleado allí hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. A pesar de la separación geográfica, Anscombe y él se veían con cierta regularidad los fines de semana y durante las vacaciones académicas.

En 1942 Anscombe desembarcó en Cambridge, donde había recibido una beca para estudiar en el Newnham College. Fue precisamente allí donde conoció a Wittgenstein, quien entonces ocupaba la Cátedra de Filosofía. Es difícil describir qué supuso Wittgenstein para Anscombe sin extenderse previamente sobre el primero. Conocido por sus formidables habilidades intelectuales, el vienés era una figura controvertida y, en aquella época, él mismo se consideraba «variously as mad, mentally unstable or suicidal».⁶⁴ Este autoconcepto se debía a un pasado difícil y a su carácter complejo sobre el que las dos guerras mundiales habían hecho mella. El año anterior, sin ir más lejos, Wittgenstein había perdido a Francis Skinner, amigo, compañero y amante.

Para Anscombe, el método terapéutico de Wittgenstein fue «una tremenda liberación, una “medicina” que tenía éxito allí donde otros métodos más teóricos habían fallado para liberarla de la confusión filosófica».⁶⁵ En las clases de Wittgenstein, Anscombe asistió a un lento y persistente ataque del fenomenismo, al ver «the nerve being extracted, the central thought “I have got this, and

⁶² «It is interesting that only one of these papers is about Aquinas. Anscombe drew upon his thought to an unknowable extent: she said to me that it aroused prejudice in people to tell them that a thought came from him: to my sister she said that to ascribe a thought to him made people boringly ignore the philosophical interest of it, whether they were for Aquinas or against him» (en Geach, introducción a *GG3*, XIX).

⁶³ Haldane, «Late Twentieth-Century Reception...», 8.

⁶⁴ Arthur Gibson, «Anscombe, Cambridge and the Challenges of Wittgenstein», en *The Life and Philosophy of Elizabeth Anscombe*, ed. por John Haldane (Imprint Academic, 2019), 31.

⁶⁵ Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: El Deber de Un Genio* (Anagrama, 1997), 452.

I define ‘yellow’ (say) as *this*” being effectively attacked».⁶⁶ Anscombe se convirtió en una alumna entusiasta y, a finales del curso, ya se había convertido en una de sus amistades más íntimas.

Ray Monk, el biógrafo de Wittgenstein, muestra su sorpresa ante ese entusiasmo. Por una parte, el filósofo vienés no se atenía a las convenciones sociales; más aún, exigía a sus alumnos una inteligencia de alto nivel, que se traducía en reclamar la máxima atención a las cuestiones que se trabajaban en clase. A ello se sumaba el rechazo evidente que sentía hacia la presencia de mujeres en el aula. En definitiva, como profesor, era bastante amedrentador.⁶⁷ No obstante, Anscombe empezó a acudir a sus clases con regularidad, venciendo con ello su resistencia y ganándose el título honorario de *chap*, tío. Monk escribe que, en una ocasión, al comprobar que no había (otras) estudiantes femeninas en el aula, Wittgenstein exclamó: «¡Gracias a Dios que nos hemos librado de las mujeres!».⁶⁸

En un artículo reciente,⁶⁹ Arthur Gibson⁷⁰ se pregunta cómo Anscombe logró mantener su independencia intelectual sin ser absorbida por Wittgenstein. En un intento de arrojar luz sobre el asunto establece una comparación entre Skinner y Anscombe, que justifica por los siguientes motivos. En primer lugar, ambos eran jóvenes graduados (tenían veintidós y veintitrés años, respectivamente) cuando conocieron a Wittgenstein. En segundo lugar, los dos colaboraron estrechamente con él, siendo nombrados albaceas literarios. Ahora bien, mientras Skinner se entregó devota y obsesivamente a Wittgenstein hasta su muerte prematura en octubre de 1941, Anscombe, siendo mujer, madre de familia numerosa y católica conversa, fue capaz de desarrollar posteriormente su propio pensamiento.

⁶⁶ Introducción a *CP2*, VIII.

⁶⁷ Monk trae a colación unas palabras de Iris Murdoch, compañera de Elizabeth, donde esta explica que encontraba muy amedrentadores tanto Wittgenstein como a su decorado: «Su extraordinaria franqueza al dirigirse a alguien y la ausencia de cualquier tipo de ornamentación de la conversación eran cosas que amedrentaban a la gente... por lo general, cuando estás con alguien sabes a qué atenerte, y existen ciertas convenciones acerca de cómo hablar con cada persona, etcétera. No se da una desnuda confrontación de personalidades. Pero Wittgenstein siempre imponía esa confrontación en todas sus relaciones. Estuve con él sólo dos veces, y no le conocí muy bien, y quizá por eso siempre pienso en él, como persona, con respeto y temor» (en Monk, *Ludwig Wittgenstein...*, 453).

⁶⁸ *Idem.*, 452.

⁶⁹ Gibson, «Anscombe, Cambridge and the...», 191.

⁷⁰ Arthur Gibson, profesor de Matemáticas Puras en la Universidad de Cambridge, fue alumno de lógica de Geach y luego estudiante y amigo de Anscombe. En 2011 Gibson presentó, junto con Niamh O’Mahony, un archivo inédito de Wittgenstein: Arthur Gibson y Niamh O’Mahony, eds., *Ludwig Wittgenstein: Dictating Philosophy. To Francis Skinner – The Wittgenstein-Skinner Manuscripts* (Springer, 2020).

Gibson explora la naturaleza de esa colaboración, destacando que Skinner, con una inteligencia de primera clase y una prometedora carrera matemática por delante, dejó de lado su futuro académico y se entregó a su colaboración con Wittgenstein. No obstante, su cometido fue, ante todo, el de un copista, o amanuense. Según Monk, Skinner nunca fue considerado un serio colaborador filosófico, aunque:

resultaba útil para dictarle ideas, especialmente cuando, como en el caso de los cuadernos azul y marrón, el dictado se hacía en inglés. Pero a la hora de discutir ideas, de clarificar pensamientos, Francis no servía; su respeto reverencial hacia Wittgenstein le paralizaba y se interponía a la hora de hacer cualquier aportación útil.⁷¹

En cambio, Anscombe desempeñó un papel bien distinto. Según Gibson, la independencia personal y fuerza de carácter de Anscombe, junto con su gran capacidad intelectual, fueron los elementos que le permitieron no ser engullida por el genio. Por su parte, Geach considera que, al contrario que otros discípulos jóvenes, Anscombe no sucumbió al genio de Wittgenstein precisamente porque antes de conocerlo ya se había adentrado en los planteamientos de otros autores y había hecho el ejercicio de pensar por sí misma y no dejarse deslumbrar.⁷² De todos modos, Gibson estima que dicho logro no ha sido suficientemente reconocido:

For Anscombe to hold a moderate position against such mental instability and imbalance inherent in his sincere help, which often turned to dominating manipulation, amounts to a major —and perhaps not fully recognized— achievement.⁷³

Asimismo, es significativo que Wittgenstein la escogiera como albacea literaria y traductora. Más aún teniendo en cuenta que Anscombe no sabía alemán. A ella se le debe una sublime introducción al *Tractatus*, así como la primera traducción de las *Philosophical Investigations*, entre otras obras. Para ello, Anscombe tuvo que aprender la variante vienesa que Wittgenstein empleaba,

⁷¹ Monk, Ludwig Wittgenstein..., 333.

⁷² Geach, «A Philosophical Autobiography», 13.

⁷³ Gibson, «Anscombe, Cambridge and the...», 31-32

documentarse y sostener largas discusiones con el filósofo para comprender el contexto en el que se habían gestado los pensamientos y el sentido de los mismos. Monk también reconoce que Anscombe no fue simplemente una copista sino, y por encima de todo, una interlocutora válida que «actuó como un estímulo más en sus intentos de recuperar su capacidad [de Wittgenstein] para el trabajo filosófico».⁷⁴ Todo ello pone de manifiesto las dotes intelectuales de la filósofa.

Sin embargo, aún queda por responder cómo logró Anscombe no ser dominada por Wittgenstein, considerando que ejercía simultáneamente las funciones de investigadora y docente, y era madre de una familia numerosa. Además, debía lidiar con el carácter complejo y atormentado del filósofo, que siempre estaba dispuesto a iniciar una conversación filosófica de alto nivel en la que no cabían respuestas precipitadas o banales.⁷⁵ En estas circunstancias, encontrar tiempo para madurar el propio pensamiento constituye toda una hazaña. Y teniendo en cuenta que Anscombe es una pensadora original cuya obra contribuyó significativamente al desarrollo de la teoría de la acción entre otras, el esfuerzo puede calificarse, sin ambages, de titánico. Fueron discípula y maestro a lo largo de siete años, hasta la muerte de aquel.

1.1.3. *Vida académica en Oxford (1946-1979)*

Los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial fueron difíciles para el matrimonio. Anscombe había sido nombrada *Research Fellow*⁷⁶ en Somerville College (Oxford) en 1946, pero Geach no logró asegurar una plaza en la universidad. Durante seis años, él vivió en Cambridge con sus tres primeros hijos —Barbara, John y Mary— dedicándose a la investigación privada, mientras Anscombe viajaba semanalmente a Oxford para cumplir con sus tareas docentes. Geach aspiraba a hacerse un nombre como filósofo y combinaba el estudio con las tareas del hogar. En ese periodo publicó hasta 15

⁷⁴ *Ibid.*, 507.

⁷⁵ Como señala Geach en sus memorias, era muy cansado y requería una concentración e inteligencia en las respuestas: «I cannot now remember at what time Wittgenstein began to ask me to go for walks with him. Those walks were rewarding but very tiring; on a walk Wittgenstein never relaxed mentally for a moment, and required the same degree of concentration from me; attempts at light conversation were immediately quashed, and careless talk about philosophy was ruthlessly and devastatingly exposed» (en Geach, «A Philosophical Autobiography», 13).

⁷⁶ El título *research fellow* designa, en los países angloparlantes, una posición de investigación en una universidad o institución similar. Esta posición requiere normalmente de un doctorado y con frecuencia, el miembro investigador lleva a cabo una investigación postdoctoral que compagina con algunas responsabilidades docentes.

artículos sobre lógica.⁷⁷ Fue una época de considerable pobreza.⁷⁸ Su amistad con Wittgenstein se consolidó en esos años y él les proporcionó una ayuda inestimable. Como escribe Geach,

[h]is practical advice was sound and often helpful; he wrote references both for me and for Elizabeth, when we were looking for academic work [...]. He helped us financially when our second child was born, and devoted a lot of trouble to removing our young daughter's helpless perplexity over elementary arithmetic.⁷⁹

Hasta 1951 Anscombe realizó todas las semanas el trayecto a Oxford⁸⁰ y, cuando estaba en Cambridge, aprovechaba para estar con su familia y reunirse con Wittgenstein. En esos encuentros discutían y analizaban las cuestiones filosóficas que conformaban la obra del austríaco y en las que Anscombe se interesaba críticamente. Para Anscombe fue un periodo de mucho trabajo: a sus obligaciones familiares y profesionales, se sumaban los encuentros con Wittgenstein, donde preparaban la traducción y edición de sus obras.

La carrera académica de Anscombe en Oxford se prolongó a lo largo de dos décadas, desarrollándose principalmente en Somerville College. En 1951 fue nombrada *College Lecturer*; en 1958, *University Lecturer* y, en 1964, *Official Fellow of the College*.⁸¹

1.1.3.1. Debate con C.S. Lewis (1948)

El primer trabajo propiamente académico de Anscombe fue un texto titulado «A Reply to Mr C.S. Lewis's Argument that "Naturalism" is Self-Refuting».⁸² El artículo fue presentado en una reunión del Club Socrático de Oxford en la que también participó Lewis.

⁷⁷ Teichman, «Gertrude Elizabeth Margaret...», 33.

⁷⁸ Kenny, «Peter Geach 1916-2013», 188.

⁷⁹ Geach, «A Philosophical Autobiography», 14.

⁸⁰ Ese mismo año, Geach fue contratado por la Universidad de Birmingham, por lo que se veían los fines de semana, (*cfr.* Teichman, «Gertrude Elizabeth Margaret...», 34).

⁸¹ Los diferentes títulos se emplean para designar las promociones de los miembros o personal de una facultad.

⁸² El artículo de Anscombe va acompañado de la breve entrada recogida en el Diario del Club, así como una nota de Lewis. (G. E. M. Anscombe, «A Reply to Mr C. S. Lewis That 'Naturalism' Is Self-Refuting», en *CP2*, 224-232).

Fundado en 1941, el Club Socrático había sido concebido como un foro de discusión abierta entre cristianos y ateos, con el propósito expreso de confrontar los prejuicios intelectuales que desafiaban los principios de la fe cristiana. Lewis, por entonces un reconocido orador, presidió los encuentros desde su fundación hasta su traslado a Cambridge, trece años más tarde. Las reuniones, que se celebraban los lunes por la tarde, eran animadas y solían prolongarse hasta altas horas de la madrugada.⁸³

El 2 de enero de 1948 Anscombe leyó el texto frente a Lewis. El artículo hacía referencia a un libro apologético que Lewis había publicado el año anterior, *Miracles*.⁸⁴ En particular, se aludía a un argumento del tercer capítulo, titulado «The Self-Contradiction of Naturalism». Según Lewis, el naturalismo es contradictorio porque afirma que el pensamiento surge por causas naturales, lo que implica que, el razonamiento no es causado por la razón, sino por factores irracionales. Esto, según Lewis, invalida cualquier razonamiento y refuta el naturalismo. Anscombe, aunque no defendía el naturalismo,⁸⁵ consideraba que el argumento de Lewis era erróneo, basado en una confusión entre las nociones de razón [*why*], causa [*because*] y explicación [*explanation*].

En primer lugar, señala que Lewis no distingue entre una *causa no racional* y una *causa irracional*. La primera se refiere a la formación del pensamiento, entendido este como un *evento* mental, mientras que las causas irracionales incluyen las pasiones, el interés propio, los miedos... e incluso, si bien en un sentido ligeramente distinto, las enfermedades que con frecuencia condicionan cierto tipo de pensamientos. Esta distinción es crucial y la argumentación de Lewis la pasa por alto.

Además, y siguiendo su modo de proceder característico, Anscombe se plantea qué significa creer en la *validez de la razón*. Asume que Lewis se está refiriendo al *razonamiento válido* (aquel en el que la conclusión se sigue de las premisas), por contraposición al *razonamiento inválido* (donde no hay conexión entre conclusión y premisas).

⁸³ Stella Aldwinckle, «Memories of the Socratic Club», en *C. S. Lewis and His Circle. Essays and Memoirs from the Oxford C. S. Lewis Society*, ed. por Roger White; Judith Wolfe y Brendan N. Wolfe (Oxford University Press, 2015), 192.

⁸⁴ C. S. Lewis, *Miracles* (Collins/Fontana, 1947).

⁸⁵ Ella misma lo indica al inicio del texto al afirmar: «I do not think that there is sufficiently good reason for maintaining the “naturalist” hypothesis about human behaviour and thought. But someone who does maintain it cannot be refuted as you try to refute him, by saying that it is inconsistent to maintain it and to believe that human reasoning is valid and that human reasoning sometimes produces human opinion» (en «RNS», 231).

Una tercera confusión surge entre las nociones de *razón* y *causa*, términos que Lewis usa indiscriminadamente. Como señala Anscombe, la razón no es *causa* de un razonamiento, en el sentido en que Lewis lo emplea. No obstante, la razón sí condiciona la validez de un razonamiento, puesto que un razonamiento es válido cuando la conclusión se deriva de las premisas. De este modo, *validez* hace referencia a las razones aducidas en una determinada argumentación y no a la causa física de la misma.

Una vez clarificados estos términos, Anscombe afirma que una explicación causal del pensamiento es independiente de la validez del razonamiento. La observación de regularidades en la formación del pensamiento no impugna la validez de un razonamiento, ya que la explicación causal y las razones en las que se basa una conclusión son cosas distintas. De este modo, la ambigüedad con que Lewis emplea los conceptos muestra que su argumentación es errónea.

El debate entre Lewis y Anscombe en el Club Socrático se hizo legendario. Derek Brewer, amigo del escritor, dijo que, para aquel, la experiencia fue la de una dolorosa derrota.⁸⁶ Otro afirmó que se abstendría de publicar otra obra de divulgación teológica.⁸⁷ Lo cierto es que Anscombe rebatió con seriedad los argumentos de Lewis, evidenciando así su reputación como polemista formidable. Para Anscombe, los argumentos malos, aunque buscaran defender la verdad, debían ser refutados.⁸⁸

Aunque el debate es uno de los más recordados del Club Socrático, la leyenda ha empañado ligeramente los hechos. Lewis sí volvió a escribir libros de teología y, de hecho, en una reunión posterior, insistió para que se invitara a Anscombe como interlocutora. Al mismo tiempo, el capítulo de *Miracles* fue reescrito cinco años después bajo el nombre «The Cardinal Difficulty of the Naturalist». La nueva versión eludía algunas de las confusiones señaladas en la discusión.

Sobre aquel encuentro, Anscombe escribió:

[t]he fact that Lewis rewrote that chapter [...] shows his honesty and seriousness. The meeting of the Socratic Club at which I read my paper has been described by several of his friends as a horrible and

⁸⁶ Cfr. Derek Brewer, «The Tutor: a Portrait», en *Remembering C.S. Lewis. Recollections of Those Who Knew Him*, ed. por James T. Como (Ignatius Press, 2005), 140.

⁸⁷ Dolan, «G. E. M. Anscombe: Living the Truth».

⁸⁸ Como recuerda Mary Geach: «When giving me an account of a debate of hers with a noted Christian apologist, she had told me that bad arguments for the truth should be refuted», (en Geach, introducción a *GG3*, XIV).

shocking experience which upset him very much. Neither Dr Havard (who had Lewis and me to dinner a few weeks later) nor Professor Jack Bennet remembered any such feelings on Lewis' part. [...] My own recollection is that it was an occasion of sober discussion of certain quite definite criticisms, which Lewis' rethinking and rewriting showed he thought were accurate.⁸⁹

La autora concluye diciendo que la narración posterior de los hechos y de los sentimientos de abatimiento de Lewis son probablemente proyecciones de los asistentes al debate, más interesados en el enfrentamiento que en los argumentos en sí.

1.1.3.2. Muerte de Wittgenstein (1951)

El 29 de abril de 1951 falleció Wittgenstein⁹⁰ y Anscombe, junto con Georg Von Wright y Rush Rhees, fue nombrada albacea literaria de su obra. Durante los años siguientes se dedicó intensamente a traducir los escritos de su maestro y a asegurarse de que fuera comprendido el sentido de los pensamientos expresados por Wittgenstein en ellos. Esa tarea la combinó con la maduración de su propia aportación filosófica.

La primera traducción de las *Investigaciones Filosóficas* apareció en 1953,⁹¹ y fue seguida de *Remarks on the Foundations of Mathematics* en 1956,⁹² los *Cuadernos 1914-1956* en 1961,⁹³ *Zettel* en 1967, *Sobre la certeza* (con Denis Paul) en 1969 y *Remarks on the Philosophy of Psychology* en 1983.⁹⁴ También publicó *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*,⁹⁵ que es considerada una de las mejores aproximaciones al filósofo vienes y el único tratamiento sistemático de Wittgenstein

⁸⁹ Introducción a CP2, X.

⁹⁰ Acompañándole en sus últimas horas se hallaban Anscombe y otros tres discípulos —Ben Richards, Yorick Smythies y M. O'C. Drury. De los cuatro, solamente Anscombe y Smythies eran católicos. A instancias de Drury, llamaron al fraile dominico Conrad Pepler, conocido del filósofo, para que le administrara los últimos sacramentos. En aquellos momentos, Wittgenstein ya no estaba consciente; unos días más tarde, fue enterrado en el antiguo cementerio católico de St. Giles, en Cambridge (en Monk, *Ludwig Wittgenstein...*, 522). Según Haldane: «Anscombe regretted any encouragement that may have been given by these facts to the belief that Wittgenstein had returned to the Catholic faith» (en John Haldane, «Elizabeth Anscombe: Life and Work», en *The Life and Philosophy of Elizabeth Anscombe*, ed. por John Haldane [Imprint Academic Ltd, 2019], 7).

⁹¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ed. por G. E. M. Anscombe (Blackwell, 1953).

⁹² Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundation of Mathematics*, ed. por G. E. M. Anscombe (Blackwell, 1956).

⁹³ Ludwig Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, ed. por G. E. M. Anscombe (Blackwell, 1961).

⁹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, ed. por G. E. M. Anscombe (Blackwell, 1983).

⁹⁵ G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (Hutchinson, 1959).

presentado por Anscombe. Además de estas seis traducciones inéditas, escribió un total de doce cartas al editor,⁹⁶ más de diez artículos, seis notas aclaratorias o correcciones, y participó activamente en entrevistas o simposios sobre Wittgenstein.

La influencia que Wittgenstein ejerció sobre Anscombe fue decisiva en su formación filosófica.⁹⁷ En primer lugar, ambos son enemigos de la superficialidad y la pretensión. El primero aborda con una intensidad implacable las cuestiones filosóficas y dedica una parte sustancial de su trabajo a socavar los supuestos cartesianos ocultos detrás de la tradición filosófica moderna. Anscombe, aunque menos enigmática que su maestro, se enfrenta a las cuestiones con el interés genuino de despejar un interrogante, de ensayar una posible solución o de deshacer un entuerto. Sus razonamientos son rigurosos y, aunque rehúye las exposiciones sistemáticas, estos muestran una «extraordinaria agudeza y claridad mental».⁹⁸ En su obra, Anscombe no solo dismantela obstáculos cartesianos, sino que también dialoga con Hume, a quien considera un gran sofista,⁹⁹ y reintroduce gran parte de Aristóteles, Anselmo y Aquino en las discusiones analíticas.¹⁰⁰ No se trata de una obra fácil y, al igual que su maestro, Anscombe no pretende «spare other people the trouble of thinking».¹⁰¹

En segundo lugar, pese a que es reconocible la influencia de autores clásicos, la aproximación de Anscombe a las cuestiones que la ocupan «is distinctive of someone writing after the so-called linguistic turn, and under the influence of Wittgenstein».¹⁰² Como aquel, rechaza la introspección como método para indagar en la naturaleza de la mente y muestra la inconsistencia del lenguaje privado. Asimismo, adopta del filósofo vienés el recurso al lenguaje ordinario consciente de que el significado de las palabras no se deriva de un conjunto de reglas lógicas, sino que surge de su uso en un contexto determinado. Esta concepción del lenguaje permite liberar de carga filosófica a conceptos al poner «sufficient distance between us and our common thought, talk and action

⁹⁶ Nueve de ellas al suplemento literario «Times»; dos a «The Tablet» y, en 1952, la primera de ellas, a «World Review».

⁹⁷ Introducción a CP2, VIII; Elisa Grimi, «Anscombe and Wittgenstein», *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, vol. 64 (2020): 166, doi: 10.5565/rev/enrahonar.1283.

⁹⁸ Nubiola, «Elizabeth Anscombe (1919-2001)», 174.

⁹⁹ «Hume was a mere —brilliant— sophist; and his procedures are certainly sophistical» (en «MMP», 28).

¹⁰⁰ Gormally, «GEM Anscombe (1919-2001)», 2.

¹⁰¹ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, VIII.

¹⁰² Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook...*, 5.

regarding x, so as to see it as something that plays a non-mysterious role in the overall fabric of our practices and abilities». ¹⁰³ También ilumina posibles respuestas a los interrogantes anscombeanos.

Finalmente, valora la honestidad intelectual de Wittgenstein. Perder el miedo al error y ser capaz de rectificar permiten seguir avanzando en la investigación. Precisamente Anscombe conoció al Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen* —capaz de criticarse a sí mismo y de abandonar los presupuestos del *Tractatus*—.

Sin embargo, y como se ha señalado anteriormente, Anscombe no se limitó a seguir ciegamente a su maestro. De hecho, se distanció críticamente de algunas de sus afirmaciones, especialmente en materia de religión y ética.

En cuanto al estilo, también divergen. Frente al primer Wittgenstein, de estilo conciso y aforístico, los artículos de Anscombe son fácilmente reconocibles como discursos filosóficos, pues en ellos va desgranando ordenadamente el tema que tiene entre manos y contienen argumentos acerca de —o en contra de— determinadas concepciones filosóficas. Sin embargo, es innegable la influencia ejercida por el segundo Wittgenstein, como se observa en el gusto por ejemplos simples y la atención al lenguaje cotidiano para aclarar problemas filosóficos. ¹⁰⁴

En definitiva, Anscombe supo encontrar su propio estilo y, del maestro, aprendió a pensar en profundidad las cuestiones filosóficas que le interesaban, así como a no desdeñar los errores filosóficos.

1.1.3.3. Amistad con Philippa Foot

En un epígrafe anterior ya se ha señalado que Anscombe, Murdoch, Midgley y Philippa Foot se habían conocido como estudiantes —*undergraduates*— en la Universidad. No obstante, su amistad no se afianzó hasta 1946, cuando Anscombe empezó a trabajar en Somerville College. Las cuatro se reunieron varias veces en la sala de estar de los Foot para discutir acerca del estado de la filosofía moral

¹⁰³ Hlobil y Nieswandt, «On Anscombe's Philosophical Method», 45.

¹⁰⁴ Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook...*, 5.

oxoniense y de «what should be done about it».¹⁰⁵ No obstante, fue con Foot con quien Anscombe se entendió mejor y quien llegaría a ser una de sus mejores colegas profesionales.¹⁰⁶

Foot era tutora de las estudiantes de filosofía de Somerville y Anscombe había sido nombrada *Research Fellow* en la misma institución. Entre ellas se forjó una gran amistad, y se reunían prácticamente todos los días para discutir sobre distintas temáticas. En el prefacio de una de sus obras, Foot reconoce su deuda para con Anscombe al afirmar que: «I know that some of the ideas for these essays came out of our lunchtime discussions in the Senior Common Room».¹⁰⁷

Aunque en general se suele asociar la perspectiva de ambas filósofas con Aristóteles, es Tomás de Aquino quien enmarca mejor sus contribuciones. A sugerencia de Anscombe, Foot comenzó a leer al Aquinate.¹⁰⁸ La lectura de la *Secunda Secundae* de la *Suma Theologica* —donde se analizan en detalle virtudes y vicios— supuso para ella la revelación de que la ética podía ser objetiva. A partir de entonces, Foot comprendió que la tarea del filósofo moral era la de explicar la base de los diferentes tipos de virtudes y vicios, así como su necesaria conexión con el bien y el mal humanos. De hecho, la ética de la virtud —la corriente normativa de la que Foot, junto con Rosalind Hursthouse y Alasdair MacIntyre, es una de las principales exponentes— hunde sus raíces en aquellas discusiones con Anscombe. Para Anscombe, aquellas discusiones diarias con Foot también fueron de gran valor, como se muestra en el hecho de que encontrara tiempo para las mismas, pese a tener, desde mediados de 1940, niños pequeños en casa y su propia y exigente labor docente. Por añadidura, su amistad con Foot fue intelectual y socialmente provechosa para Anscombe, pues le evitó ser marginada por el círculo académico de Oxford.

¹⁰⁵ Midgley, *The Owl of Minerva*, 147.

¹⁰⁶ De hecho, Midgley prácticamente no volvió a coincidir con ellas; su propia incursión en filosofía fue relativamente tardía, alrededor de 1970, cuando las otras mujeres ya se habían consagrado en su profesión. El otro vínculo fuerte se estableció entre Foot y Murdoch. Esta última se dedicó por entero a la escritura de novelas y dejó de enseñar filosofía en 1963.

¹⁰⁷ Philippa Foot, *Virtues and Vices, and Other Essays in Moral Philosophy* (Blackwell, 2002), XII.

¹⁰⁸ Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb, «The Women Are Up to Something», *The Royal Institute of Philosophy Supplement* 87 (2020): 21, doi: 10.1017/S1358246120000016.

1.1.3.4. El *affaire* Truman (1956) y la filosofía moral de Oxford

En 1956 la Universidad de Oxford¹⁰⁹ propuso otorgar el título de doctor *honoris causa* a Harry S. Truman, el trigésimo tercer presidente de Estados Unidos. La presidencia de Truman había estado llena de acontecimientos internacionales, como el fin de la Segunda Guerra, en el que influyó el uso de armas nucleares contra Japón.

La propuesta sorprendió a Anscombe, quien consideraba a Truman responsable de una de las mayores masacres del siglo XX. En su opinión, alguien así no merecía ser premiado, sino todo lo contrario. Tras informarse del procedimiento adecuado, comunicó su decisión de oponerse al nombramiento.

El 2 de mayo de 1956 tuvo lugar la votación de la candidatura. Temiendo cierto bochorno institucional,¹¹⁰ la administración universitaria apremió a todos sus miembros a participar y se extendió el rumor de que «[t]he women are up to something».¹¹¹ En el ambiente se respiraba excitación y gran curiosidad: era insólito que una profesora joven de Somerville se opusiera a una decisión como aquella. En su discurso, Anscombe calificó como asesinato [*murder*] la muerte de inocentes como medio para un fin. Según su definición, el asesinato pertenece a un tipo de acciones que no tienen justificación posible. La prohibición de estas no se basa en un acuerdo entre partes o en una promulgación de la ley positiva, sino que se fundamenta en su intrínseca injusticia. Por ello, Anscombe argumentó que otorgar el *honoris causa* a Truman significaría honrarlo precisamente por ser un criminal. Y añadía: «[i]f you do give this honor, what Nero, what Genghis Khan, what Hitler, or what Stalin will not be honored in the future?».¹¹²

¹⁰⁹ El Consejo Hebdomadal es el órgano ejecutivo de la Universidad responsable, entre otros, de las designaciones honoríficas. Las propuestas se someten a votación y son aprobadas o rechazadas por los miembros de las distintas facultades.

¹¹⁰ El suceso tuvo cierto eco internacional. Apareció, por ejemplo, en el *New York Times* (v. Drew Middleton, «Oxford Don Fights Honor for Truman», *The New York Times*, 19 de junio de 1956).

¹¹¹ G. E. M. Anscombe, «Mr Truman's Degree», en *CP3*, 65.

¹¹² John Schwenkler, «Untempted by the Consequences: G. E. M. Anscombe's Life of 'Doing the Truth'», *Commonwealth Magazine*, 2 de diciembre de 2019. <https://www.commonwealmagazine.org/unttempted-consequences>.

En defensa de Truman, el historiador Alan Bullock¹¹³ comenzó mostrando su rechazo al bombardeo atómico: «[w]e do not approve the action; no, we think it was a mistake».¹¹⁴ No obstante, argumentó que culpar a Truman de la masacre era exagerar su responsabilidad: no había tomado la decisión en solitario y lo único que había hecho era firmar un papel.

La propuesta fue sometida a votación: únicamente cuatro personas —Michael y Philippa Foot, Margaret Hubbard y la propia Anscombe— votaron *Non placet*, mientras que una abrumadora mayoría lo hizo a favor. Bullock no había tenido grandes dificultades para convencer a una audiencia que ya estaba firmemente persuadida. Unos meses más tarde, el 20 de junio, tuvo lugar la ceremonia de investidura.

Aunque Anscombe no logró su objetivo sí consiguió generar discusión en torno a ese tema. En otoño de ese mismo año publicó un artículo¹¹⁵ en el que exponía las razones que la habían llevado a oponerse a la investidura de Truman. Consideraba que otorgar ese honor al expresidente estadounidense era ser cómplice del asesinato de inocentes, ya que «one can share in the guilt of a bad action by praise and flattery, as also by defending it».¹¹⁶ Su desconcierto ante la postura de los académicos que votaron a favor solo podía interpretarlo como una confusión sobre conceptos tan básicos como los de *acción humana* y *responsabilidad moral*,¹¹⁷ que los llevaba a olvidar una verdad ética fundamental: que el asesinato es una de las peores acciones humanas y está siempre prohibido. Este episodio aumentó su interés por la filosofía moral que se hacía en Oxford desde la Primera Guerra Mundial.

En 1957 fue invitada a participar en un programa de radio de la BBC. Bajo el título «Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?»,¹¹⁸ y en un tono considerablemente irónico, Anscombe

¹¹³ Bullock (1914-2004) fue un historiador británico célebre por su trabajo biográfico sobre Adolf Hitler, que influyó fuertemente en biografías posteriores del dictador alemán.

¹¹⁴ «TD», 66.

¹¹⁵ *Idem.*

¹¹⁶ *Ibid.*, 70-71.

¹¹⁷ Precisamente la defensa había sostenido que la única acción realizada por el hombre que había autorizado el bombardeo atómico era firmar un papel y en la narración de los eventos previos a la votación del *honoris causa* de Truman decía: «The dons at St. John's were simply told "The women are up to something in Convocation; we have to go and vote them down". In Worcester, in All Souls, in New College, however, consciences were greatly exercised, as I have heard. A reason was found to satisfy them: It would be wrong to try to PUNISH Mr Truman! I must say I rather like St John's» (en *ibid.*, 65).

¹¹⁸ G. E. M. Anscombe, «Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth?», en *GGI*, 161-167.

sostuvo que la producción moral oxoniense reflejaba el estándar moral de la sociedad contemporánea, describiéndola como «the philosophy of the flattery of that spirit».¹¹⁹ A continuación, ofreció una caracterización de la misma, señalando un rechazo generalizado a la visión platónica de la justicia¹²⁰—según la cual una sociedad es justa si todos y cada uno de los miembros lo son—y su uso de ejemplos inverosímiles para evaluar las acciones y normas éticas.¹²¹

El artículo generó cierta controversia y algunos autores, como R.M. Hare y P.H. Nowell-Smith, se sintieron interpelados. Aquello dio pie a cierto intercambio epistolar por medio de *The Listener*, que el editor del suplemento dio por finalizado en abril de ese mismo año.¹²²

Anscombe también criticó la filosofía moral contemporánea en su artículo «Modern Moral Philosophy»,¹²³ publicado en 1958. En el texto realiza un recorrido por figuras históricas —Hume, Kant, Stuart Mill, Sidgwick— y recomienda el abandono de todo proyecto moral que se apoye en la tradición moderna. Además, apunta a una recuperación de la noción aristotélica de virtud y considera que la empresa moral no se podrá retomar hasta contar con una adecuada filosofía de la psicología que pueda fundamentarla.

Precisamente el año anterior, Anscombe había publicado *Intention*, donde ofrecía un estudio sobre la acción intencional y el razonamiento práctico. El objetivo era proporcionar un marco teórico para una comprensión adecuada de la naturaleza del acto humano. La monografía es, en palabras del filósofo Donald Davidson, «the most important treatment of action since Aristotle».¹²⁴ Si bien esta afirmación es exagerada, es cierto que desde 1788 no se había publicado ningún otro trabajo en torno a ese tema;¹²⁵ sin embargo, esto no significa que la obra de Anscombe surgiera de la nada. Estuvo precedida por discusiones acerca de la causación de las acciones, impulsada por Wittgenstein, Ryle y Austin, entre otros.¹²⁶ Eso sí, es considerada una de las obras más influyentes en el ámbito de la teoría

¹¹⁹ *Ibid.*, 167.

¹²⁰ *Ibid.*, 164.

¹²¹ «TOCAAP», 67.

¹²² Richard M. Hare y Patrick Nowell-Smith, «Oxford Moral Philosophy», *The Listener*, n.º 1456 (1957): 311; G. E. M. Anscombe, «Oxford Moral Philosophy», *The Listener*, n.º 1457 (1957), 349.

¹²³ «MMP», 26.

¹²⁴ Esta cita aparece en la portada de la edición revisada de *Intention* publicada por Harvard University Press en 2000.

¹²⁵ Rachael Wiseman, «Anscombe's Intention», *Jurisprudence* vol. 6, n.º 1 (2015): 182-193, doi: 10.5235/20403313.6.1.182.

¹²⁶ Diamond, «ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth...», 29.

de la acción, en parte, debido a la relación que se establece entre los puntos de vista defendidos por Anscombe y ciertas concepciones éticas, como las de la ética de la virtud.¹²⁷

Por otra parte, desde el curso 1947-1948, Anscombe impartía clases [*lectures*] a las alumnas de Somerville College y los temas trabajados muestran el gran abanico de intereses de la filósofa. La mayor parte de aquellas sesiones las dedicó a explicar a Platón y, a medida que se publicaban las traducciones de Wittgenstein, a distintos aspectos de la obra de este. No obstante, también impartió lecciones sobre Aristóteles, Hume, teoría de las descripciones y psicología filosófica. Muchas de aquellas lecciones fueron recogidas y publicadas en los volúmenes de los *Collected Philosophical Papers*. Como profesora, se dedicó intensamente a la formación de los alumnos, ofreciendo su tiempo con generosidad. Anthony Kenny recuerda que:

Anscombe was extremely welcoming to graduate students who had a serious interest in philosophy. She kept open house in 27 St. John Street—one could drop in at any hour of day or night and start a discussion of a philosophical problem. She had a houseful of children, to whom she would attend from time to time, but that did not interrupt the flow of philosophy. She was also in those days a chain smoker, dropping her butts into a huge wooden bowl. It was only in later years, as a tutor myself beset with the enthusiasms of young graduate students, that I came to appreciate fully the generosity with which she made herself available.¹²⁸

En reconocimiento a su labor filosófica, Anscombe fue escogida como *Fellow* de la British Academy en 1964 —para los británicos esta designación supone la más alta distinción académica de las ramas de humanidades y ciencias sociales—¹²⁹ y en 1970 fue nombrada de *Honorary Fellow*¹³⁰ de

¹²⁷ En un epígrafe anterior se hace referencia a las discusiones que Anscombe mantuvo con Foot, Murdoch y Midgley. Anscombe inició el apuntalamiento de los fundamentos de la filosofía moral y las otras tres prosiguieron con su crítica. Foot mediante ataques fieros al prescriptivismo y subjetivismo; Murdoch tratando de justificar las virtudes en un marco platónico; y Midgley desafiando el cientificismo, que forma parte de la misma cosmovisión que considera a la ética mera expresión de emociones, carente de valores objetivos.

¹²⁸ Anthony Kenny, «Elizabeth Anscombe at Oxford», en *American Catholic Philosophical Quarterly* 90, n.º 2 (2016), 186, doi: 10.5840/acpq201621176.

¹²⁹ Geach también recibió aquella distinción.

¹³⁰ En el Reino Unido, este es el título más alto que se otorga a las personas a quienes la universidad desea nombrar, honrar y con las que trabajar. Estas personas no son ni personal ni empleados de la universidad.

Somerville College (Oxford); dos años después, recibió la misma distinción en St. Hugh's College (Oxford).

1.1.4. *Catedrática en Cambridge (1970-1980)*

En 1970 la Universidad de Cambridge nombró a Anscombe *Professor of Philosophy*, precisamente la misma cátedra que había ocupado Wittgenstein entre 1939 y 1946; para ello Anscombe se trasladó nuevamente a la ciudad británica. Por su parte, Geach había sido nombrado *Professor of Logic* en la Universidad de Leeds.

Durante los años de Cambridge, Anscombe siguió ejerciendo su labor docente, abordando temas que incluían cuestiones de filosofía de la mente, causalidad, metafísica, teoría de la acción, y con un énfasis particular en autores como Platón, Aristóteles, Descartes, Locke y, por supuesto, Hume¹³¹ y Wittgenstein. Analizó temas familiares y doctrinas establecidas, explorando las bases fundamentales del pensamiento occidental. Su enfoque hacia estos temas refleja cómo la filosofía de la lógica puede estar en el corazón de este proyecto crítico, un aspecto en el que su pensamiento resonaba con el de Wittgenstein.

Por otra parte, desde su nombramiento como catedrática, Anscombe empezó a recibir muchas invitaciones para asistir a congresos y actos académicos en universidades americanas y europeas. Visitó varias veces la Universidad de Navarra.

Previamente, en 1978, se le había entregado el galardón austriaco *Ehrenkreuz Pro Litteris et Artibus*. Y, un año después, el Premio de Investigación de la Fundación Alexander von Humboldt.

¹³¹ Como Diamond explica: «Hume's thought, she [Anscombe] believes, exhibits forms of error and confusion that deeply attract us; his ideas have been enormously influential in shaping our philosophical problems, influential also in forming what she describes as our *Weltanschauung*. Anscombe took it to be extremely important to make clear what is wrong with what Hume says, and so she comes back to him repeatedly» (en Diamond, «Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret...», 26.)

1.1.4.1. «Causality and Determination» (1971)

En mayo de 1971, un año después de ser nombrada catedrática, Anscombe pronunció la lección inaugural de la Universidad, titulada «Causality and Determination». En ella recuperaba uno de los temas que más le habían interesado desde su juventud: la causalidad. El discurso ejemplifica el método de Anscombe que, partiendo de una pregunta por la definición, revisa los antecedentes filosóficos del término y, tras detectar una contradicción o un defecto en la argumentación, acude al lenguaje ordinario para tratar de iluminar o responder el tema en cuestión.

Anscombe comienza la disertación presentando las definiciones más extendidas de causalidad. Estas pivotan en torno a la consideración de que o bien existe una conexión necesaria entre causa y efecto, o bien la causalidad es fruto de una generalización universal a partir de ejemplos observados. No obstante, ambas tesis asumen que, dados dos casos semejantes, si (en caso 1) el efecto sigue a la causa y (en caso 2) el efecto no la sigue, debe existir una diferencia relevante que lo explique. Esta aseveración, que configura el modo de entender la causalidad, raramente es puesta en entredicho.

Seguidamente, Anscombe ofrece un breve recorrido histórico —pasando por Aristóteles, Spinoza, Hobbes, Hume, Kant, etc.— donde va mostrando de qué modo se ha asociado la relación causa-efecto con *necesidad*. En concreto, Hume refuerza dicha ecuación al vincular la causalidad con leyes deterministas.¹³²

Decidida a desafiar esta concepción, Anscombe se pregunta cómo se ha aprendido la relación causal. Su respuesta sugiere que el aprendizaje del lenguaje implica aprender a usar «a host of causal concepts»,¹³³ como *comer, aplastar, empujar, volcar, lastimar, ronronear*, etc., siendo común a estos verbos cierto sentido de derivación.

¹³² Según Hume, las ideas se originan a partir de impresiones sensibles o de la memoria de dichas impresiones. La idea de necesidad —propia de la relación causa-efecto— no surge de una impresión, sino de la observación de semejanza en una multiplicidad de casos. Así, la experiencia de una conjunción constante entre dos objetos nos hace pasar, por efecto de la costumbre, de la idea de uno a la idea del otro. Esta repetición produce «una determinación del pensamiento a pasar de causas a efectos y de efectos a causas», que equivale a pensar que hay una conexión necesaria entre causa y efecto (David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de Félix Duque, 2.ª ed. [Tecnos, 1992], I.3.14,165, 248). Aunque en realidad, dicha necesidad no exista en los objetos, sino en la mente. Los siguientes autores tratarán de dar contenido y justificar la necesidad de la causalidad.

¹³³ «CD», 136.

Pese a identificar este núcleo común, Anscombe rechaza cualquier explicación general de la causalidad —del tipo que da Hume, por ejemplo—. No niega que pueda haber mecanismos causales detectables en algunos casos de causalidad, pero considera que la existencia de tales mecanismos no araña más que la superficie de la totalidad de los casos. Al mismo tiempo, señala que la equiparación de las relaciones causales con las leyes científicas es incorrecta y conduce a confusiones.

1.1.4.2. «Contraception and Chastity» (1972)

También de esa época data el *paper* titulado «Contraception and Chastity».¹³⁴ Los principales argumentos ya habían sido defendidos por Anscombe antes de la aparición de la encíclica *Humanae Vitae*.¹³⁵ La publicación de esta última coincidió con la creciente confusión sobre la posible compatibilidad de las enseñanzas de la Iglesia sobre el matrimonio y la castidad con el uso de anticonceptivos en parejas casadas. El razonamiento de Anscombe es, en parte, un argumento de autoridad, aunque también se apoya en sus estudios acerca de la intencionalidad.

Según Anscombe, y debido al estrecho vínculo del sexo con la transmisión de la vida, ningún coito es casual o sin significado. Esto no quiere decir que todos los actos sexuales sean de hecho procreativos, sino que habitualmente tienen consecuencias procreadoras. Esta es la razón principal por la que, según la Iglesia, el contexto apropiado para estos es el matrimonio.

La introducción de técnicas anticonceptivas desvincula la sexualidad de la procreación y diluye la diferencia entre los actos sexuales y los actos sexuales contraceptivos. Apoyándose en sus conocimientos acerca de la intencionalidad de la acción, Anscombe argumenta la diferencia contraponiendo la intención ulterior —el motivo por el cual se hacen las cosas— y el acto intencional —lo que de hecho se está haciendo—. A juicio de Anscombe, permitir el uso de métodos anticonceptivos invalida la enseñanza tradicional de la Iglesia en materia sexual.

¹³⁴ El artículo estaba basado en un informe presentado por ella misma al Bristol Newman Circle y publicado en su forma original en *The Human World* 7 (mayo de 1972). El artículo aparece recogido en G. E. M. Anscombe, «Contraception and Chastity», en *GG2*, 170-191. No obstante, en 1967 había presentado «You can have Sex without Children: Christianity and the new Offer» en un congreso de teología en Canadá, (G. E. M. Anscombe, «You Can Have Sex without Children: Christianity and the New Offer», en *CP3*, 82-96). Más adelante también publicaría un comentario sobre la encíclica papal (G. E. M. Anscombe, «On *Humanae Vitae*», en *GG2*, 192-198).

¹³⁵ La encíclica fue escrita por el papa Pablo VI y publicada el 25 de julio de 1968. En ella se reafirmaba la doctrina de la Iglesia católica sobre el matrimonio, las relaciones conyugales y los métodos anticonceptivos.

El texto provocó la reacción de Peter Winch, por una parte, y de Bernard Williams y Michael Tanner —colegas de Anscombe en Cambridge— por otra. Los tres enviaron cartas a la revista *The Human World*, donde había aparecido el artículo.¹³⁶ El primero criticaba algunos argumentos de Anscombe señalando, por ejemplo, que no había una distinción lógica entre el uso de métodos anticonceptivos y la planificación natural. Por su parte, Tanner y Williams argumentaron *ad hominem*, descalificando las opiniones de Anscombe como mera portavoz de la Iglesia cuya doctrina, en su opinión, estaba desfasada y era anacrónica.

1.1.4.3. «The First Person» (1975)

En 1975, Anscombe publicó «The First Person»,¹³⁷ donde defendía una tesis controvertida: «‘I’ is neither a name nor another kind of expression whose logical role is to make a reference, at all».¹³⁸

Anscombe inicia su análisis reflexionando sobre la referencia del vocablo *yo*. Por un lado, *yo* es la palabra que cada individuo usa para hablar de sí mismo. Por ejemplo: «yo soy X». En este sentido, *yo* podría identificarse con una entidad cuya existencia viene determinada por el conocimiento de uno mismo como pensando. Esta respuesta sugiere que *yo* es una expresión referencial. Sin embargo, *yo* tiene una manifestación física que ocupa una localización espacio-temporal de modo que también es ‘este cuerpo aquí presente’. Anscombe constata que la dificultad de compatibilizar ambas respuestas divide a los filósofos entre un dualismo o un naturalismo.

A juicio de Anscombe, si, efectivamente, *yo* es una palabra cuya función es hacer una referencia individual, hay que asegurarse de que uno aprehende el objeto adecuado al decir «yo». Esto implica que debe garantizarse, por un lado, la existencia de aquello a lo que *yo* hace referencia, *X*; por otro, que aquello entendido por *yo* sea, efectivamente, *X*. Anscombe examina las respuestas y concluye que no hay garantías, es decir, no se puede afirmar con seguridad la captación del objeto adecuado¹³⁹ y, por ende, es imposible afirmar que *yo* es una expresión referencial.

¹³⁶ Michael Tanner *et al.*, «A Letter to the Editor», *The Human World* 9 (1972): 41-51.

¹³⁷ G. E. M. Anscombe, «The First Person», en *CP2*, 21-36.

¹³⁸ *Ibid.*, 32.

¹³⁹ Es imposible determinar si se alude al individuo que cada uno es, a cierto ego cartesiano, a un pensador de uno mismo; tampoco es posible determinar cuántos sujetos hay.

Entonces, ¿por qué esa tendencia a pensarlo como algo existente? Anscombe atribuye esta tendencia a Descartes. La autoconciencia —la capacidad de los seres humanos de hablar por sí mismos, de decir cómo son las cosas para uno o qué está uno haciendo— unida a «[t]he (deeply rooted) grammatical illusion of a subject»¹⁴⁰ es lo que da pie a esa consideración errónea.

La conclusión de Anscombe es que, aunque se tengan *concepciones inmediatas* de las propias acciones y estados mentales, estas carecen de sujeto [*selfless*].

1.1.4.4. *Collected Philosophical Papers (1981)*

En 1981, los editores de Blackwell propusieron a Anscombe presentar una recopilación de su trabajo. Ella aceptó y se encargó de seleccionar aquellos escritos cuyo contenido y argumentación consideraba de mayor valor filosófico. La selección fue publicada en tres volúmenes bajo el título de *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe (CP)*.

Estos volúmenes están organizados temáticamente y sus subtítulos ofrecen una guía del contenido. En primer lugar, *From Parmenides to Wittgenstein* agrupa los artículos relacionados con autores antiguos y modernos, así como otros que versan sobre el pensamiento de Wittgenstein; a continuación, *Metaphysics and the Philosophy of Mind* incluye el análisis lógico de la intención y de otros verbos de corte psicológico, así como reflexiones en torno al yo, el tiempo y la memoria, la causalidad, el determinismo y el libre albedrío. Finalmente, *Ethics, Politics and Religion* reúne textos sobre filosofía moral, incluido el famoso artículo «Modern Moral Philosophy», así como otros dirigidos a una audiencia explícitamente católica.

Los *CP* fueron publicados veinte años antes de la muerte de Anscombe y solo recogen una selección de papers publicados entre 1947 y 1979, así como otros artículos inéditos hasta aquel momento.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 36.

1.1.5. *Reconocimiento y últimos años (1986-2001)*

En 1986, Anscombe se jubiló y fue nombrada *Honorary Fellow* de Newnham College (Cambridge). No obstante, ello no supuso el final de su carrera. Durante los años siguientes continuó activa, viajando para participar en simposios e impartiendo conferencias en diversas universidades americanas y europeas. En España, asistió varias veces a las Reuniones Filosóficas organizadas por la Universidad de Navarra¹⁴¹ y al Wittgenstein Symposium organizado por Josep Maria Terricabras en la Universitat de Girona.¹⁴² Además, publicó revisiones del trabajo de otros autores y presentó más de 50 artículos en revistas internacionales.

Anscombe recibió muchas distinciones a lo largo de su vida. Fue investida doctora *honoris causa* por la Universidad de Notre Dame (Indiana, EE. UU.) en 1986, por la Universidad de Navarra en 1989 y por la Universidad Lovain-la-Neuve (Bélgica) en 1990. Previamente, en 1982, había sido galardonada con la Medalla Aquino de la American Catholic Philosophical Association. También fue nombrada miembro honorario de la American Academy of Arts and Sciences en 1989 y, junto con Peter Geach, recibió la distinción papal *Pro Ecclesia et Pontifice* en 1999.

En el *laudatio* del acto de investidura del *honoris causa* de la Universidad de Navarra, Alejandro Llano destacó que Anscombe había perseguido «desde su juventud el ideal filosófico de orientar toda la vida hacia la verdad».¹⁴³

Entre los antiguos estudiantes de Anscombe se incluyen distinguidos filósofos como Michael Dummett, Thomas Nagel, Onora O'Neill, Charles Taylor, Cora Diamond, Anthony Kenny, Anselm Müller y Roger Scruton. También hay otros que, aunque nunca fueron formalmente sus estudiantes, han reconocido públicamente tener una profunda deuda con ella, incluidos Donald Davidson, Philippa Foot e Iris Murdoch.¹⁴⁴

¹⁴¹ Las Reuniones Filosóficas son encuentros de carácter internacional organizados por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra desde 1963 sobre un tema del pensamiento filosófico. En concreto, Anscombe acudió a las ediciones XVI, XIX y XXV celebradas en 1979, 1982 y 1988, respectivamente.

¹⁴² El simposio tuvo lugar en la Universitat de Girona en 1989, con motivo del centenario del nacimiento de Wittgenstein.

¹⁴³ Alejandro Llano, «*Laudatio* en el Acto Académico de investidura del Grado de Doctor *Honoris Causa* de Elizabeth Anscombe» (discurso, Universidad de Navarra, 21 de enero de 1989).

¹⁴⁴ Haldane, «ACPQ Special Issue on Elizabeth...», 171.

Elizabeth Anscombe falleció en Cambridge el 5 de enero de 2001, tras meses de deterioro por las secuelas de un accidente automovilístico. Está enterrada en el cementerio de St. Giles, en Cambridge, muy cerca de la tumba de Wittgenstein.¹⁴⁵

Desde su muerte, el interés en Anscombe ha ido en aumento.¹⁴⁶ En dos ocasiones, el *Royal Institute of Philosophy* ha dedicado su suplemento a Anscombe; en 2004 la publicación recogía trabajos cuyo punto de partida era el desafío de Anscombe a la filosofía moral y, en 2020, el suplemento celebró el centenario del nacimiento de Anscombe, Foot, Murdoch y Midgley.¹⁴⁷ Recientemente se han publicado dos novelas que retratan también la relación entre las cuatro pensadoras.¹⁴⁸

En Estados Unidos y Gran Bretaña existen grupos dedicados a investigar a fondo las propuestas de Anscombe.¹⁴⁹ Aun cuando su influencia es evidente, muchos consideran que esta no ha sido lo suficientemente profunda. Esto es llamativo, ya que su ensayo «Modern Moral Philosophy» es considerado «one of the most widely read and cited essays of Anglo-American analytic philosophy; its publication is often hailed as a watershed event».¹⁵⁰

Desde 2005, Luke Gormally y Mary Geach, albaceas literarios de Anscombe, se han dedicado a recopilar y publicar algunos artículos, muchos de los cuales eran inéditos y que son fruto de su trabajo desde que dejó la Cátedra de Cambridge.¹⁵¹

¹⁴⁵ Teichman, «Gertrude Elizabeth Margaret...», 50.

¹⁴⁶ Mark Oppenheimer, «Renaissance for Outspoken Catholic Philosopher», *The New York Times*, 7 de enero de 2011, <https://www.nytimes.com/2011/01/08/us/08beliefs.html>.

¹⁴⁷ Anthony O'Hear, ed., *Modern Moral Philosophy: Royal Institute of Philosophy Supplement 54* (Cambridge University Press, 2004); Anthony O'Hear, ed., *A Centenary Celebration: Anscombe, Foot, Midgley, Murdoch*, vol. 87 (Cambridge University Press, 2020).

¹⁴⁸ Benjamin J. B. Lipscomb, *The Women are Up to Something. How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley and Iris Murdoch Revolutionized Ethics* (Oxford University Press, 2022); Clare Mac Cumhaill y Rachael Wiseman, *Metaphysical Animals. How Four Women Brought Philosophy Back to Life* (Chatto & Windus, 2022).

¹⁴⁹ En esta línea, destaca el trabajo de John Haldane, desde la Universidad de St. Andrews (Escocia), así como el proyecto The Virtue Blog cuya línea de investigación busca poner en contacto a las filósofas Murdoch, Midgley, Anscombe y Philippa Foot, the Quartet.

¹⁵⁰ Frey, «Revisiting Modern Moral Philosophy», 61.

¹⁵¹ El Archivo Anscombe se encuentra en el Collegium Institute de la Universidad de Pennsylvania. Incluye numerosas cartas, libretas y transcripciones de algunas de sus *lectures*.

1.2. CONTEXTO FILOSÓFICO: RAÍCES DE LA CRÍTICA DE ANSCOMBE

Como se ha indicado antes, en sus escritos de 1950, Anscombe empieza a mostrar un creciente interés por la filosofía moral,¹⁵² retomando las preocupaciones que ya había abordado en sus primeras publicaciones.¹⁵³ En «TD» y en «MMP» subrayaba que las reflexiones de sus colegas estaban basadas en una confusión de conceptos fundamentales sobre la acción, lo que hacía prácticamente imposible o muy difícil de argumentar la intrínseca injusticia del asesinato.¹⁵⁴

Las numerosas referencias al contexto filosófico oxoniense en los escritos de Anscombe evidencian que el sentido y alcance de su crítica y propuesta de Anscombe solo pueden entenderse plenamente a la luz de este. Por esta razón, en este apartado, se ofrece una breve descripción del panorama de la filosofía moral británica en la primera mitad del siglo XX. Para ello, se presentarán, en primer lugar, algunos rasgos generales de la misma y, a continuación, se realizará un breve recorrido genealógico de estas ideas.

1.2.1. *Edad de oro de la filosofía oxoniense*

Tras la Segunda Guerra Mundial, la Universidad de Oxford experimentó un periodo de esplendor y se convirtió en el epicentro de la filosofía anglosajona, un lugar que hasta aquel momento había correspondido a la Universidad de Cambridge. Esto se debió, por un lado, al regreso de los estudiantes y profesores que habían participado en la guerra y, por otro, a la creación del postgrado, *Bachelor in Philosophy* o *BPhil*,¹⁵⁵ que supuso la ampliación del personal docente contratado y atrajo

¹⁵² Lo evidencian las publicaciones en 1957 de «TD», «OMPCY» y, en 1958, «MMP». Junto a estas, aunque no restringidas al ámbito moral, también publicó por esas fechas *Intention* (1957), acerca de la acción humana, y los ensayos de metaética G. E. M. Anscombe, «On Brute Facts», en *CP3*, 22-25, y G. E. M. Anscombe, «Two Kinds of Error in Action», en *CP3*, 3-9.

¹⁵³ «I get some small light on the subject when I consider the productions of Oxford moral philosophy since the First World War, which I have lately had occasion to read. Its character can easily be briefly demonstrated» (en «TD», 70).

¹⁵⁴ Frey, «Revisiting Modern Moral Philosophy», 62.

¹⁵⁵ Impulsado, entre otros, por Gilbert Ryle, el *BPhil* fue concebido como un programa de dos años que pretendía proporcionar a los alumnos una perspectiva general de la filosofía. Hasta entonces, y a diferencia de otras universidades, en Oxford solo se había enseñado en conjunción con otras materias. Actualmente, el *BPhil* sigue siendo uno de los postgrados de filosofía más importantes.

a gran cantidad de nuevos estudiantes, muchos de ellos internacionales.¹⁵⁶ Este ambiente enriquecido favoreció la recepción de nuevas ideas.

A lo largo de quince años, la etiqueta «Oxford Philosophy» se usó para referirse tanto a la filosofía que tenía allí su enclave geográfico, como a un modo de filosofar que «gave a central importance to the study of language as the major topic of philosophical investigation».¹⁵⁷ La importancia del análisis del lenguaje no debe ocultar el hecho de que, en realidad, se practicaban varios tipos de filosofía. Como recuerda Midgley,

the graduate students of that time ranged from fairly extreme exponents of positivist denial, such as Jack Smart and Anthony Flew, through more moderate people such as Peter Strawson, Stephen Toulmin and Geoffrey and Mary Warnock to fully fledged Thomistic Wittgenstenians such as Elizabeth Anscombe and Peter Geach, along with some mavericks trying to say things that were altogether different. This made for dialogue and a lot of noise in graduate classes.¹⁵⁸

La centralidad del lenguaje hunde sus raíces en el giro analítico que se había producido, a principios del siglo XX, de la mano de G. E. Moore (1873-1958), B. Russell (1872-1970) y L. Wittgenstein (1889-1951). Este giro representó una revolución¹⁵⁹ en un doble sentido. En primer lugar, porque se trataba de una reacción contra el idealismo de F. H. Bradley (1846-1924) y J. M. E. McTaggart (1866-1925).¹⁶⁰ En segundo lugar, porque introdujo una metodología novedosa que, junto con una teoría del significado del lenguaje, ponía el énfasis en el análisis lógico de los enunciados.

El término *filosofía analítica* es algo problemático porque, más que un cuerpo de doctrinas, agrupa bajo sí una variedad de perspectivas. Las similitudes entre estas se dan mayoritariamente en el

¹⁵⁶ Mary Warnock, *A Memoir, People and Places*, (Duckbacks, 2002), 45-46.

¹⁵⁷ John R. Searle, «Oxford Philosophy in the 1950s», *Philosophy* vol. 90, n.º 2 (2015): 173, doi: 10.1017/s0031819114000485.

¹⁵⁸ Midgley, *The Owl of Minerva*, 130-31.

¹⁵⁹ Aloysius P. Martinich y David Sosa, ed., *A Companion to Analytic Philosophy* (Blackwell, 2005), IX.

¹⁶⁰ Pears pone en duda que se trate realmente de una revolución que rompa con la filosofía anterior, ya que en gran medida supuso el retorno a muchos de los presupuestos de los empiristas británicos —Locke y, especialmente, Hume (en David F. Pears, «Logical Atomism: Russell and Wittgenstein», en *The Revolution in Philosophy*, ed. por Alfred J. Ayer [Macmillan, 1956], 41).

ámbito metodológico.¹⁶¹ Este modo de proceder y la teoría epistemológica que lo acompañaba fueron extrapolados a todos los ámbitos del filosofar, incluido el moral. Como resultado, los interrogantes éticos pasaron a ser resueltos, en la primera fase del giro analítico, primero, mediante un análisis descompositivo y reductivo del lenguaje y, más adelante, atendiendo a las conexiones lógicas de las proposiciones y conceptos.¹⁶² Esto supuso dejar de lado la cuestión acerca de la vida buena, evitando así comprometerse con una visión concreta del ser humano.¹⁶³

En la filosofía moral posterior al giro analítico se presupone una brecha insalvable entre los hechos [*facts*] y los valores [*values*]. Esto es, entre aquello que se puede constatar y afirmar con verdad, y aquello que depende de los sentimientos y emociones de cada uno. Las proposiciones morales se consideraban dentro de este segundo grupo, al entenderse que reflejaban «individual feeling, attitude, or intention, and thus goes beyond “description” or “assertion of fact”». ¹⁶⁴ En esta línea, calificar algo de *virtud* o *vicio* solo indicaba la aprobación o desaprobación por parte del hablante. No obstante, las implicaciones son más graves, pues esa independencia de la ética respecto a los hechos de la vida humana entraña una fractura entre las razones válidas para afirmar un juicio moral y el juicio en sí. De modo que, cualesquiera que sean los motivos argüidos para un determinado juicio moral, un individuo puede rechazarlo —sin caer en el error— si no encuentra dentro de sí cierta inclinación o actitud de asentimiento hacia aquel.¹⁶⁵ Ante la imposibilidad de justificar la universalidad de las proposiciones morales solo cabe afirmar que la ética engendra, a lo sumo, probabilidad.¹⁶⁶

Este subjetivismo fomentó un estilo de filosofía centrado en la casuística y en conflictos morales sin solución, a la vez que se daba por supuesta la consideración de que siempre hay que actuar buscando obtener las mejores consecuencias posibles.

¹⁶¹ De la filosofía idealista británica, únicamente hay que apuntar que se trató del primer conato de refutación de las tesis materialistas vigentes desde el siglo anterior en Gran Bretaña. Al más puro estilo hegeliano trataron de superar el reduccionismo fáctico de las tesis empiristas proponiendo, a su vez, una ética de corte metafísico (en Modesto Santos Camacho, *Ética y Filosofía Analítica: Estudio Histórico-Crítico* [EUNSA, 1975], 89.)

¹⁶² William Donald Hudson, *Modern Moral Philosophy*, 2.ª ed. (Macmillan, 1970), 19.

¹⁶³ Ana Marta González, *La Ética Explorada*, (EUNSA, 2009), 121.

¹⁶⁴ Philippa Foot, «Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?», en *Logic, Cause and Action*, ed. por Roger Teichmann (Cambridge University Press, 2000), 108-109.

¹⁶⁵ Alex Voorhoeve, ed. «The Grammar of Goodness: An Interview with Philippa Foot», en *Conversations on Ethics* (Oxford University Press, 2009), 91-92.

¹⁶⁶ En la redacción de este apartado se ha empleado el artículo «TOCAAP», 67.

Aunque se trata de una cita larga, vale la pena leer el retrato que Anscombe hace de las propuestas éticas de sus coetáneos:

Up to the Second World War the prevailing moral philosophy in Oxford taught that an action can be “morally good” no matter how objectionable the thing done may be. [...] In the same philosophy—which has much pretence of moral seriousness, claiming that “rightness” is an objective character in acts, that can be discerned by a moral sense—it is also held that it might be right to kill the innocent for the good of the people, since the “prima facie duty” of securing some advantage might outweigh the “prima facie duty” of not killing the innocent. This sort of philosophy is less prevalent now, and in its place I find another, whose cardinal principle is that “good” is not a “descriptive” term, but one expressive of a favourable attitude on the part of the speaker. Hand in hand with this, though I do not know if there is any logical connection, goes a doctrine that it is impossible to have any quite general moral laws; such laws as “It is wrong to lie” or “Never commit sodomy” are rules of thumb which an experienced person knows when to break. Further, both his selection of these as the rules on which to proceed, and his tactful adjustments of them in particular cases, are based on their fitting together with the “way of life” which is his preference. Both these philosophies, then, contain a repudiation of the idea that any class of actions, such as murder, may be absolutely excluded.¹⁶⁷

Anscombe distingue entre dos grupos de propuestas, reconociendo que ambos rechazan una ética basada en absolutos morales. En el primero, en el que se enfatiza la independencia de los hechos respecto de su valoración moral, podrían situarse las ideas de G. E. Moore (1873-1958) y de los intuicionistas H. A. Prichard. (1871-1847) y W. D. Ross (1877-1971). En el segundo, esa valoración ha pasado a identificarse con la actitud positiva o negativa del hablante. Aquí, y a partir de las innovaciones introducidas por A. J. Ayer (1910-1989), se hallaría el emotivismo de C. L. Stevenson (1908-1979) y el prescriptivismo de R. M. Hare (1919-2002).

¹⁶⁷ «TD», 70-71.

1.2.2. *Raíces de la filosofía moral del siglo XX*

La publicación de los *Principia Ethica* de G. E. Moore en 1903 fue descrita por el grupo de Bloomsbury como «the beginning of a renaissance, the opening of a new heaven on a new earth».¹⁶⁸ Esta afirmación ilustra bien la recepción que tuvo la obra entre sus contemporáneos, quienes la consideraron revolucionaria e indicativa de las directrices que debía seguir la filosofía moral al comienzo del nuevo siglo. Sin embargo, la cita es un tanto exagerada, ya que el realismo no naturalista de G. E. Moore ya se hallaba incoado en propuestas previas, particularmente en el pensamiento de Henry Sidgwick.¹⁶⁹

En los *Principia*, Moore aseguraba haber resuelto los problemas fundamentales de la ética, estancada desde hacía tiempo en el intento de resolver «questions, without first discovering precisely *what* question it is which you desire to answer».¹⁷⁰ Según el autor, el origen de la confusión radicaba en el descuido de la noción fundamental de la ética —el bien—. Los diversos intentos de definición habían incurrido en una falacia naturalista. Moore sostenía que un análisis exhaustivo del concepto permitiría mostraría que el *bien* es una propiedad simple y no natural, indefinible y solo conocida mediante una intuición.¹⁷¹ Precisamente por ello se hacía imposible deducir de ella leyes morales universales o inferirlas de hechos verificables acerca de la naturaleza humana.

Los herederos inmediatos de esta concepción fueron los intuicionistas H. A. Prichard y W. D. Ross. Prichard buscaba determinar si «[i]s there really a reason why I should act in the ways in which hitherto I have thought I ought to act».¹⁷² Basándose en las conclusiones de Moore, argumentaba que la bondad de un acto no fundamenta su corrección y que ningún razonamiento lógico puede servir como base o prueba absoluta de la existencia de una obligación moral. Prichard defendía que la percepción del deber moral es directa e inmediata, conocida *in situ*,¹⁷³ formulando así el intuicionismo deontológico.

¹⁶⁸ Cita de John Maynard Keynes como aparece en Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (University of Notre Dame Press, 1981), 14.

¹⁶⁹ Pensador de la era victoriana y maestro de G. E. Moore.

¹⁷⁰ George E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge University Press, 1959), VII.

¹⁷¹ *Ibid.*, IX.

¹⁷² Harold A. Prichard, «Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?», *Mind* vol. 21, n.º 81 (1912): 21. doi: 10.1093/mind/xxi.81.21.

¹⁷³ *Ibid.*, 27.

Ross, por su parte, desarrolló sus ideas en dos obras que tuvieron gran reconocimiento durante el siglo XX:¹⁷⁴ *Foundations of Ethics*¹⁷⁵ y *The Right and the Good*.¹⁷⁶ En ellas propone la adhesión a unas reglas y deberes a los que llama deberes *prima facie*. Se trata de principios generales de conducta o leyes de tendencia que pueden ser conocidos por cualquier persona «when we have reached sufficient mental maturity».¹⁷⁷ Pese a que no hay un listado exhaustivo de estos, algunos ejemplos serían «No mentir» y «No hacer daño a otros». Estos deberes no son absolutos y pueden ser suspendidos según las circunstancias. Simplemente hay que saber tomar la decisión apoyándose en el propio juicio intuitivo acerca de qué acción asegurará la mayor cantidad de corrección y menor cantidad de incorrección en las circunstancias concretas. De este modo, el dictamen de Ross es que todos los principios morales son anulables y que la bondad moral no necesariamente se identifica con lo correcto.

Ante estas propuestas, los críticos del intuicionismo señalaron una doble problemática: de un lado, la misteriosa intuición que permite captar lo correcto —o el deber—; de otro, la omisión del carácter esencialmente práctico de las proposiciones morales. El rechazo de la primera cuestión y el intento de resolución de la segunda serán las tareas que acometerán los pensadores siguientes.

El principal detractor del intuicionismo fue A. J. Ayer.¹⁷⁸ Su obra *Language and Logic*,¹⁷⁹ publicada con tan solo 24 años, le convirtió en el *enfant terrible* de la filosofía británica. En ella exponía las enseñanzas del positivismo lógico, expulsaba la metafísica y defendía un emotivismo ético singular. En realidad, Ayer se veía a sí mismo como continuador del empirismo británico de Locke y Hume y, más recientemente, de Bertrand Russell.

La crítica de Ayer al intuicionismo y al no-naturalismo se encuadra dentro de su objetivo de proporcionar un fundamento sólido para las ciencias y viene precedido de una teoría epistemológica del significado con presupuestos radicalmente empiristas.¹⁸⁰ Ayer introduce el principio de

¹⁷⁴ Anthony Skelton, «William David Ross», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 20 de noviembre de 2021, <https://plato.stanford.edu/entries/william-david-ross/>.

¹⁷⁵ W. David Ross, *Foundations of Ethics* (Oxford University Press, 1938).

¹⁷⁶ W. David Ross, *The Right and the Good* (Oxford University Press, 1930).

¹⁷⁷ *Ibid.*, 29.

¹⁷⁸ En 1936 y por recomendación de Gilbert Ryle, Ayer viajó a Austria para formarse con Moritz Schlick, quien entonces lideraba el Círculo de Viena. Allí entró en contacto con las enseñanzas del *Tractatus* del primer Wittgenstein.

¹⁷⁹ Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Victor Gollancz Ltd, 1936).

¹⁸⁰ Santos Camacho, *op.cit.*, 327.

verificación, un criterio para diferenciar las proposiciones significativas de las que no lo son. Según este principio, los enunciados éticos carecen de verdad al no tener contenido cognoscitivo; a lo sumo, expresan emociones.¹⁸¹ De ahí que cualquier proposición ética sea «a mere pseudo-proposition. The sentence expressing it may be emotionally significant [...]; but it is not literally significant».¹⁸² Ante la imposibilidad de determinar la validez objetiva de los juicios normativos, la calificación de las acciones como correctas o incorrectas solo refleja la actitud del hablante hacia aquellas.¹⁸³

Paralelamente, mientras Ayer abandera el positivismo lógico, se produce un giro hacia el análisis del lenguaje ordinario. El pensamiento del último Wittgenstein abandona la noción de significado para centrarse en los usos de las palabras, enfocándose en los contextos en los que se aplican los términos en lugar de en su esencia. Esto tendrá repercusiones en el ámbito de la filosofía moral. Las propuestas ya no girarán en torno a la índole o naturaleza de los juicios éticos, sino sobre «la función desempeñada por el lenguaje ético en los diversos contextos y situaciones, tratando de exponer las diversas “razones” que justifican en cada caso los llamados juicios de valor».¹⁸⁴ Esta perspectiva se verá reflejada en las propuestas de C. L. Stevenson y R. M. Hare.

El interés de C. L. Stevenson se centra en la dimensión práctica de las proposiciones morales, que trata de analizar de manera lógica.¹⁸⁵ Según él, «ethical terms are instruments used in the complicated interplay and readjustment of human interests».¹⁸⁶ Es decir, aunque en los enunciados éticos se de cierto elemento descriptivo —son expresión de los propios sentimientos o actitudes—, su uso principal es el de crear un interés en el otro, evocar actitudes o sugerir acciones.¹⁸⁷ Puesto que el objetivo es procurar ese cambio de actitudes, las proposiciones éticas terminan siendo un modo de manipular al oyente.

¹⁸¹ Ayer, *Language, Truth and Logic*, 112.

¹⁸² Santos Camacho, *op. cit.*, 325.

¹⁸³ Ayer, *op. cit.*, 108-109.

¹⁸⁴ Santos Camacho, *Ética y Filosofía Analítica...*, 435.

¹⁸⁵ Hudson, *Modern Moral Philosophy*, 113.

¹⁸⁶ Charles L. Stevenson, «The Emotive Meaning of Ethical Terms», *Mind* vol. 46 (1937): 20, doi: 10.1093/mind/xlvi.181.14.

¹⁸⁷ Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética* (Paidós, 2006), 275-276.

Por su parte, R. M. Hare,¹⁸⁸ gran crítico de Stevenson, propone en su obra *The Language of Morals*¹⁸⁹ una ética que evite el psicologismo emotivista y explique el lenguaje moral, primordialmente práctico. Señala que la principal característica de las proposiciones éticas es que son prescriptivas y se embarca en la tarea de fundamentar una lógica de los imperativos. No obstante, al desvincular la moral de las condiciones de verdad fácticas, termina privándola de toda fundamentación racional.¹⁹⁰ En última instancia, la razón que mueve a aceptar unos criterios morales es una decisión particular del propio sujeto.¹⁹¹ La moral queda reducida al subjetivismo.

Para Anscombe, todas estas propuestas «contain a repudiation of the idea that any class of actions, such as murder, may be absolutely excluded».¹⁹² No obstante, la raíz última se halla en Hume, quien señala la imposibilidad de derivar proposiciones morales de hechos verificables de la naturaleza. Al enfatizar esa separación, los autores terminan despojando a la moral de toda fundamentación racional y, dado que ya no tienen cabida la verdad y la mentira, los esfuerzos se dirigen a proporcionar las condiciones de uso del lenguaje moral. De este modo, el significado de juicios como «es moralmente reprochable romper las promesas» pasa a ser explicado en términos de actitudes, intereses o sentimientos del hablante¹⁹³ y la moral se acomoda a las elecciones arbitrarias del agente, que se encuentra aislado en la toma de decisiones.¹⁹⁴

La frustración de Anscombe ante el fracaso de las propuestas contemporáneas de reconocer prohibiciones absolutas contra acciones intrínsecamente injustas la lleva a emprender una crítica demoledora que tiene, como núcleo, esta preocupación moral.

¹⁸⁸ Durante la Segunda Guerra Mundial, Hare se enroló en el ejército británico y, en 1942, fue hecho prisionero por los japoneses. Durante los tres años de cautiverio, en que vivió en unas condiciones deplorables, se dedicó a tomar notas de la que sería una de sus obras filosóficas. No obstante, y pese a su silencio en torno a aquella parte de su vida, la experiencia vivida en el campo de prisioneros japonés le marcó profundamente, especialmente por dos motivos. En primer lugar, en el campo, los principios morales no se podían discutir con los captores y, en segunda instancia, su sentido sobre el límite de la discusión racional con los fanáticos, es decir, aquellos que, comprometidos con un ideal, están dispuestos a sacrificar hasta sus propios intereses.

¹⁸⁹ Richard M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford University Press, 1964).

¹⁹⁰ Mary Warnock, *Ethics since 1900* (Oxford University Press, 1978), 83.

¹⁹¹ MacIntyre, *Historia de la ética*, 280.

¹⁹² «TD», 70-71.

¹⁹³ Foot, «Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?», 110.

¹⁹⁴ Como señala Mary Warnock: «morals in the very last resort seem to be totally relative; between different committed fanatics there is no possibility of arbitration» (en Warnock, *Ethics since 1900*, 83).

Capítulo 2. La crítica a la filosofía moral moderna

2.1. ESTUDIO PRELIMINAR DE «MODERN MORAL PHILOSOPHY»

2.1.1. *Consideraciones generales acerca de la producción moral de Anscombe*

El rechazo y la consiguiente crítica a lo que Anscombe denomina como *filosofía moral moderna* no se hallan reunidos bajo un único título, sino que se encuentran en un total de veintidós artículos escritos en distintas etapas a lo largo de su vida. Esta dispersión justifica la inclusión de un epígrafe que recoge ciertas indicaciones sobre su producción moral. Con este propósito se ofrecerá una visión general de los temas tratados por Anscombe, se explicará su preferencia por el formato de los *papers*, estrechamente vinculada a su metodología argumentativa; y se destacará la relevancia del artículo «Modern Moral Philosophy» dentro de su producción filosófica.

En primer lugar, la crítica anscombeana no abarca la totalidad de un sistema filosófico o la propuesta de un solo autor, sino que se refiere a algunos de los postulados que configuran la filosofía moral moderna, es decir, aquella elaborada por «[Henry Sidgwick] and every English academic moral philosopher since him»:¹⁹⁵ G. E. Moore, los intuicionistas Prichard y Ross, así como Stevenson, Hare, y P. H. Nowell-Smith.¹⁹⁶ En sus artículos, Anscombe se referirá a algunas de las premisas sobre las que se sustenta el consecuencialismo, la teoría ética que constituye el marco teórico común en el que estos autores fundamentan sus argumentos.¹⁹⁷

En segundo lugar, y en estrecha relación con lo anterior, la autora se enfrenta a los temas a través del examen minucioso de aspectos específicos, profundizando sobre una cuestión ampliamente

¹⁹⁵ «MMP», 36.

¹⁹⁶ «The moral philosophy in question is the one connected with linguistic analysis, which has various exponents in the English speaking world. They might not like being lumped together, but their work looks roughly alike from the outside, and none of it stands above and apart from the rest, marked out as original with the others as derivations» (en «OMPCY», 161).

¹⁹⁷ Como Anscombe afirma: «the differences of the well-known English moral writers from Sidgwick to the present day are of little importance» (en «MMP», 26).

aceptada,¹⁹⁸ introduciendo una distinción¹⁹⁹ y ofreciendo una caracterización general.²⁰⁰ Con ello, persigue poner de manifiesto un error,²⁰¹ desenmascarar una doctrina falsa,²⁰² argumentar una nueva propuesta o, simplemente, iluminar una posible solución.

En consonancia con su estilo, se halla su clara preferencia por los artículos científicos. Por un lado, porque la extensión limitada de aquellos le permite entrar directamente al asunto que le incumbe, ciñéndose a él y desarrollando de modo conciso su argumentación; por otro, porque fuerza, casi de manera automática, la ausencia de grandes planteamientos sistemáticos que, a su vez, tanto parece deplorar. Sin embargo, el formato de los *papers* presenta también algunos inconvenientes. Por citar algunos, la circunscripción temática obliga a dejar de lado ciertos aspectos que, aunque en relación con el objeto del artículo, se alejan del mismo y harían extensísima la argumentación. Precisamente por ello, Anscombe asume ciertas cuestiones como conocidas. Si bien es cierto que retoma algunos de estos supuestos en escritos posteriores, el estudioso de Anscombe se enfrenta a una tarea de tintes detectivescos para identificar dónde se halla la continuación de determinado argumento que le permita obtener una visión conjunta —y, cabría añadir, sistemática—²⁰³ del pensamiento de la filósofa. Caso aparte lo constituyen aquellas ocasiones en las que Anscombe presenta un esbozo de su razonamiento²⁰⁴ o el hecho de que la continuación de algunos de sus razonamientos no

¹⁹⁸ Por ejemplo, la incomunicabilidad entre el ser [*is*] y el deber [*ought*] (en «BF», 69-72).

¹⁹⁹ Es el caso de la distinción entre *matar* [*to kill*] y *asesinar* [*to murder*] (en «JPW», «MT» y G. E. M. Anscombe, «Prolegomenon to a Pursuit of the Definition of Murder. The Illegal and the Unlawful», en *GGI*, 253-260; y en G. E. M. Anscombe, «Murder and the Morality of Euthanasia», en *GGI*, 261-277). Algo similar sucede con la distinción entre las *consecuencias previstas* [*foreseen consequences*] y las *consecuencias deseadas* [*intended consequences*] (en G. E. M. Anscombe, «War and Murder», en *CP3*, 51-61; y «YCSC»); así como la diferencia entre las *acciones* y las *omisiones* (en «MME» y en G. E. M. Anscombe, «Sins of Omission? The Non-treatment of Controls in Clinical Trials», *GGI*, 285-291).

²⁰⁰ En «OMPCY» se presentan de manera general los rasgos de la filosofía moral moderna. En «TOCAAP», la filósofa ofrece de modo esquemático una presentación de los temas más comunes entre los filósofos analíticos.

²⁰¹ En ocasiones insiste en que es erróneo pensar que la fuerza coercitiva ejercida por quienes ostentan la autoridad es mala (en «WM»), mientras que en otras señala que no es lo mismo matar de hambre a un paciente que denegarle tratamiento médico (en G. E. M. Anscombe, «Commentary on John Harris's 'Ethical Problems in the Management of Some Severely Handicapped Children'», en *GGI*, 279-283).

²⁰² Es notable su insistencia en la falsedad del pacifismo, que pone de manifiesto cuando afirma «[n]aturally my claim that pacifism is a very harmful doctrine is contingent on its being a false one» (en «MD», 70) y que repite en «WM». También señala la imposibilidad de conocer de antemano que la acción actual de alguien vaya a resultar en una mayor cantidad de bien posible que cualquier otra acción realizable en su lugar y, al mismo tiempo, afirma que «it is a false morality to say that one must always do what it is best to do» (en G. E. M. Anscombe, «The Controversy over a New Morality», en *GGI*, 227-235).

²⁰³ Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook...*, 2.

²⁰⁴ Es el caso de un artículo (G. E. M. Anscombe, «Who is wronged? Philippa Foot on Double Effect: One Point», en *GGI*, 249-252) donde la argumentación contra Philippa Foot apenas ocupa tres páginas. O el caso más llamativo

necesariamente se encuentra en escritos de temática moral.²⁰⁵ Y todo ello sin olvidar la dificultad que entraña el estilo concentrado de la autora, que exige varias relecturas de sus escritos para poder entender en profundidad el matiz que está intentando subrayar.

Finalmente, pese a que la producción ética de la autora engloba un periodo de cuarenta años, son los *papers* publicados entre 1956 y 1961²⁰⁶ los que establecen las ideas generales que van a recorrer todo su pensamiento moral y sobre las que va a volver en reiteradas ocasiones. La presencia de estas constantes no significa que Anscombe mantenga una posición cerrada a lo largo de toda su vida profesional, puesto que no duda en corregirse o señalar los defectos de sus propios argumentos.²⁰⁷ Sin embargo, no es equivocado aventurar que estas ideas pueden constituir —o, de hecho, constituyen— el punto de partida desde el que abordar una posible (re)construcción del proyecto moral anscombeano.²⁰⁸

Aunque Anscombe redactó «Modern Moral Philosophy» en un periodo más bien temprano de su vida,²⁰⁹ el artículo contiene buena parte de los elementos que configuran su pensamiento moral: la caracterización del consecuencialismo, el análisis del paso del ser [*is*] al deber [*ought*], un esbozo

(G. E. M. Anscombe, «A Note on Mr Bennett», *Analysis* 26, n.º 6 [1966]: 208, doi: 10.1093/analys/26.6.208) donde la filósofa despacha en cuatro líneas el argumento de Jonathan Harris de que las consecuencias sí importan en la calificación moral de una acción: «The nerve of Mr. Bennett's argument is that if A results from your not doing B, then A results from whatever you do instead of doing B. While there may be much to be said for this view, still it does not seem right on the face of it».

²⁰⁵ Aunque esta cuestión se tratará en el capítulo 2, epígrafe 2.2.2.2, este sería el caso de la teoría de la acción, que actualmente es considerada como una disciplina independiente de la ética. Como Constantine Sandis afirma: «The philosophy of mind and action during the past sixty years has thus developed alongside that of normative ethics, with very little interaction between them» (en Constantine Sandis, «Modern Moral Philosophy Before and After Anscombe», *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, vol. 64 (2020): 47, doi: 10.5565/rev/enrahonar.1278). Cora Diamond también defiende algo similar cuando dice que «[m]any of Anscombe's ideas about practical reasoning, such as the idea of a 'desirability characterization', a description of something that makes clear how it is understood as desirable, have passed into general philosophical currency, but often entirely separated from the conception of choice in relation to our lives which gives them their depth in Anscombe's own account. Her own conception can be seen fully only if *Intention* is read with her other treatments of practical thought and practical truth, and with relevant parts of her papers on ethics» (en Diamond, «ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth...», 30.)

²⁰⁶ Se está haciendo referencia a «MT», «OMPCY», «MMP» y «WM».

²⁰⁷ Como ella misma explica: «In general, my interest in moral philosophy has been more in particular moral questions than in what is now called 'meta-ethics'. [...] Some of these papers represent a struggle to treat all deliberate action as a matter of acting on a calculation how to obtain one's ends. I have now become rather doubtful about this. [...] but I have no full-fledged thought on the subject, and what I publish is, I think, all written under the older-conception» (en introducción a *CP3*, VIII).

²⁰⁸ Este esfuerzo se abordará en el cuarto capítulo del presente trabajo.

²⁰⁹ El artículo está fechado de 1958 y Anscombe siguió publicando, escribiendo y dando conferencias prácticamente hasta el año 2000.

del silogismo práctico, alternativas seculares de una ética legalista, su preferencia por una ética de absolutos morales, entre otros. Al mismo tiempo, se trata de uno de los artículos de filosofía analítica más leídos y citados del s. XX,²¹⁰ inspirador de la recuperación de la noción aristotélica de virtud, así como un ejemplo sutil de la influencia de Ludwig Wittgenstein.²¹¹ Por estas razones, puede afirmarse que «MMP» constituye un hito importante en el conjunto de su producción ética.

2.1.2. *Gestación y recepción de «MMP»*

El *locus* por excelencia de la crítica de Anscombe a la ética contemporánea es su artículo «Modern Moral Philosophy» (1958), que forma una unidad temática con «Mr Truman's Degree» (1956) y «Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?» (1957). Apenas unos meses separan la redacción de estos textos, que aparecieron impresos en un momento de gran tensión en Europa —sumida en la Guerra Fría y en plena carrera nuclear entre los bloques antagónicos— y, de modo particular en Oxford, a causa del incidente Truman. Precisamente fue este último suceso el detonante de la publicación de los escritos de Anscombe. No obstante, ella ya barruntaba esas cuestiones desde sus años como estudiante universitaria, primero en Oxford²¹² y, posteriormente, en Cambridge. Precisamente como alumna (y traductora) de Wittgenstein se benefició ampliamente de las aportaciones de su maestro.

En «Mr Truman's Degree», el primero en el orden cronológico, Anscombe se esmera en la presentación de las razones que la llevaron a oponerse a la investidura *honoris causa* del mandatario estadounidense. Se trata de un texto escrito en tono conciliatorio, pues busca justificar su propia

²¹⁰ Cfr. Frey, «Revisiting Modern Moral...», 61.

²¹¹ En «Modern Moral Philosophy» solo se cita a Wittgenstein una vez (en «MMP», 27). En concreto, para oponerse a la concepción lockeana según la cual el ser humano está limitado por sus impresiones internas y subjetivas. No obstante, la influencia del filósofo vienés es de mayor calado: la argumentación empleada por Anscombe para mostrar su rechazo del deber moral [*moral ought*] hunde sus raíces en la propuesta de aquel de atender al contexto para comprender mejor el significado, es decir, su teoría del significado como uso [*meaning as use*]. Para un desarrollo más elaborado de la cuestión, ver Marco Damonte, «The Soft Presence of Wittgenstein in Virtue Ethics and His Hard Significance for Its Future», en *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect*, ed. por Elisa Grimi (Springer International Publishing, 2019), 45-46.

²¹² Recientemente se ha publicado el primer escrito conocido de Anscombe, concebido con veintiún años para el periódico *Catholic Herald*. En el texto está implícita la intuición de contar con una teoría que permita describir adecuadamente las acciones: «we must avoid [...] mere vaguely theorising benevolence» (en Berkman, «The Influence of Victor White...», 726); por otra parte, algunas de las ideas matrices de la propuesta anscombeana ya aparecen en «JPW».

posición²¹³ y hacerse entender por sus colegas. Muestra también su perplejidad ante los argumentos que aquellos emplean para defender la intervención y aventura una posible explicación de su actitud. En concreto, encuentra «rather symptomatic»²¹⁴ del termómetro ético oxoniense del s. XX la negación generalizada de la existencia de prohibiciones morales absolutas.

El estilo cambia totalmente en la conferencia radiofónica «Does Oxford Moral Philosophy Corrupt the Youth?». Anscombe da una respuesta negativa al interrogante que acompaña al título ya que, a su parecer, «Oxford moral philosophy is perfectly in tune with the highest and best ideals of the country at large».²¹⁵ No obstante, esa respuesta está teñida de ironía, como se constata en el tono beligerante, sarcástico y mordaz que adopta a lo largo de su exposición. Según la autora, el ideal moral que rige al ciudadano británico medio —y que es el mismo que orienta la labor de los filósofos de Oxford— «is conceived perfectly in the spirit of the time and might be called the philosophy of the flattery of that spirit».²¹⁶ La aparición del texto escrito en el semanario británico *The Listener* dio pie a un cruce de acusaciones con R. M. Hare y P. H. Nowell-Smith, profesores de filosofía moral en Oxford y Cambridge respectivamente. Ambos enviaron sendas cartas a la revista expresando su indignación ante semejante acusación, como se muestra en la elección de calificativos para referirse a la manera de redactar de Anscombe. El primero se justificaba con las siguientes palabras:

Owing to the *lubricity* [énfasis agregado] of her style, few listeners will have understood what Miss Anscombe was driving at in her broadcast about Oxford moral philosophers [...]. I am therefore sending you some of the fruits of my attempt to unravel her meaning from the *tortuous sarcasms* [énfasis agregado] under which she concealed it.²¹⁷

Por su parte, Nowell-Smith hacía una acusación semejante:

²¹³ Para la filósofa, la muerte de civiles (tomados como objetivo militar) hacía injusta de manera automática cualquier intervención.

²¹⁴ «TD», 71.

²¹⁵ «OMPCY», 163.

²¹⁶ *Ibid.*, 167.

²¹⁷ Hare y Nowell-Smith, «Oxford Moral Philosophy», 311.

I have some reason to believe that when Miss Anscombe delivered her talk [...] the *ironical nature* [énfasis agregado] of her defence may have escaped her audience. It seemed therefore unnecessary to make any reply. But the publication of her text alters the case. No intelligent reader can now be in any doubt as to her intentions and there is a small chance that readers who know nothing about Oxford moral philosophy may get a false impression.²¹⁸

«Modern Moral Philosophy» viene precedida por el análisis de la acción intencional presentado en *Intention* y culmina la tríada formada por «TD» y «OMPCY». En esta nueva publicación la ironía desaparece y la autora se expresa más abiertamente. No obstante, persiste en el empleo de epítetos incisivos para mostrar los errores y despachar con displicencia las teorías que no comparte.²¹⁹ En esta ocasión, su objetivo es dar pie a una discusión en torno a los temas que la preocupan;²²⁰ entre otros, la existencia de prohibiciones morales absolutas,²²¹ cuestión que ya se hallaba incoada en «Mr Truman's Degree». Según Anscombe, la filosofía moral moderna ha dificultado enormemente la tarea de justificar estas prohibiciones:²²²

The present Oxford moral philosophers [...] teach a philosophy according to which the particular consequences of such an action [the judicial punishment of the innocent] could 'morally' be taken into account by a man who was debating what to do; and [...] to decide: in such-and-such circumstances one ought to procure the judicial condemnation of the innocent. And that is my complaint.²²³

²¹⁸ *Idem.*

²¹⁹ Algunas de las expresiones que emplea son: «he shows a corrupted mind» (en «MMP», 40) «they [...] manifest a detestable desire to retain the atmosphere of the term ["morally ought"]» (*ibid.*, 41), «shallow» (*ibid.*, 36), etc.

²²⁰ Actitud que la Anscombe más joven tildaba de «go out and seek battle» (en Berkman, op. cit., 727).

²²¹ Según Frey, «[h]er complaint against modern moral philosophy in all of its guises is that it has made it either enormously difficult or downright impossible to articulate the thought that murder is intrinsically unjust and must never be done for that reason» (en Frey, «Revisiting Modern Moral...», 62).

²²² Como señala Onora O'Neill: «Anscombe's indictment of modern moral philosophy is full-blooded» (en Onora O'Neill, «Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions», *Royal Institute of Philosophy Supplement* 54 (2004): 301, doi: 10.1017/S1358246100008559). Y en palabras de otros autores: «the article originally attracted notice principally because of its strongly worded criticism of modern and recent moral philosophy and philosophers and, in particular, of the idea that no kind of action is morally out of bounds as long as its expected consequences are good enough» (en Roger Crisp y Michael Slote, eds., *Virtue Ethics* [Oxford University Press, 1997], 3).

²²³ «MMP», 42.

De este modo, la filosofía moral moderna²²⁴ se convierte en el objeto de un ataque persistente y continuado con el que busca suscitar una discusión filosófica que libere de los errores y permita la reflexión y el intercambio de ideas.²²⁵

La publicación de «Modern Moral Philosophy» provocó tanto críticas como apoyos. Por un lado, los detractores de Anscombe rechazaron sus acusaciones y siguieron reforzando sus propios planteamientos, como lo demuestra el hecho de que el consecuencialismo sigue siendo una de las principales teorías normativas de la ética.²²⁶ Por otro lado, y como se ha señalado anteriormente, el intento de recuperación de la filosofía práctica aristotélica sentó las bases de la ética de la virtud.²²⁷ En la actualidad, su obra sigue generando controversias entre quienes acusan a su autora de razonar de manera oscura y confusa²²⁸ y aquellos que intentan rescatar sus aportaciones. Resulta notable el esfuerzo de un nuevo grupo de pensadores por traer a la palestra filosófica las tesis de la autora, en una relectura que sigue una línea claramente distinta de la señalada por la ética de la virtud.²²⁹

En general, se acepta que «while Anscombe's influence is undeniably wide it has not obviously been deep».²³⁰ Sandis señala que una de las razones de este hecho es el divorcio, fruto de la

²²⁴ Pese a que es Anscombe quien acuña y hace reconocible el término, no se puede pensar su crítica como aislada. Precisamente Iris Murdoch también insiste mucho en criticar «the idea of modern man», así como al estudio de la moral desde el punto de vista de la conducta y el análisis lingüístico. En concreto, rechaza la visión según la cual la acción moral se explica —de manera estándar— como el resultado de la combinación de creencia y deseo. El rechazo de Murdoch se cifra en su oposición al dualismo que también aparece en la psicología moral kantiana, al oponer el agente puramente racional al mecanismo impersonal. Así, Murdoch persigue el propósito de atacar la imagen del hombre —es decir, de la psicología amoral— que domina la ética de los años cincuenta y sesenta para, seguidamente, proponer una alternativa. La filósofa hará un análisis de la filosofía ligada a los problemas de la modernidad, mostrando que el problema de la filosofía lingüística surge al ignorar la variedad existente en el fenómeno moral (Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* [Routledge, 2014], 77-82).

²²⁵ Mary Geach lo expone así: «The difference between a philosopher, as we in the West understand that word, and a sage who is giving of his wisdom, is this: that the way to show respect for a sage is to accept his teaching, but the way to respect a philosopher is to argue. There is plenty here to argue with. My mother [Anscombe] loved it; she was always ready for a bout» (en Geach, introducción a *GGI*, XXI).

²²⁶ Cfr. Walter Sinnott-Armstrong, «Consequentialism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. por Edward Zalta y Uri Nodelman, 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/consequentialism/>.

²²⁷ Esta ha sido desarrollada por autores de la talla de Philippa Foot, Rosalind Hursthouse, Roger Crisp, Michael Slote, entre otros.

²²⁸ Un claro ejemplo es el artículo de Simon Blackburn, «Simply wrong», *The Times Literary Supplement*, n.º 5347 (30 de septiembre de 2005): 11, <https://link.gale.com/apps/doc/EX1200524849/TLSH?u=tlacc&sid=bookmark-TLSH&xid=a7a311e3>.

²²⁹ Entre otros: Candace Vogler, Jennifer A. Frey, Anselm Müller, Anthony O'Hear y Roger Teichmann.

²³⁰ Frey, «Revisiting Modern Moral...», 61.

especialización en el seno de la ética, entre esta y la teoría de la acción.²³¹ Esta situación contrasta directamente con la idea de Anscombe de estudiar las cuestiones éticas «closely tied up with problems of action-description and unsettleable without help from philosophy of mind».²³² Además, el paso del tiempo ha dotado de un significado diferente a ciertos conceptos que Anscombe emplea,²³³ dificultando aún más la comprensión de algunas de sus propuestas. Todo esto explica el interés que sigue suscitando «MMP» en quienes tratan de «recover and reclaim its radical vision».²³⁴ Seis décadas después de su publicación, y como afirma un artículo del *The New York Times*, «[h]er philosophy continues to pack the halls at conferences».²³⁵

2.2. «MODERN MORAL PHILOSOPHY»

Anscombe empieza el artículo enunciando tres tesis:

1. Sin una filosofía de la psicología adecuada, no resulta beneficioso ocuparse de la filosofía moral.
2. Se debe abandonar²³⁶ el uso de los conceptos *obligación moral* [*moral obligation*], *deber moral* [*moral duty*], lo *moralmente correcto/incorrecto* [*morally right and wrong*] y el sentido *moral del deber* [*moral sense of ought*], ya que el término *moral* está cargado de connotaciones engañosas.

²³¹ Y afirma: «Anscombe would have been much horrified by much of what falls under either of these ‘branches’ today than by anything she was objecting to in 1958» (en Sandis, «Modern Moral Philosophy Before...», 46-48.)

²³² Introducción a *CP3*, VIII.

²³³ Es el caso del consecuencialismo, que se explicará más adelante; pero también de la filosofía de la psicología o psicología filosófica. Mientras que la primera se refiere al estudio de la actividad de los filósofos cognitivistas, la segunda hace referencia a las cuestiones acerca de la psicología humana. De este modo, y pese a que la filósofa utiliza el término *filosofía de la psicología*, son la filosofía moral y la teoría de la acción las que englobarían mejor los temas que Anscombe trata. (Cfr. Sandis, «Modern Moral Philosophy Before...», 46-47).

²³⁴ Frey, «Revisiting Modern Moral...», 62.

²³⁵ Oppenheimer, «Renaissance for Outspoken...».

²³⁶ El término empleado es *jettison* cuyo significado tiene, según el diccionario online Merriam-Webster, tres acepciones: (1) ‘deshacerse de lo superfluo o estorboso’; (2) ‘acción de aligerar o aliviar la carga de una embarcación’; (3) ‘dejar caer desde un avión o nave espacial en vuelo’ (en Merriam-Webster Dictionary, «Jettison», consultado el 3 de abril de 2021, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/jettison>).

3. Las diferencias entre los filósofos morales desde Sidgwick hasta la actualidad son insignificantes.²³⁷

De esta tesis se deduce casi de inmediato que Anscombe no pretende proponer una nueva teoría moral, sino evitar un cierto estilo de discusión. La razón es que, según la filósofa, la ética contemporánea²³⁸ es fruto de una mentalidad corrupta, ya que es incapaz de explicar que «an unjust man is a bad man, or an unjust action a bad one».²³⁹ La exhortación a suspender toda actividad ética para no sucumbir a la lógica consecuencialista evidencia la radicalidad del proyecto anscombeano. Su estrategia consiste en analizar los supuestos sobre los que se sostienen las teorías éticas contemporáneas, mostrando que se fundamentan en una «faulty conception».²⁴⁰ Para Anscombe, lo más conveniente sería deshacerse de este aparato conceptual y apostar, en cambio, por una sólida psicología filosófica que dé cuenta de los conceptos de *acción* [*action*], *intención* [*intention*], *placer* [*pleasure*], *deseo* [*wanting*], etc. La adecuada comprensión y justificación de estos términos constituirá el pilar de la nueva filosofía moral y proporcionará el criterio para describir adecuadamente una acción como *tal* acción y, por ende, como buena o mala por ser tal acción.²⁴¹

Parte de las explicaciones de Anscombe en «MMP» solo se entienden a la luz del análisis realizado en *Intention*,²⁴² publicado unos meses antes, donde investiga la acción intencional [*intentional action*], combinando el análisis lingüístico, la teoría de la acción y la filosofía de la psicología.

Las tres tesis de «Modern Moral Philosophy» no deben considerarse de manera independiente, sino como una unidad.²⁴³ Todas forman parte del mismo proyecto y, leídas en orden inverso, se presentan respectivamente como: (i) caracterización de la filosofía moral moderna; (ii) crítica de los

²³⁷ «It is not profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are conspicuously lacking. [...] the concepts of obligation, and duty — moral obligation and moral duty, that is to say — and of what is morally right and wrong, and of the moral sense of “ought”, ought to be jettisoned if this is psychologically possible; because they are survivals, or derivatives from survivals, from an earlier conception of ethics which no longer generally survives, and are only harmful without it. [...] the differences between the well-known English writers on moral philosophy from Sidgwick to the present day are of little importance» (en «MMP», 27).

²³⁸ En adelante se empleará la noción *ética contemporánea* tomando a Anscombe como punto de referencia, es decir, englobando la filosofía moral británica de mediados del s. XX.

²³⁹ «MMP», 29.

²⁴⁰ *Ibid.*, 35.

²⁴¹ Como la filósofa explica, a partir de esta base señala «it might be possible to advance to considering the concept “virtue”; with which, I suppose, we should be beginning some sort of a study of ethics» (*ibid.*, 29).

²⁴² Elisa Grimi, *G. E. M. Anscombe. The Dragon Lady* (Cantagalli, 2014), 251.

²⁴³ *Cfr.* Frey, «Revisiting Modern Moral...», 63.

supuestos del consecuencialismo; y (iii) exigencia de una investigación para una fundamentación sólida de la ética.

2.2.1. *El statu quo de la ética*

2.2.1.1. Genealogía de la filosofía moral moderna

Anscombe comienza su argumentación trazando una genealogía de la filosofía moral con el objetivo de aclarar el sentido moderno de *moral*. Primero se remonta al mundo griego, donde observa rápidamente una diferencia abismal entre las reflexiones de Aristóteles y el enfoque contemporáneo de lo moral. Anscombe ilustra este contraste de manera sugestiva, comparándolo con alguien «whose jaws have somehow got out of alignment: the teeth don't come together in a proper bite».²⁴⁴ Para el Estagirita, *moral* es el calificativo que acompaña a las virtudes que se refieren a las pasiones o a la parte irracional del alma (exceptuando la justicia). En cambio, en la ética contemporánea, es un aspecto de cualquier actividad susceptible de reprobación o censura, implicando una obligación, también moral, de evitar lo reprochable. Así, Anscombe concluye que recurrir a Aristóteles no es útil para esclarecer el sentido moderno del término, debido a la disparidad de significados y la falta, en la obra del Estagirita, de toda referencia al deber moral.

A continuación, Anscombe analiza varios pensadores modernos: Samuel Butler, Hume, Kant, Bentham y John Stuart Mill. Sin pretender ser exhaustiva, la filósofa enuncia brevemente sus objeciones a cada uno, empleando para ello palabras muy duras. Su objetivo es mostrar cómo, con sus errores, contribuyen a debilitar la reflexión ética. Para Anscombe, Butler es un «ignorant»²⁴⁵ que concede excesiva importancia a la conciencia, olvidando que aquella puede estar deformada. A Hume lo acusa de «sophistical»,²⁴⁶ y rechaza tanto su definición de *verdad*, como la oposición entre la razón y las pasiones. Sin embargo, más adelante retoma el famoso pasaje de Hume sobre la transición del ser [*is*] al deber [*ought*].

²⁴⁴ «MMP», 26.

²⁴⁵ *Ibid.*, 27.

²⁴⁶ *Idem.*

Prosiguiendo con su crítica, la atención se dirige a las reflexiones del kantismo y del utilitarismo,²⁴⁷ cuyos desacuerdos dominan la discusión filosófica moral del s. XIX. Ambas corrientes intentan establecer criterios para la conducta humana, buscando responder a la pregunta: «¿cómo debo actuar para actuar (moralmente) bien?». La respuesta a esta cuestión depende de cómo se interpreten y se relacionen los dos conceptos fundamentales implicados. El primero, de naturaleza principalmente valorativa, se enfoca en lo que constituye el bien o lo bueno; el segundo, de carácter deóntico, agrupa términos como *lo justo*, *lo obligatorio*, *lo reprobable*.²⁴⁸

Para Kant, la moral se fundamenta en la autonomía de la voluntad racional, en la capacidad de los seres humanos de gobernar la propia conducta. Dado que el agente es finito e imperfecto, la ley moral se le presenta bajo la forma de un imperativo categórico: *imperativo*, porque ordena y constriñe; *categórico*, porque lo hace con máxima autoridad, sin atención a los fines o a sentimientos condicionales.²⁴⁹ De hecho, toda acción exhibe una máxima de la voluntad. Para el filósofo alemán, una acción es moralmente correcta en tanto se ajusta a la naturaleza racional del ser humano, es decir, en la medida en que la máxima que la orienta sea universalizable.²⁵⁰ Además, esa acción debe ser cumplida por deber. De este modo, el criterio de corrección moral se sitúa en las máximas que guían cada uno de los actos voluntarios.²⁵¹ Basándose en unas observaciones de Wittgenstein sobre el

²⁴⁷ C. D. Broad ofrece una clasificación de las teorías éticas en función de la articulación de ambos elementos entre sí, llamando *deontológicas* a aquellas propuestas que hacen depender lo bueno de la corrección de la acción, mientras que las *teleológicas* son aquellas que se fijan en los fines del acto voluntario. El kantismo y el utilitarismo son un ejemplo paradigmático de las categorías de esa clasificación (en Charlie Dunbar Broad, *Five Types of Ethical Theory* [Routledge & Kegan Paul, 1930], 206, 278). La terminología de Broad es ampliamente utilizada en círculos académicos, aunque Anscombe no la comparte (en «CNM», 231-233).

²⁴⁸ Como explica Gilberto Gutiérrez, la estructura de toda teoría ética depende, en gran medida, del modo de definir y articular los dos polos nocionales: uno primariamente valorativo, en torno al concepto de bueno; y otro, predominantemente deóntico, en torno a las nociones de justo, correcto, obligatorio (en Gilberto Gutiérrez, «La estructura consecuencialista del utilitarismo», *Revista de Filosofía* vol. 3 [1990]:145, <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF9090120141A>).

²⁴⁹ Como reza la tercera formulación del imperativo categórico: «la idea de la voluntad de cualquier ser racional como una voluntad que legisla universalmente» (Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, ed. por Roberto R. Aramayo, 2.ª ed. [Alianza, 2012], Ak. IV, 431, 143).

²⁵⁰ Kant, Ak. IV, 421, 126.

²⁵¹ Según Kant, la máxima «es un principio subjetivo del obrar [...] que contiene la regla práctica que la razón determina conforme a las condiciones del sujeto [...] y por tanto es el principio conforme al cual obra» (en Kant, Ak. IV, 421, 125). La autonomía de la voluntad racional permite entender y justificar la autoridad de las exigencias morales. Simultáneamente, la fuente de autoridad legítima del imperativo categórico es interna: es la voluntad misma que se autolegisla y, por ser imperfecta, se siente constreñida y movida a la acción por esta misma.

lenguaje privado,²⁵² Anscombe sostiene que darse reglas a uno mismo no es legislar, sino simplemente expresar decisiones personales que, además, carecen de fuerza vinculante puesto que el agente no es fuente de autoridad. Por este motivo, califica de «absurd»²⁵³ la noción kantiana de autolegislación.

Por otro lado, el utilitarismo sitúa los criterios de corrección de la acción en los fines que esta persigue, enfocándose en el placer, como un tipo de consecuencia que es buena y que hay que promover, y en el dolor, como algo que hay que procurar evitar.²⁵⁴ Así, las acciones son moralmente correctas o reprobables, buenas o malas, en la medida en que promueven o no el bienestar o la utilidad total —máximo placer cuantitativo y cualitativo— para el mayor número de individuos, considerados de modo general. Para los utilitaristas, los únicos juicios genuinamente morales son formulados en tercera persona.

Anscombe denuncia en el kantismo y en el utilitarismo la ausencia de criterios para describir de manera relevante las acciones, esto es, que permita calificar una acción como tal acción.²⁵⁵ De Kant dice que «it never occurred to him that a lie could be relevantly described as anything but a lie»,^{256,257} aunque también rechaza la generalidad del principio de utilidad de Bentham y Mill, señalando que una misma descripción puede caer bajo diferentes consideraciones de lo útil.

Además, Anscombe presenta una serie de objeciones a la concepción utilitarista del placer, entendido como aquella impresión interna subjetiva que motiva todas las acciones.²⁵⁸ A juicio de la filósofa, se trata de una imagen muy superficial de un concepto altamente problemático y afirma que

²⁵² Estas otorgan prioridad explicativa a las formas públicas del lenguaje en cualquier explicación del contenido del pensamiento. Cfr. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 243-271.

²⁵³ «MMP», 27.

²⁵⁴ Esta concepción es heredada de la tradición de los moralistas ingleses del s. XVIII, es decir, Richard Cumberland, A. A. Shaftesbury, Francis Hutcheson y David Hume. Para un esbozo de esta influencia, v. Julia Driver, «The History of Utilitarianism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. por Edward N. Zalta, ed. rev. (Stanford University, 2014), <https://plato.stanford.edu/entries/utilitarianism-history/>.

²⁵⁵ La insistencia de Anscombe en este punto obedece a la necesidad de contar con criterios que proporcionen «an account of the intentional descriptions of what one does —that one acts intentionally under such-and-such descriptions— and that can make a principled distinction between the intentions with which one acts and one's further intentions or motives» (en Frey, «Revisiting Modern Moral...», 68).

²⁵⁶ «MMP», 27.

²⁵⁷ Por ejemplo, una mentira en ciertas circunstancias, agravantes o atenuantes, cambia la responsabilidad que cabe imputar a un agente. Precisamente porque «an action may be intentional under one description and not intentional under another» (en Anscombe, *I*, §6, 11; G. E. M. Anscombe, «Under a description», en *CP2*, 210).

²⁵⁸ Anscombe señala que, desde John Locke, esta es la imagen predominante.

«no internal impression could have the consequences of pleasure».²⁵⁹ Previamente ya había rechazado los conatos de Aristóteles por definir y concretar el rol que este juega en el silogismo práctico.²⁶⁰

El objetivo de Anscombe al poner en evidencia los defectos de estos planteamientos es mostrar cómo han influido en la filosofía moral moderna y moldeado su desarrollo. No obstante, la presencia de esos errores no basta para explicar el *statu quo* de esta, pues la autora considera que «[t]here is a *startling* [énfasis agregado] change that seems to have taken place between Mill and Moore».²⁶¹ La detección de esa diferencia no es la constatación de una simple característica, sino que implica el reconocimiento de un nuevo paradigma ético que se ha establecido con entidad propia en el horizonte de la filosofía moral.²⁶²

²⁵⁹ «MMP», 27. El desarrollo de esta crítica se encuentra en *I*, 77.

²⁶⁰ «The ancients found this concept pretty baffling. It reduced Aristotle to sheer babble» (en «MMP», 27).

²⁶¹ *Ibid.*, 33. Según el diccionario, *startling* significa ‘causing a momentary fright, surprise, or astonishment’ (en Merriam-Webster Dictionary, «Startling», acceso 26 de marzo de 2023, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/startling>).

²⁶² Resultan muy acertadas las palabras de Alasdair MacIntyre describiendo este cambio: «the concepts we employ have in at least some cases changed their meaning. In the transition from the variety of contexts in which they were originally at home to our own contemporary culture ‘virtue’ and ‘justice’ and ‘piety’ and ‘duty’ and even ‘ought’ *have become other than they once were* [énfasis agregado]» (en MacIntyre, *After Virtue*, 10). Este convertirse en algo distinto se encuentra detrás del desconcierto de la filósofa ante la postura de sus colegas en 1956, con motivo del *affaire* Truman. El afán por otorgar honores al presidente estadounidense que tanto repugnó a Anscombe —«a couple of massacres to a man’s credit are not exactly a reason for not showing him honour»— marca el inicio de su investigación de la ética moderna y cobra ahora sentido: «[u]p to the Second World War the prevailing moral philosophy in Oxford taught that an action can be “morally good” no matter how objectionable the thing done may be» (en «TD», 65, 77). Es precisamente la negación de prohibiciones morales absolutas la que orienta la crítica de la autora, ya que considera que esta enseñanza se halla en la base de la filosofía moral moderna.

2.2.1.2. El consecuencialismo²⁶³

*Consecuencialismo*²⁶⁴ es el vocablo que acuña Anscombe para referirse al nuevo paradigma ético que arraiga, sobre todo, en el mundo anglosajón, terreno abonado por el empirismo²⁶⁵ y el utilitarismo. Según Anscombe, esta es una filosofía moral superficial que, al introducirse en el torrente circulatorio de la sociedad, ha sido asumida acríticamente por sus miembros.²⁶⁶ El consecuencialismo implica una nueva forma de concebir las consecuencias de las acciones y las intenciones, y afecta directamente a la responsabilidad del agente.²⁶⁷

El origen de estos cambios lo sitúa Anscombe en Sidgwick, un autor a quien califica de «dull» y «vulgar».²⁶⁸ Para Sidgwick, la intención incluye todos los efectos previsibles del acto voluntario, es decir, tanto aquellos fines activamente buscados como los que, sin ser queridos, se siguen inevitablemente de la acción.²⁶⁹ Anscombe cree que esta definición simplifica los conceptos de

²⁶³ En la redacción de este epígrafe se ha seguido el modelo de la exposición de Frey, «Revisiting Modern Moral...».

²⁶⁴ No obstante, tal y como recoge José María Torralba, el uso contemporáneo del término poco tiene que ver con el significado original de Anscombe (en José María Torralba, «Consecuencialismo», en *Diccionario de Filosofía*, ed. por Ángel Luis González [EUNSA, 2010], 207). Lo ilustra claramente el hecho de que en la entrada de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* ni siquiera aparece citado el nombre de la filósofa. Su autor explica que el concepto «seems to be used as a family resemblance term» para un conjunto de teorías que afirman que «certain normative properties depend only on consequences» (en Walter Sinnott-Armstrong, «Consequentialism», en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. por Edward N. Zalta [Stanford University, 2021], <https://plato.stanford.edu/Entries/consequentialism/>). Además, el término agrupa muchas doctrinas que coinciden en hacer depender la corrección de la acción de sus resultados. Las diferencias entre aquellas se deben a desacuerdos acerca de qué es lo bueno, qué tipo de consecuencias deben tomarse en consideración, su modo de evaluarlas, etc. En la literatura sobre el consecuencialismo pueden encontrarse numerosos ejemplos en los que los autores se ven obligados a proporcionar una pormenorizada caracterización del tipo de variante al que se refieren para evitar algunas de las críticas. Se suele considerar el utilitarismo como caso paradigmático del consecuencialismo, llegando a emplearse ambos términos como sinónimos, pese a que «aunque cabe afirmar que cualquier versión del utilitarismo es consecuencialista, la inversa no se cumple: hay posturas consecuencialistas que no son utilitaristas» (en Torralba, «Consecuencialismo», 207). Un ejemplo de este intercambio lo ilustra la discusión entre Bernard Williams y J. J. C. Smart (en John J. C. Smart y Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* [Cambridge University Press, 1973]).

²⁶⁵ Que influirá en la manera de interpretar la causalidad de las acciones.

²⁶⁶ Precisamente ya había denunciado que «[i]t seems to me evident that there is no difference at all: Oxford moral philosophy is perfectly in tune with the highest and best ideals of the country at large [...]. It is a matter of dead level, no more and no less» (en «OMPCY», 163).

²⁶⁷ Ello explica la complejidad de Anscombe a raíz del *affaire* Truman.

²⁶⁸ «MMP», 34.

²⁶⁹ Pese a que Anscombe no cita directamente a Sidgwick, se refiere al siguiente pasaje: «for the purposes of exact morals or jural discussion, it is best to include under the term 'intention' all the consequences of an act that are foreseen as certain or probable; since it will be admitted that we cannot evade responsibility for any foreseen consequences of our acts by the plea that we felt no desire for them, either for their own sake or as means to ulterior ends: *such undesired accompaniments of the desired results of our volitions are clearly chosen or willed by us* [énfasis agregado]» (en Henry Sidgwick, *The Method of Ethics* [The Project Gutenberg, 2014], III. 1.2., 202, <https://www.gutenberg.org/ebooks/46743>).

manera que, aunque inicialmente hace atractiva la doctrina, pronto se convierte en un auténtico escollo para la filosofía práctica. Y es que la propuesta de Sidgwick lleva implícita una tesis ética: no querer ciertos efectos predecibles de un acto voluntario no exime al agente de la responsabilidad de sus acciones. En otras palabras, aunque una persona pueda anticipar los posibles resultados negativos de una acción voluntaria y no desee que ocurran, sigue siendo responsable de las consecuencias de su acción. Por lo tanto, el agente deberá considerar las consecuencias totales de su acción, y será esta valoración, y no la consideración del tipo de acción que lleva a cabo, la que, en última instancia, le determine a actuar.²⁷⁰

Las discusiones filosóficas sobre la determinación de la acción correcta son extensas y presentan respuestas muy diversas. Sin embargo, Anscombe considera que esta variedad es solo aparente, ya que todos los filósofos dan por supuesto que «‘the right action’ means the one which produces the best possible consequences».²⁷¹ En estos cálculos no se tiene en cuenta la acción en sí misma, sino sus resultados; así, la bondad o maldad de la acción viene determinada por los resultados del obrar.²⁷²

Como es el agente quien, a partir de sus circunstancias particulares, debe calcular la totalidad de las consecuencias de su acto, se sigue que actuará bien si procede según su propia valoración subjetiva. Para Anscombe, esta tesis suele ir acompañada de cierta sensación edificante que, a su juicio, no es sino una muestra más de una «bad degeneration of thought».²⁷³

Para ilustrar las implicaciones de la propuesta de Sidgwick, la filósofa plantea el siguiente ejemplo:

Let us suppose that a man has a responsibility for the maintenance of some child. Therefore deliberately to withdraw support from it is a bad sort of thing for him to do. It would be bad for him to withdraw its maintenance because he didn't want to maintain it any longer; *and* also bad for him to withdraw it because by doing so he would, let us say, compel someone else to do something. (We may suppose for the sake of argument that compelling that person to do that thing is in itself quite

²⁷⁰ «Of course, it takes a don to give one formulation of the idea that I have heard, namely: if, unless you do A someone else will do B, then if you do not do A, you can yourself be said to do B (you bring it about that B is done, for the other man would not have done it if you had done A)», (en «OMPCY», 164).

²⁷¹ «MMP», 33.

²⁷² Aunque Anscombe acusa a Sidgwick de ser el promotor del consecuencialismo, como tal, no lo incluye en los representantes de este grupo.

²⁷³ «MMP», 35.

admirable.) But now he has to choose between doing something disgraceful and going to prison; if he goes to prison, it will follow that he withdraws support from the child.²⁷⁴

En el caso descrito por Anscombe cabe diferenciar entre:

- (a) acciones que se llevan a cabo: «retirar deliberadamente la manutención» y «hacer o no algo vergonzoso»;
- (b) motivos por los que se actúa: «ahorrarse el dinero» o «conseguir que el legítimo responsable se haga cargo», «no hacer una mala acción»;
- (c) consecuencias de la acción escogida: «ahorro considerable de dinero», «ir a prisión» «no poder hacerse cargo del niño», etc.

Si la intención incluye todas las consecuencias predecibles de un acto voluntario, el agente que escoge «no hacer algo vergonzoso» está simultáneamente escogiendo «ir a prisión» y «retirar la manutención del niño». Además, dado que estos efectos pueden anticiparse, según Sidgwick, el agente está queriendo deliberadamente retirar la manutención del niño. Así, el agente debe sopesar lo malo de retirar la manutención y de cometer la acción vergonzosa, decantándose, con toda probabilidad, por esta última. La descripción de un acto voluntario como un tipo específico de acción²⁷⁵ no tendrá ningún peso a la hora de decidir la *acción correcta*, ya que siempre se puede imaginar un escenario que requiera su ejecución.²⁷⁶ Al mismo tiempo, si el agente no cree que su acción vaya a causar un gran daño, siempre puede llevar a cabo un acto mucho más deshonesto que simplemente retirar la manutención del niño. Y ante la eventualidad de un cálculo erróneo, el agente podría exculparse arguyendo que no había previsto los efectos de una determinada acción voluntaria.

Anscombe critica que, al desvincular la intención de los medios que se escogen para llevarla a cabo, se ignora la constitución intencional que vincula los medios con los fines y, al mismo tiempo,

²⁷⁴ «MMP», 35.

²⁷⁵ Para Anscombe, hay una serie de acciones que deben quedar fuera de todo cálculo de resultados. Esta lista incluye: el asesinato de inocentes como medio o fin, la sodomía, la idolatría, el adulterio, la falsa profesión de fe y la traición. *Cfr.* «MMP», 34.

²⁷⁶ Como ejemplo: lanzar bombas atómicas para finalizar una guerra, matar a un hombre gordo que obstruye la única salida viable de una cueva en la que se hallan atrapadas varias personas, dar los órganos de un paciente moribundo para salvar a otros cinco...

se obvia el papel que estos tienen en la determinación del carácter moral del acto.²⁷⁷ Ella sostendrá que «a man is responsible for the bad consequences of his bad actions, but gets no credit for the good ones; and contrariwise, is not responsible for the bad consequences of his good actions».²⁷⁸

A pesar de la crítica, Anscombe sostiene que el consecuencialismo no se reduce únicamente a la importancia que otorga a los efectos previstos; esto es solo un síntoma más de la introducción de aquel en el torrente del filosofar.²⁷⁹ Lo realmente significativo del nuevo paradigma es la negación de prohibiciones morales absolutas:²⁸⁰

[E]very one of the best English academic moral philosophers has put out a philosophy according to which, *e.g.*, it is not possible to hold that it cannot be right to kill the innocent as a means to any end whatsoever and that someone who thinks otherwise is in error.²⁸¹

Según la autora, esta negación es completamente novedosa en la historia de la filosofía moral y se opone a los grandes sistemas morales anteriores,²⁸² que prohibían expresamente ciertas acciones apoyándose en su descripción, independientemente de la intención, fin o circunstancias. El consecuencialismo rechaza la existencia de estas prohibiciones y afirma que quienes las defienden se hallan en el error.

²⁷⁷ En *I*, Anscombe examinará la doble intencionalidad de toda acción, mostrando que no hay que confundir la consecuencias deseadas (intención con que se actúa) de la acción intencional escogida como medio para ese fin. Esto marcará la transición entre el primer intento de explicar los casos en los que la intención puede ocurrir (§2) y la necesidad de explicar la acción intencional (§4-21) para obtener la claridad que busca.

²⁷⁸ «MMP», 35-36.

²⁷⁹ Frey, «Revisiting Modern Moral...», 10-12 y Sandis, «Modern Moral Philosophy Before...», 42.

²⁸⁰ Es precisamente esta cuestión la que distingue el consecuencialismo anscombeano del actual. Esta disparidad de criterios al definir el consecuencialismo explica que la concepción actual incluya el utilitarismo en sus filas mientras que, para Anscombe, este queda fuera. A juicio de la filósofa, Mill no es consecuencialista, porque distingue entre los tipos de consecuencias (previstas o deseadas) a la par que considera que el utilitarismo no puede entrar en conflicto con la justicia. Es precisamente esto la que lo hace compatible con la ética judeocristiana, en cuyo núcleo se hallan esas prohibiciones absolutas. (Para un desarrollo más detallado de esta comparación, v. Sandis, «Modern Moral Philosophy...», 41-43).

²⁸¹ «MMP», 33.

²⁸² Incluso para Mill, el principio de utilidad excluye acciones tales como el asesinato y el robo, puesto que afectan negativamente a otros: «The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure» (en John Stuart Mill *et al.*, *Utilitarianism; On Liberty; Essay on Bentham*, ed. por Mary Warnock [Fount Paperbacks, 1979], 257).

Para Anscombe, el consecuencialismo es fruto de una mentalidad corrupta,²⁸³ ya que siempre se puede encontrar una ocasión para justificar cualquier tipo de acción.²⁸⁴ Además, considera que es una ética superficial [*shallow philosophy*]²⁸⁵ porque usa el método casuístico para intentar resolver los casos límite a los que debe enfrentarse toda discusión ética. Señala también que es absurdo que una ética en la que es el propio agente quien decide en función de las consecuencias se plantee la acción permisible en una situación concreta. La noción carece de sentido precisamente porque no hay acciones prohibidas. Más aún, en una teoría así es imposible fundamentar la perspectiva socrática de que es preferible sufrir una injusticia que cometerla.²⁸⁶

En cualquier caso, puestos a asumir algún tipo de criterio o norma que permita mostrar ciertos casos como límite, este criterio se toma de la sociedad. En base a esto se comprende el segundo rasgo del consecuencialismo: «extremely conventional» y, por ende, «impossible that they should be profound».²⁸⁷ Anscombe concluye criticando que el recurso al método casuístico parece más bien pensado para forzar al interlocutor a admitir la necesidad de llevar a cabo una acción intrínsecamente mala (esto es, prohibida por su descripción como dicha acción).²⁸⁸ Por ese motivo, se plantean situaciones que rozan lo ilusorio predisponiendo a las personas a pensar de una manera similar.²⁸⁹ J. M. Torralba define este modo de filosofar como «estilo sillón de Oxford».²⁹⁰

²⁸³ «MMP», 40.

²⁸⁴ «This, however, is the style of thought of which Anscombe says that it 'shows a corrupt mind'. She thinks we must recognize that a person of basically good character, though with normal human imperfections, will regard some actions in principle as being absolutely prohibited, yet may still perform one of these actions in a concrete situation through inability to see a tolerable alternative: this abstract recognition of our own moral fallibility is not a sign of corruption on the part of the philosopher. But you do have to be corrupt to embrace in advance the idea of your own performance of a specific intrinsically unjust act.» (en Sabina Lovibond, «Absolute Prohibitions without Divine Promises», *Royal Institute of Philosophy Supplement* 54 [2004]: 152, doi: 10.1017/S1358246100008481).

²⁸⁵ *Ibid.*, 36.

²⁸⁶ Platón, *Diálogos I: Critón*, 3.^a reimpr. (Editorial Gredos, 1990), 48b-49d; Platón, *Diálogos II: Gorgias*, 1.^a reimpr. (Editorial Gredos, 1987); y «MME», 271.

²⁸⁷ *Idem.*

²⁸⁸ Y así, se deja atrás «the merely legalistic and unphilosophical notion of the 'nature and quality of an act'» y se sustituye por «the essential business of calculating the improvement of the general state of affairs [...] and that this is the correct procedure in making moral decisions is constantly taught in the university» (en «OMPCY», 165).

²⁸⁹ «If anyone should try saying that some kind of action was bad, a case (however fantastic) is at once imagined in which a consequence of doing that action is that some horrible suffering is averted, and that settles the question» (*ibid.*, 166).

²⁹⁰ Tal como se cita a MacIntyre en Torralba, *Acción intencional y razonamiento...*, 57.

2.2.2. *Análisis y estudio del término moral*

En «Modern Moral Philosophy» se subraya la urgencia de abandonar las expresiones de *obligación moral* [*moral obligation*], *deber moral* [*moral duty*], de lo *moralmente correcto/incorrecto* [*morally right and wrong*] y del *sentido moral del deber* [*moral sense of ought*]. Según Anscombe, estos términos, que implican la vinculación o sujeción a una ley, tienen su origen en el cristianismo y en su ética legalista. Y en el contexto actual, donde este marco ya no tiene vigencia, estos conceptos están vacíos de contenido, solo retienen cierta fuerza psicológica.

La filósofa sostiene que Hume es el primero en detectar que las nociones de obligación y deber moral son conceptos residuales de una ética deontológica que ya no pervive y que no tiene sentido sin un legislador divino.²⁹¹ Pese a ello, lejos de descartar estos conceptos, actualmente se abusa de ellos con el pretexto de retener un sentido especial de *moral*, esfuerzo que Anscombe critica:

I should find that Hume and our present-day ethicists had done a considerable service by showing that no content could be found in the notion “morally ought”; if it were not that the latter philosophers try to find an alternative (very fishy) content and to retain the psychological force of the term.²⁹²

Precisamente, Anscombe insiste en que «what is morally right and wrong, and of the moral sense of “ought”, ought to be jettisoned if this is psychologically possible».²⁹³ De este modo, critica los intentos de dotar dicha noción de contenido.

2.2.2.1. *Rechazo al sentido enfático de deber moral*

Para ilustrar su crítica, Anscombe compara el enfoque contemporáneo con el de Aristóteles, quien no utiliza los conceptos de *obligación* o *deber moral*, sino que describe las acciones con

²⁹¹ Cfr. Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook...*, 34.

²⁹² «MMP», 32.

²⁹³ *Ibid.*, 26.

adjetivos genéricos: *injusto*, *vicioso*, *depravado*, *impío*.²⁹⁴ Todos estos vocablos expresan aquellos casos en los que el individuo no actúa según lo prescriben las virtudes, que son aquellas disposiciones habituales del carácter que hacen al ser humano bueno, en cuanto que ser humano. De este modo, los términos *debería*, *debe* y *tiene que*, que se emplean habitualmente en el lenguaje ordinario, adquieren el significado actual «aquello permitido o que debe hacerse» tras «the dominance of Christianity for many centuries».²⁹⁵

Según Anscombe, las bases éticas del cristianismo tienen su origen en la Torá judía. Se trata de una propuesta en la que hay un legislador —Dios— de quien dimana la ley, su contenido, y que justifica la sujeción y vinculación con la misma.²⁹⁶ En esta concepción legalista de la ética, la actuación conforme a las virtudes es una exigencia de la ley divina. La filósofa explica que la noción griega *hamartánein* [ἁμαρτάνειν], cuyo significado aproximado es ‘desatinar, errar el tiro’, se asimila al vocablo latino *peccatum*, ‘equivocarse, cometer una falta’ que, a su vez y de manera progresiva, se va identificando con la noción jurídica *culpa*, ‘acusar, culpar, censurar, desaprobar’.²⁹⁷ Y aquello que transgrede la ley divina es censurable.

Siguiendo a Hume, Anscombe detecta la pervivencia de los términos *debería*, *debe* y *tiene que*, al margen de su contexto religioso original. Y coincide con el escocés al afirmar que, tras rechazar el fundamento divino, no tiene sentido seguir manteniendo el uso de conceptos deónticos, ya que estas nociones están vacías de contenido al estar desligadas de su origen. En este sentido, Anscombe entiende que no es posible derivar ese deber ser del ser de las cosas y califica estas nociones como una fuerza meramente hipnótica, sin contenido real.

Esta crítica se extiende a las éticas consecuencialistas, que pretenden ofrecer un veredicto definitivo al promulgar que lo que debe hacerse es actuar para obtener las mejores consecuencias posibles. Estas teorías recurren al lenguaje del deber moral para subrayar la obligatoriedad de ciertas acciones, intentando dotarlas de fuerza normativa.²⁹⁸ Anscombe considera que este enfoque es

²⁹⁴ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. de Julián Marías y María Araujo, 5.ª ed. (Centro de Estudios Constitucionales, 1989), II, 7.

²⁹⁵ «MMP», 30.

²⁹⁶ Por supuesto, el cristianismo no es la única concepción legalista de la ética, también los estoicos y los judíos la sostienen. Cfr. Ez 37, 21-28 Biblia de Navarra.

²⁹⁷ *didacTerion*, s.v. «Culpa», consultado el 27 de junio de 2021, <https://www.didacterion.com/esddl.php>.

²⁹⁸ Como ejemplo de un trabajo en esta línea, la labor excepcional que lleva a cabo Hare, *The Language of Morals*.

inadecuado ya que, sin un legislador que sancione las acciones, esos términos no aportan nada significativo a la acción misma.^{299,300} De ahí su oposición también a la noción kantiana de autolegislación.³⁰¹

Anscombe propone que «what is morally right and wrong, and of the moral sense of “ought”, ought to be jettisoned if this is psychologically possible».³⁰² Con todo, no se opondrá a un uso prudencial de estos términos,³⁰³ siempre y cuando no se les atribuya un peso normativo injustificado. Desde esta perspectiva se subraya la importancia de analizar cuidadosamente la descripción de las acciones humanas.

2.2.2.2. La descripción de acciones

En «Modern Moral Philosophy», Anscombe elogia la capacidad de Hume de desenmascarar algunos de los problemas que arrastra la filosofía. Sin embargo, no comparte los métodos «certainly sophisticated»³⁰⁴ empleados por el escocés. Precisamente por ello, Anscombe se esfuerza en contrarrestar un conjunto de ideas que considera reduccionistas ya que, a su juicio, no logran reflejar la complejidad inherente a las acciones humanas:

It is often the case that in the act of exhibiting the sophistry one finds oneself noticing matters which deserve a lot of exploring: the obvious stands in need of investigation as a result of the points that Hume pretends to have made.³⁰⁵

²⁹⁹ En lecturas posteriores de Anscombe, algunos autores han sugerido que esa crítica se extiende también a la escolástica. Por ejemplo, Alfredo Cruz, *Deseo y verificación: La estructura fundamental de la ética* (EUNSA, 2016), 17-18. A mi parecer, esta interpretación es errónea, porque no hay evidencias de que la autora lo haya hecho así, especialmente con su insistencia en las prohibiciones absolutas.

³⁰⁰ G. E. M. Anscombe, «Good and Bad Human Action», en *GG1*, 197.

³⁰¹ «MMP», 27.

³⁰² *Ibid.*, 26.

³⁰³ En G. E. M. Anscombe, «On Promising and Its Justice, and Whether it Need be Respected *in Foro Interno*», en *CP3*, 10-21.

³⁰⁴ «MMP», 28.

³⁰⁵ *Idem.*

Una de las obviedades que debe investigarse es la posibilidad de saltar de una descripción fáctica de la acción a una descripción que emplea términos normativos. Para dilucidar esta cuestión, Anscombe dirige su atención a las reflexiones de Hume; en particular, al pasaje del Libro III del *Tratado de la naturaleza humana*,³⁰⁶ donde se discute de la transición del ser [*is*] al deber [*ought*]. En su interpretación del fragmento, Anscombe se adhiere a la tesis clásica según la cual Hume habría negado ese paso. Al mismo tiempo, señala que el problema del ser y del deber ser [*is-ought problem*] es un tema frecuentemente citado en discusiones contemporáneas. De hecho, sostiene que:

The irrelevance of facts [...] might be agreed to in a certain sense by moral philosophers with whom it is a regular dogma that no fact can entail an ethical proposition, and that people might agree on all the facts (and, I suppose, on their mention) and still disagree in ethics.³⁰⁷

Para examinar el argumento humeano Anscombe decide evitar nociones como *necesitar* [*need*], *debería* [*should*], *debe* [*ought*], que tienen connotaciones claras de bondad o maldad. En su lugar, sugiere examinar el término *adeudar* [*to owe*], utilizando un ejemplo que permita esclarecer la relación y extrapolar las conclusiones obtenidas a las proposiciones formuladas con los otros verbos.³⁰⁸

Suppose I say to my grocer “Truth consists in either relations of ideas, as that 20s.=£1, or matters of fact, as that I ordered potatoes, you supplied them, and you sent me a bill. So it doesn’t apply to such a proposition as that I owe you such-and-such a sum.”³⁰⁹

³⁰⁶ «En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, [...] de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón» (en Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 3.1.1/27, 633-644).

³⁰⁷ «OMPCY», 162.

³⁰⁸ En «MMP» se presenta una versión breve del argumento que la filósofa desarrolla en «BF», 22-25.

³⁰⁹ «MMP», 28.

En el fragmento, Anscombe aborda la definición humeana de *verdad*, que se relaciona con las dos operaciones del entendimiento: las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho.³¹⁰ Las primeras son enunciados que la razón conoce por intuición o demostración, mientras que las segundas son proposiciones que se basan en la experiencia y, por tanto, no implican una necesidad lógica. En consonancia con esta distinción, resulta imposible afirmar un adeudo (obligación de pagar), ya que no constituye una relación de ideas ni parece haber un hecho concreto que se corresponda con esa descripción. Así, se trata de un salto ilícito. Sin embargo, Anscombe rechaza esta explicación y presenta un argumento en contra. Sostiene que es absurdo negar la relación entre la descripción de algo y los datos empíricos que, de manera habitual, justifican la creencia en dicha descripción.

Para aclarar su postura, introduce la noción de *hechos brutos* [*brute facts*], que hace referencia a los acontecimientos fundamentales asociados con proposiciones descriptivas. Anscombe emplea esta herramienta al analizar la descripción «el tendero ha suministrado patatas a A». Ante la cuestión de cómo es posible confirmar que dicho suministro ha ocurrido, un testigo de la escena podría basarse en los datos empíricos, obtenidos por observación, de los movimientos e interacciones que han tenido lugar y que pueden formularse de la siguiente manera:

- (x) A ha pedido patatas;
- (y) el tendero ha preparado un saco de patatas;
- (z) el tendero las ha dejado en la puerta de A.

Por lo tanto, el tendero «ha suministrado patatas a A».

Según Anscombe, *xyz* es un conjunto de datos empíricos tomados del amplio abanico de sucesos ocurridos,³¹¹ que hacen verdadera la descripción «suministrar patatas a A»; por tanto, *xyz* son *hechos brutos*. El término no solo recoge hechos físicos, sino que incluye una multitud de casos: la enunciación de ciertas palabras (por ejemplo, «quiero patatas»), ciertos datos sociológicos,

³¹⁰ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III.1.1/458, 619-620.

³¹¹ Con respecto a la descripción del suministro, la multiplicidad de acontecimientos relacionados con lo que ha sido el caso es infinita, puesto que pueden establecerse largas cadenas de relaciones. Por mencionar algunos ejemplos: «tenía hambre y me apetecía un puré de patatas»; «he cogido el bolso, he abierto la puerta de casa y he salido a la calle»; «he cogido el autobús»; «el conductor ha frenado y las ruedas han chirriado...», etc.

descripciones éticas, etc. La imagen resultante es la de una red sutil, jerárquicamente ordenada, entre elementos relacionados entre sí de modo tal que la creencia en una agrupación de ciertos hechos es suficiente para justificar la creencia en una descripción más amplia. Es decir, xyz es un conjunto de hechos brutos que hacen verdadera la descripción «suministrar patatas a A».

A su vez, los hechos brutos son descripciones amplias de las cuales se pueden extraer otros datos aún más básicos como, por ejemplo, «abrir la puerta de la tienda», «entrar dentro» y «hablar con el tendero» que están relacionadas con la descripción más general «pedir patatas». De manera análoga, Anscombe sostiene que la descripción «suministrar» es un hecho bruto con respecto a la descripción «estafa», siempre que el cliente no pague lo debido al tendero.

Ahora bien, hacer verdadera una descripción no es lo mismo que afirmar que la suma de los acontecimientos resulta en el suministro. Si bien la descripción puede ser fácticamente confrontada mencionando el conjunto xyz , la concurrencia de xyz no implica necesariamente que la descripción es verdadera. La relación entre los hechos brutos y las descripciones a las que se refieren es asimétrica,³¹² ya que el conjunto xyz es condición suficiente, pero no necesaria de la descripción. Así, la descripción no consiste en el conjunto de hechos que, unidos entre sí, dan lugar a la acción descrita, sino que la descripción es verdadera en función de esos sucesos en el contexto apropiado.

Anscombe utiliza el término *instituciones* para referirse al contexto compartido que justifica y posibilita la relación conceptual entre los hechos brutos y las descripciones.³¹³ La descripción «suministro», por ejemplo, no define explícitamente la institución que da lugar a esa práctica (ya sea comercial, económica, etc.), pero presupone su existencia como cosa bien establecida y comprendida por quienes participan en el intercambio o son testigos del mismo. En otras palabras, el significado de la descripción se encuentra arraigado en esa institución, lo que permite afirmar que el sentido de la acción descrita depende de ella.

Tal y como parece entenderlas Anscombe, las instituciones recogen el modo de proceder, en constante evolución, de las comunidades humanas. Son el marco compartido que normaliza la

³¹² Wiseman, *Routledge Philosophy...*, 43.

³¹³ Wiseman afirma: «we can describe the background against which this sort of thinking and acting is possible» (Rachel Wiseman, «Anscombe on Brute Facts and Human Affairs», *Royal Institute of Philosophy Supplement* 87 [2020]: 89, doi:10.1017/S1358246119000171).

manera de responder y actuar frente a determinados actos y surgen a partir de las necesidades humanas, codificando la respuesta a aquellas.³¹⁴ Se trata de entidades *vivas*, «essences created and not merely captured or expressed by the grammar of our language»,³¹⁵ que van enriqueciéndose con el paso del tiempo siendo susceptibles de modificaciones, pudiendo cambiar o, incluso, quedar obsoletas y desaparecer.³¹⁶ Algunos ejemplos de instituciones que cita Anscombe son: el matrimonio, las promesas, el comercio, los contratos, el sentido moral del deber, etc.

Aunque cada descripción de una acción presupone un contexto normal de aplicación,³¹⁷ el concepto en sí no lo detalla. Hablar de contexto normal de aplicación significa simplemente que un conjunto de hechos brutos (xyz), en el contexto adecuado, hace verdadera una descripción. Es decir, algo puede considerarse un suministro o un adeudo siempre que no exista alguna eventualidad que contradiga esa interpretación de la acción.

Sin embargo, es fácil imaginar múltiples situaciones en las que el cliente no llegue a recibir su pedido de patatas, lo que pone en evidencia la insuficiencia de los datos fácticos para justificar por completo una descripción. Por ello, es fundamental considerar las circunstancias que rodean la acción.

Anscombe señala que resulta inútil e improductivo intentar enumerar todas las circunstancias que podrían alterar la descripción de una acción. Aunque se pueden ofrecer ejemplos de circunstancias excepcionales,³¹⁸ es imposible proporcionar un informe exhaustivo de todos los casos posibles. Ello obliga a acudir a la socorrida expresión *y así sucesivamente* [*and so on*], que deja margen para una amplia variedad de situaciones que podrían hacer, del caso particular, una excepción.

Aunando las consideraciones anteriores, puede afirmarse que la acción consiste en determinados hechos brutos enmarcados en el contexto de las instituciones.³¹⁹ Estos hechos son la prueba empírica de que algo ha ocurrido y, a la vez, permiten que un observador pueda describir la escena.

³¹⁴ Anscombe define las instituciones como «background in order so much as to be the kind of statement that it is» (en «BF», 22).

³¹⁵ G. E. M. Anscombe, «Rules, Rights and Promises», en *CP3*, 100.

³¹⁶ Como el caso del moral ought que examina Anscombe. *Cfr.* Wiseman, «Anscombe on Brute Facts ...», 95.

³¹⁷ «MMP», 28.

³¹⁸ «BF», 23.

³¹⁹ *Idem.*

Además la observación resulta suficiente para describir lo sucedido, incluso empleando términos evaluativos como *estafa*, *injusticia* o *deshonestidad*,³²⁰ que pueden explicarse en términos fácticos. Como pone de manifiesto la referencia a las instituciones y circunstancias, las acciones no son sucesos aislados, sino que están integradas en un contexto, poseen un desarrollo temporal y ocurren en un aquí y en un ahora específicos.

Anscombe, al mostrar los distintos niveles que la descripción de las acciones,³²¹ demuestra que es legítimo pasar de la constatación de hechos a una descripción como «adeudar», evitando así cualquier acusación de falacia. El argumento de Anscombe es valioso porque (i) ofrece nuevas herramientas conceptuales que permiten describir y justificar una acción a partir de datos fácticos; y (ii) subraya la relevancia de la teoría de la acción en la ética.³²²

Aunque posteriormente se expondrá la incompletud y, por ende, la inadecuación de esta herramienta, es útil como punto de partida. La identificación de distintos estratos en la acción revela que algunas descripciones son irreducibles a los hechos brutos, aunque dependen de ellos. Sin embargo, el conocimiento que permite al agente reconocer que adeuda no se deriva de esos hechos, sino que es inmediato y práctico, como se verá más adelante.³²³

Al margen de estas consideraciones, la filósofa coincide con Hume en que es imposible extrapolar esa relación a la que se establece entre el ser y el deber *moral*.³²⁴

2.2.2.2.1. LA OBLIGACIÓN COMO PRÁCTICA LINGÜÍSTICA³²⁵

En el epígrafe anterior se ha mencionado el contexto compartido en el que los seres humanos desarrollan su vida, así como la posibilidad de describir con datos fácticos términos como *estafa*,

³²⁰ Cfr. «MMP», 29.

³²¹ Cfr. Wiseman, «Anscombe on Brute Facts...», 94.

³²² Jacob Sparks, «Anscombe's Relative Bruteness», *Philosophical News* 18 (2020): 135. doi: 10.7413/2039-7194086.

³²³ Aunque para justificar la creencia en el adeudo deba recitar el conjunto de hechos que han acontecido. Todo ello se desarrollará con más detenimiento en el capítulo 3.

³²⁴ «MMP», 32.

³²⁵ Hart propone algo similar: examinar la obligación primero en el contexto de la ley positiva y, en segunda instancia, aplicar ese análisis al ámbito moral (en Herbert L. A. Hart, «*Legal and Moral Obligation*», en *Essays in Moral Philosophy*, ed. por Abraham I. Melden [University of Washington Press, 1958], 83-84).

injusticia y *ser deshonesto*,³²⁶ así como *promesa*, *contrato* o *suministro*. Se ha señalado que el aprendizaje del lenguaje es un entrenamiento que permite saber cómo desenvolverse,³²⁷ y la raíz de esta propuesta se encuentra en la afirmación wittgensteiniana de que «the speaking of language is part of an activity, or of a form of life».³²⁸

La figura del instructor (progenitor, tutor o profesor) es indispensable para el aprendizaje de las prácticas sociales. Una parte muy importante de su tarea consiste en mostrar, a través de ejemplos, un patrón general de actuación³²⁹ que permita al aprendiz identificar una acción o actividad o conducta y, así, poder responder de manera adecuada. Por ejemplo, el sistema de reglas en el ajedrez incluye la descripción de los movimientos de los seis tipos de piezas: la torre hacia delante y hacia atrás, el alfil siempre en diagonal, el caballo en forma de «L»...; y de las reglas especiales, como el enroque o el *en passant* de los peones. Sin embargo, dado que la partida de ajedrez (o cualquier otra práctica) puede discurrir de mil maneras, es inevitable acudir a la expresión *y así, de esta manera* [*and so on*] para referirse a todas esas posibilidades que pueden ocurrir en la práctica. El aprendiz va adquiriendo de manera gradual soltura en el empleo y uso del lenguaje bajo la guía del instructor, que proporciona las indicaciones pertinentes restringiendo o recomendando ciertos cursos de acción.

Los modales imperativos [*forcing modals*]³³⁰ obligan a actuar de una manera específica: «debes mover tu ficha», «tienes que robar una carta del montón». En cambio, los modales de prohibición [*stopping modals*] imponen una restricción o prohibición: «esto no se hace así», «no puedes mover tu rey y ponerlo en jaque», etc. Ambos modales son fundamentales para comprender la normatividad que regula los juegos y otras prácticas sociales.³³¹ Su significado y función depende de un contexto más amplio y de una relación de interdependencia que Anscombe llama *logos* o *tema*. Por ejemplo, las indicaciones «no hagas esto, porque es el turno de Isa», «no te sientes ahí, porque

³²⁶ Cfr. «MMP», 29.

³²⁷ G. E. M. Anscombe, «The Moral Environment of the Child», en *GG2*, 225.

³²⁸ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §23.

³²⁹ Algo similar sucede en los juegos. Anscombe distingue, en una discusión totalmente ajena a esta cuestión, entre las diferencias entre pagar y ganar. No hay una única acción que consista en ganar, pese a que, en el juego de baloncesto, quien acierta más canastas, es el ganador (en G. E. M. Anscombe, «Analytical Philosophy and the Spirituality of Man», en *GG1*, 12).

³³⁰ Se ha realizado una traducción libre, evitando deliberadamente el uso de términos como *obligación* en los casos que sugieren forzamiento, con el fin de mantener la claridad y la coherencia del argumento.

³³¹ «RRP», 100-101.

es la silla de Pedro» o «no puedes mover tu rey, porque estaría en jaque», aunque tienen la forma de una razón que justifica («es el turno de Isa», «es la silla de Pedro» o «estar en jaque»), no tienen sentido al margen de la prohibición; y viceversa. Es decir, es interna a la propia práctica, no puede darse al margen de ella. Estas razones solo se conocen a través del aprendizaje.

Anscombe reflexiona sobre la noción de *obligación* y *deber*, coincidiendo con Hume en que, efectivamente, estas obligaciones no son «naturalmente inteligible[s]»,³³² es decir, son fruto de convenciones humanas que crean instituciones y prácticas. El argumento del escocés sugiere que la obligación no existe de manera independiente a esas convenciones; de esta manera, la única razón por la cual alguien se compromete es porque esa práctica sirve a su interés particular. Para Anscombe, la comprensión de las normas y de las reglas, que se expresa en las indicaciones «debes» o «no puedes», dependen del contexto más amplio y solo son aprendidas con la enseñanza y el entrenamiento adecuado.³³³

Cuando alguien firma un contrato, entiende no solo su contexto de aplicación, sino también que hay vinculados a él unos cálculos y unas expectativas.³³⁴ Asimismo, acepta que este contrato pueda restringir sus posibilidades de actuar, además de arriesgarse a recibir un reproche si su conducta no se ajusta a dicha práctica.³³⁵ Sin embargo, queda pendiente justificar el motivo por el cual los individuos se ciñen a estas prácticas.

Según Anscombe, es prácticamente imposible vivir en sociedad sin involucrarse en algún juego del lenguaje. No seguir la tendencia, es decir, no aceptar la necesidad expresada en «ahora tienes que hacer X, después de dar el signo Y» (ya sea de un contrato, de una promesa o de un juego), dificultará la consecución de las ventajas que el procedimiento ofrece. En ese sentido, la filósofa argumenta que

³³² Hume habla en el contexto de las promesas en este pasaje (Hume, *Tratado de la naturaleza...*, 3.2.5/516, 692).

³³³ En esta línea, Juan Andrés Mercado afirma que «This ability to assimilate instructions in specific contexts proves we are suited to live in systems of rules. It leads us to understand when a sign is a matter of courtesy, a promise, or a sacrilege. Without the human ability to learn the answers due to the prohibitions of modal verbs such as “should” or “can”, these same verbs would not exist as tools of the language» (en Juan A. Mercado, «Intention and the Construction of Society. Carrying Forward Anscombe’s Rediscovery of Moral Intentionality», *Philosophical News*, n.º 18 [junio 2019]: 5, https://www.academia.edu/43796035/Intention_and_the_Construction_of_Society_Carrying_Forward_Anscombe_s_Rediscovery_of_Moral_Intentionality).

³³⁴ «It is clear that what you do is not a move in a game unless the game is being played and you are one of the players, acting as such in making the move. That involves that you are acquainted with the game and have an appropriate background, and also appropriate expectation and calculations in connection with [it]» (en «PJ», 18).

³³⁵ *Ibid.*, 15.

estas prácticas permiten satisfacer ciertas necesidades y deseos, siempre y cuando la consecución de los mismos sea posible. El procedimiento tiene un rol instrumental en la obtención de muchos de los bienes de la vida en comunidad. Además, el tipo de necesidad que imponen estas prácticas es fundamental para la confianza y cooperación entre los seres humanos. Anscombe se refiere a ella como «that without which good cannot come about»,³³⁶ una idea que Philippa Foot ha titulado «Aristotelian necessities».³³⁷

Ahora bien, aunque esto muestra que alguien pueda tener razones para ceñirse a las promesas, contratos y otras prácticas, Vogler va más allá al señalar que se trata de instrumentos que permiten actualizar las posibilidades del bien humano.³³⁸ Esta cuestión se examinará en el último capítulo del trabajo. Por ahora, se ha mostrado de qué modo es posible emplear una noción más ordinaria de *deber*.

2.2.2.2.2. DESEO Y ACCIÓN

Al hilo de las reflexiones de Hume sobre el *is-ought problem*, se ha señalado cómo el paso de *ser* al adeudo [*owe*] muestra los distintos estratos que se incluyen en la descripción de una acción, indicado también que dicha relación no puede extrapolarse al enfático *debe*. Queda por examinar un tercer aspecto: la relación entre *ser* y *necesitar* [*need*] o *deber* [*should, ought, must*], entendidos aquí sin una carga moral específica, sino con un significado más cotidiano, como cuando se dice «machinery needs oil or should be oiled or ought to be oiled, in that running without oil is bad for it, or it runs badly without it».³³⁹ Este análisis pone de manifiesto unas consideraciones interesantes con respecto al fenómeno del deseo.

La filósofa se pregunta si la constatación de las necesidades de un ser influye —o no— en la propia acción. La respuesta humeana sería negativa: afirmar, por ejemplo, que una planta necesita agua o

³³⁶ «PJ», 78.

³³⁷ Según Foot: «Aristotelian necessity is the necessity of that on which good hangs», pero un bien que posibilita el florecimiento de los seres humanos. Se refiere a este concepto en Philippa Foot, *Natural Goodness* (Clarendon Press, 2001), 15-17 y 43-46.

³³⁸ Candace Vogler, «Aristotelian Necessity», *Royal Institute of Philosophy Supplement* 87 (2020): 108, doi: 10.1017/S1358246119000237.

³³⁹ «MMP», 29.

un sustrato determinado no impulsa al agente a actuar, a menos que este desee que la planta florezca. Más aún, Hume sitúa la acción moral dentro del mundo físico, donde el querer funciona como detonante de la acción. En este contexto, el deseo se concibe como un evento mental que causa el movimiento y conecta ambos términos de la relación mediante una compulsión psicológica.³⁴⁰ Así, el estado mental que resulta de la combinación de deseos y creencias desencadena la acción de manera casi mecánica.

Esto refuerza la idea de Hume de que, aunque la razón pueda conocer y aconsejar, «no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad»,³⁴¹ subrayando la subordinación del entendimiento a las pasiones. Por lo tanto, resulta imposible inferir, a partir de lo que la planta necesita, lo que el agente debe hacer, ya que esta transición es falaz, pues responde a dos órdenes completamente distintos. En este sentido, señalar ciertas características de una cosa no pone en movimiento a la voluntad, puesto que «[l]a moralidad es [...] más propiamente sentida que juzgada».³⁴²

Por su parte, Anscombe analiza la conexión entre lo que algo es y lo que necesita en términos de brutez relativa. Según la filósofa, sí es posible establecer un vínculo lógico entre ambos. No obstante, coincide con Hume en que las necesidades de algo —una planta, por ejemplo— solo influyen en la acción del agente si este desea que florezca. Es decir, el hecho de que la planta requiere cierto ambiente para florecer es verdadero con independencia de las apetencias del agente. Además, la presencia o ausencia de un deseo, interés o intención por parte del individuo no resta verdad a ese hecho.³⁴³

No obstante, la filósofa constata que entre lo que el individuo cree necesitar y quiere sucede algo bien distinto. Se puede no querer algo que se conoce necesario. Es el caso, por ejemplo, de quien hace una huelga de hambre: sabe que necesita alimentarse y beber para sobrevivir y, no obstante, renuncia a ello, no lo quiere. Y así, con muchos otros ejemplos. Ahora bien, «it is not possible never to want anything that you judge you need»,³⁴⁴ es decir, tiene que haber algún tipo de conexión (no causal)³⁴⁵ entre las características de un individuo y el elemento desiderativo. En «MMP» Anscombe no

³⁴⁰ Cfr. Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook...*, 145-147.

³⁴¹ Hume, *Tratado de la naturaleza...*, I.3.3/413, 558.

³⁴² *Ibid.* III.1.2, 635.

³⁴³ Aunque en «Modern Moral Philosophy» apenas ofrece un esbozo de este doble sentido, sí lo desarrolla en G. E. M. Anscombe, «Practical Inference», en *GGI*, 109-148.

³⁴⁴ «MMP», 30.

³⁴⁵ Anscombe rechazará cualquier tipo de psicologismo.

desarrolla esa relación, sino que la incluye en el listado de temas que hay que estudiar para comprender más a fondo qué es una acción humana. Esa investigación deberá (i) dar cuenta de su rechazo de la propuesta psicologista del deseo como causa mental de las acciones; (ii) ofrecer un análisis del querer [*wanting*] y distinguir aquel deseo que es el detonante del silogismo práctico de aquel otro querer que se apunta en la pregunta «¿por qué?» y cuya respuesta indica cierta caracterización de deseabilidad; (iii) finalmente estudiar el silogismo práctico, es decir, el razonamiento que intenta dar cuenta de la estructura fundamental de la acción.

2.2.3. Conclusiones de la crítica

En «MMP» Anscombe muestra su rechazo al consecuencialismo, que admite que cualquier acción (incluso aquellas que se estiman malas) puede ser justificada si se consideran los efectos resultantes de llevarla a cabo o no.³⁴⁶ Es decir, no hay acciones intrínsecamente injustas y, como tales, prohibidas. De este modo, la crítica al consecuencialismo apunta a la peculiar concepción de la racionalidad práctica que, como Frey señala:

[I]f practical reason demands that we try to bring about the best results, then ‘acting well’ isn’t about a ‘good life’, but rather ‘good results’. The measure of good action would then be something external to the agent, just as the product is external to its producer. [...] On such account of practical reason, there is in principle no limit to what it might demand one to do: murder, rape, torture, condemnation of the innocent, treason, and so on.³⁴⁷

La doctrina consecuencialista ataca a gran parte de la tradición moral:

³⁴⁶ «In the utilitarian type of morality labelled ‘consequentialism’ it is supposed (a) that we always ought to act so as to produce the best possible future state of things, and hence (b) that in not doing something that one could do one is always just as responsible for the consequences as with positive action. It is even maintained that (a) expresses what anyone has to mean who has a moral view at all.» (en «MME», 271). Esto último se refiere a Moore, *Principia Ethica*, 24-25.

³⁴⁷ Frey, «Revisiting Modern Moral...», 73.

[S]ince it entails that one cannot know one's duty, it gets modified into the doctrine that one must always act for the best according to one's beliefs about consequences, and thus it leads to the characteristic view that there can be no such thing as the guilt of doing evil that good may come.³⁴⁸

La filosofía moral moderna es incapaz de explicar por qué «an unjust man is a bad man, or an unjust action a bad one».³⁴⁹ Más aún, en este marco ético, es posible considerar como moralmente correcta la condena de un inocente, dadas ciertas circunstancias. No obstante, «it cannot be argued that the procedure would in any circumstances be just».³⁵⁰

Este problema pone de manifiesto las lagunas filosóficas que requieren ser abordadas, en particular aquellas relacionadas con la acción humana, el tipo de acción que es una virtud, la forma adecuada en que el ser humano se desarrolla y el modo en que la intención modifica el carácter de la acción. La investigación de estos aspectos resulta esencial para justificar por qué ciertos actos deben quedar excluidos de toda consideración práctica.

En un artículo publicado en el *Times Literary Supplement*, Simon Blackburn dice que «Anscombe, of course, had no intention of jettisoning the concepts of moral obligation and moral duty».³⁵¹ El autor considera que la filósofa está defendiendo «a version of the Dostoevskian claim that if God is dead everything is permitted».³⁵² Este reproche es comprensible si se interpreta el absolutismo de Anscombe como una teoría deontológica más, en cuyo caso parecería que la moral solo tiene sentido para los cristianos creyentes.

Sin embargo, aunque Anscombe rechaza la noción de deber moral en el sentido de un veredicto absoluto, supremo e incondicional, no descarta una aplicación más cotidiana del término, de clara inspiración aristotélica. De hecho, propone usar «the word “ought” in a non-emphatic fashion, and not in a special ‘moral’ sense; of discarding the term “wrong” in a ‘moral’ sense, and using such

³⁴⁸ «MME», 272.

³⁴⁹ «MMP», 29.

³⁵⁰ *Ibid.*, 39.

³⁵¹ Blackburn, «Simply wrong», 11.

³⁵² *Idem.*

notions as ‘unjust’». ³⁵³ Es decir, plantea la posibilidad de mantener el significado vinculante de las nociones *debe*, *debería* y *tiene que*, pero sin recurrir a la idea de un legislador divino. ³⁵⁴

Anscombe también reconoce los esfuerzos de algunos pensadores por encontrar una alternativa que fundamente dichos conceptos. ³⁵⁵ La primera posibilidad que examina es basarlos en las normas o costumbres de la sociedad. Estas proporcionarían el criterio de corrección de las acciones, orientando, controlando y regulando la conducta adecuada y aceptable dentro de la comunidad. En ese sentido, se desaprobaban las conductas contrarias a las normas y, en cambio, habría que cumplir aquellas que contribuyen al buen funcionamiento de la sociedad.

Ahora bien, la principal dificultad estriba en definir el contenido de dichas normas. Anscombe descarta que sea la conciencia humana la que lo proporcione, como ya se señaló en su discusión sobre la propuesta del obispo Butler. Por otro lado, también rechaza la autolegislación kantiana argumentando que, aunque dirigir la propia conducta es admirable, no es propiamente legislar. ³⁵⁶

Una alternativa podría ser encontrar el contenido de las normas sociales en las costumbres de los ancestros o, incluso, en las leyes de la naturaleza. Sin embargo, respecto a esta última opción, Anscombe se muestra muy escéptica, pues considera que la ley predominante en la naturaleza es la del más fuerte. En un mundo donde la lucha por la supervivencia ocupa un lugar central, resulta difícil imaginar una convivencia comunitaria que no esté marcada por la inseguridad, la angustia y el miedo, muy en consonancia con la imagen del estado de naturaleza hobbesiano.

En cuanto a las costumbres de los antepasados, Anscombe señala que estas pueden ser de lo más variadas y que, «[i]f one is lucky, it will lead to good» ³⁵⁷ y tal vez reflejen o adquieran el significado de justicia como proporción y armonía. No obstante, el problema fundamental —determinar el contenido de esas dichas normas— sigue sin resolverse.

³⁵³ «MMP», 38.

³⁵⁴ Cfr. Crisp y Slote, *Virtue Ethics*, 3.

³⁵⁵ «MMP», 37.

³⁵⁶ Anscombe se refiere a la propuesta kantiana con los siguientes términos: «the idea of legislating for oneself [...] is as absurd as if in these days, when majority votes command great respect, one were to call each reflective decision a man made a vote resulting in a majority, which as a matter of proportion is overwhelming, for it is always 1-0. The concept of legislation requires superior power in the legislator» (en «MMP», 26).

³⁵⁷ *Idem*.

Una segunda manera de retener una concepción legalista de la ética sin recurrir a la figura del legislador consiste en asumir que la obligación surge de un contrato. Sin embargo, esta alternativa encierra una doble problemática. Por un lado, es necesario definir con precisión los términos del contrato; por otro, se debe dar cuenta del modo en que dicho contrato se adquiere, puesto que, como señala Anscombe, antes de firmar un acuerdo, uno debe conocer previamente sus condiciones y, a la vez, ser consciente de que está dando su consentimiento al mismo.

Esto conduce nuevamente a la cuestión del contenido de las normas. Las posibilidades son infinitas. Anscombe incluso considera la idea de que el universo funcione como un contrato universal —*foedus rerum*—, donde el funcionamiento del cosmos explicaría los términos del acuerdo. No obstante, esta propuesta enfrenta un obstáculo fundamental: un individuo solo entra en una alianza o convenio cuando firma el documento o presta su asentimiento de alguna forma. Así, este enfoque acaba desembocando en un callejón sin salida: el individuo debe conocer el contenido del contrato para poder comprometerse, pero hasta que no lo acepta, no se adhiere a él. Además, queda sin resolver cómo el individuo se compromete a cumplirlo.

La última opción que plantea Anscombe, y la que más repercusión ha tenido, consiste en fundamentar la obligación en las virtudes humanas, que pasarían a constituir el contenido de las normas. En un pasaje famoso, la autora escribe:

It might remain to look for 'norms' in human virtues: just as man has many teeth, which is certainly not the average number of teeth men have, but is the number of teeth for the species, so perhaps the species man, regarded not just biologically, but from the point of view of the activity of thought and choice in regard to the various departments of life —powers, faculties and use of things needed— 'has' such-and-such virtues: and this 'man' with the complete set of virtues is the 'norm', as 'man' with, e.g., a complete set of teeth is a norm.³⁵⁸

Según esta alternativa, las normas se fundamentan en aquello que es característico de los seres humanos, a saber, «the activity of thought and choice in regard to the various departments of

³⁵⁸ «MMP», 38.

life». ³⁵⁹En este enfoque, el término *norma* se aleja de una concepción legalista de la ética y se aproxima a otro tipo de filosofía moral como es, por ejemplo, el naturalismo aristotélico. Precisamente el pasaje citado contribuye a renovar el interés contemporáneo en la filosofía del Estagirita. Este es también el camino que sigue la ética de la virtud, que considera que una acción es correcta si es la que haría el ser humano virtuoso en esas circunstancias. ³⁶⁰ De esta forma, el énfasis recae en el agente y en su vida interior, dejando en un segundo plano aquellos enfoques que analizan las acciones de manera aislada, sin considerar la noción de *carácter* y de las reglas que gobiernan esas acciones.

Aunque los defensores de la ética de la virtud reconocen su deuda para con Anscombe, ³⁶¹ la filósofa no engrosa sus filas. La razón se encuentra en la primera tesis de «MMP»: «it is not profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are conspicuously lacking». ³⁶²

En definitiva, Anscombe reconoce el interés de las tres propuestas que analiza, pero no suscribe ninguna de ellas. En lugar de mantener la concepción legalista de la ética, aboga por abandonarla y buscar una alternativa más adecuada. Si bien Anscombe no rechaza las expresiones como *debe*, *debería* o *tiene que*, que forman parte del discurso social cotidiano, sugiere eliminar toda asociación de estas con la idea de un veredicto. Por ello, evita formular proposiciones basadas en ese significado ³⁶³ y renuncia a evaluar los actos voluntarios en términos de corrección o incorrección. En su lugar, la filósofa propone emplear términos descriptivos que descalifiquen las acciones voluntarias por su propia naturaleza.

En un sistema así, no se hablaría de lo *moralmente incorrecto*, sino de *injusticia*, *glotonería*, *engaño*, *adulterio*, *asesinato*, etc. Para Anscombe, la ventaja de estos términos es que pueden concebirse de

³⁵⁹ *Idem.*

³⁶⁰ Afirma Anscombe «and essentially the flourishing of a man qua man consists in his being good (e.g. in virtues); but for any X to which such terms apply, X needs what makes it flourish, so a man needs, or ought to perform, only virtuous actions; and even if, as it must be admitted may happen, he flourishes less, or not at all, in inessentials, by avoiding injustice, his life is spoiled in essentials by not avoiding injustice —so he still needs to perform only just actions» (*ibid.*, 41).

³⁶¹ Crisp y Slote, *Virtue Ethics*, 2.

³⁶² «MMP», 26.

³⁶³ Como explica Mary Geach: «her view that the word ‘moral’, the concept of ‘moral obligation’ as used by unbelievers, should be dropped if possible» (en Geach, introducción a *GGI*, XX).

manera factual, y su calificación moral deriva directamente de lo que son como acciones específicas.³⁶⁴ Sin embargo, alguien podría preguntar si lo injusto es moralmente incorrecto. Según Anscombe, esta formulación intentaría preservar esa connotación de fuerza psicológica que la filósofa trata de desterrar. Su respuesta es clara: la expresión *moral* carece de contenido y, por tanto, no añade nada significativo a la acción.

En conclusión, enfrentada a una filosofía «conceived perfectly in the spirit of the time»³⁶⁵ y que, además, no logra explicar por qué «an unjust man is a bad man, or an unjust action a bad one»,³⁶⁶ Anscombe se resiste a presentar una tesis ética propia, precisamente debido al desconcierto imperante en esta área. Rechaza el juego de los filósofos contemporáneos, negándose a construir una ética sobre fundamentos que considera confusos e inadecuados, y propone suspender toda actividad ética «until we have an adequate philosophy of psychology».³⁶⁷

En lugar de participar en interminables dilemas éticos, Anscombe dirige su atención a la teoría de la acción y a la filosofía de la psicología,³⁶⁸ buscando en ellas las herramientas adecuadas para abordar los desafíos de la filosofía moral.

³⁶⁴ Precisamente eso es lo que Aristóteles hace. La otra alternativa que Anscombe ensaya hunde sus raíces en los juegos del lenguaje de Wittgenstein. Las ventajas que plantea esta noción es que explica cómo buena parte de las acciones humanas se construyen alrededor de cálculos y expectativas de lo que cabe esperar viviendo en sociedad. En este sentido, los procedimientos tienen un rol instrumental en la consecución de los muchos bienes de la vida comunitaria. La necesidad de adoptar ese procedimiento es del tipo expresado por Aristóteles cuando afirma que algo es necesario si, sin ello, el bien no se puede conseguir. *Cfr.* «PJ», 19.

³⁶⁵ «OMPCY», 167.

³⁶⁶ «MMP», 29.

³⁶⁷ *Ibid.*, 26.

³⁶⁸ Wiseman insiste en que se trata de una investigación que no busca indagar en los contenidos mentales de los individuos, sino ofrecer un estudio de la Mente [*Mind, not minds*] con el objetivo de mostrar las estructuras formales con las que los seres humanos operan. *Cfr.* Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook...*, 3-4.

Capítulo 3. El estudio de la acción humana

3.1. ANÁLISIS PRELIMINAR

El *affaire* Truman pone de manifiesto la confusión que rodea a la *responsabilidad moral*. En «Modern Moral Philosophy» Anscombe subraya la dificultad que esto representa para comprender las acciones humanas y, en particular, para describirlas con precisión. Además, esta confusión facilita excluir del discurso ético la idea de que existen acciones intrínsecamente malas que deben evitarse siempre.³⁶⁹ A raíz de ello, Anscombe centra gran parte de sus esfuerzos —la mayoría recogidos en el monográfico *Intention*— en clarificar los conceptos que se utilizan para explicar la acción humana. En primer lugar, procura delimitar qué es una acción y de qué modo la intención del agente influye en lo que se hace.³⁷⁰ En segundo lugar, trata de distinguir entre lo intencionado y las consecuencias previstas de los actos. Todo ello le permite, en tercer lugar, proporcionar una interpretación (o descripción) de la acción humana como un caso concreto de virtud o vicio.³⁷¹ Para poder llevar a cabo este proyecto, sugiere aunar los esfuerzos de la psicología filosófica (o filosofía de la mente) y la teoría de la acción. Aduce que parte de la confusión contemporánea surge del empleo de las nociones al margen del contexto originario que las justificaba, esto es, de la desaparición de la visión metafísica del bien humano.

Para Aristóteles y los pensadores pre-modernos, la concepción teleológica del universo cimentaba la idea de que el bien, como *telos* de toda acción, estructuraba toda deliberación racional. Sin embargo, el rechazo de la cosmovisión aristotélica, impulsado en parte por el nacimiento de la ciencia

³⁶⁹ «[T]he present Oxford moral philosophers [...] teach a philosophy according to which the particular consequences of such an action [the judicial punishment of the innocent] could ‘morally’ be taken into account by a man who was debating what to do; and [...] to decide: in such-and-such circumstances one ought to procure the judicial condemnation of the innocent. And that is my complaint» (en «MMP», 42).

³⁷⁰ «[W]hat a human action is at all, and how its description as “doing-such-and-such” is affected by its motive and by the intention or intentions in doing it» (*ibid.*, 29).

³⁷¹ Cfr. Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook...*, 45.

moderna, supuso la pérdida de esa concepción unificada del bien práctico.³⁷² Ahora ya no se podía asumir que *tener razones para actuar* implicaba necesariamente promover el bien del agente. Esto hizo necesaria la búsqueda de una alternativa para explicar el obrar humano y tratar de justificar los conflictos que aparecen entre bienes aparentemente opuestos.

3.1.1. *Antecedentes modernos de la teoría de la acción*

El nuevo modelo, inspirado en el paradigma científico y en la concepción mecanicista del universo, ofrece una explicación *causal* del obrar humano. Descartes, como impulsor del proyecto moderno, describe la actividad de la sustancia pensante como algo completamente independiente del cuerpo, empleando la primera persona del singular del presente de indicativo. Este enfoque otorga a las intenciones, creencias, deseos, voliciones y querer un *status* ontológico como contenidos mentales conscientes con entidad propia.³⁷³ Además, sugiere la existencia de un *médium inmaterial* donde se insertan tales pensamientos, *cogitationes* o ideas.^{374,375}

Anscombe critica a Descartes por disociar la sustancia inmaterial (el alma, la mente, o inteligencia) de su significado originario y redefinirla a partir de los verbos psicológicos *siento, pienso, imagino*.³⁷⁶ Esta identificación de la *intención* con un atributo mental ha permeado la filosofía desde el s. XVII,³⁷⁷ ejerciendo una poderosa influencia sobre las teorías de la mente.

Un ejemplo de esta influencia puede observarse en la filosofía anglosajona, donde el estudio de la *intención* se aborda desde la perspectiva del agente. Se considera que este tiene un acceso privilegiado

³⁷² Stephen L. Darwall, *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640-1740* (Cambridge University Press, 1995), 2.

³⁷³ G. E. M. Anscombe, «The Causation of Action», en *GG1*, 100.

³⁷⁴ Anscombe se está refiriendo al pasaje de la segunda meditación en la que Descartes distingue los atributos del cuerpo de los del alma: «Pero entonces ¿qué soy ? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente. No es en verdad poco si todas estas cosas pertenecen a mí naturaleza» (en René Descartes, *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas* [Universidad Nacional de Colombia, 2009], 255). También: «Así, todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos, son pensamientos» (*ibid.*, 437).

³⁷⁵ Anscombe afirma que «this spirit or mind is as it were a sort of stuff, as it were immaterial matter, a refined ethereal medium in which things go on» (en «APSM», 9).

³⁷⁶ «[W]ith a conception of what is expressed by a first person present indicative psychological verb in serious assertoric use» (*ibid.*, 6).

³⁷⁷ *Cfr.* «WM», 58-59; G. E. M. Anscombe, «Events in the Mind», en *CP2*, 60-61; «APSM», 6; «CA», 95-97.

a sus contenidos mentales, lo que le coloca en una posición excepcional para describir e interpretar sus propias acciones. Como resultado, lo que de hecho sucede queda relegado a un segundo plano, desplazado por la subjetividad de los individuos.

Por otro lado, al interpretar los actos como consecuencia de deseos y voliciones,³⁷⁸ el dualismo cartesiano se enfrenta a dificultades filosóficas considerables a la hora de explicar la interacción entre los sucesos físicos y mentales.

3.1.2. *El enfoque analítico y las explicaciones causalistas de la acción*

A diferencia de otras corrientes de pensamiento, la filosofía analítica se interesa tardíamente por la acción.³⁷⁹ Su enfoque principal se centra en determinar qué características convierten una conducta en una acción, cuestión que se inspira en la pregunta wittgensteiniana: «What is left over if I subtract the fact that my arm goes up from the fact that I raise my arm?». ³⁸⁰ El conductismo lógico sostiene que las proposiciones sobre los estados mentales son lógicamente equivalentes a las que describen el comportamiento observable y las disposiciones a actuar de los seres humanos. Por otro lado, el fisicalismo adopta una perspectiva diferente al identificar los sucesos mentales con los estados del sistema nervioso central.³⁸¹

Donald Davidson, contemporáneo de Anscombe, también contribuye a la discusión con una influyente propuesta^{382,383} que es considerada por muchos como el *modelo estándar* de la acción.³⁸⁴ Davidson considera que cada acción es un suceso único, singular, y que es posible identificarlo

³⁷⁸ Cfr. Juan Piñeros Glasscock y Sergio Tenenbaum, «Action», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. por Edward N. Zalta y Uri Nodelman, edición primavera 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/action/>.

³⁷⁹ Ana Marta González, «Acción», en *Diccionario de filosofía*, ed. por Ángel Luis González (EUNSA, 2010), 20.

³⁸⁰ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §621.

³⁸¹ «[T]o hold to Cartesian dualism of some sort, as some analytic philosophers do; or to believe in the identity of all mental states and happenings with brain-states and brain-events; or to adopt behaviourism: that is, the doctrine that all mental states or events are to be explained reductively as human behaviour» (en «CA», 95).

³⁸² «What events in the life of a person reveal agency; what are his deeds and his doings in contrast to mere happenings in his history; what is the mark that distinguishes his actions?» (en Donald Davidson, *Essays on actions and events*, 2.ª ed. [Oxford University Press Inc., 2001], 43).

³⁸³ Carlos Moya, introducción a *Mente, mundo y acción*, de Donald Davidson (Paidós, 1992), 14.

³⁸⁴ Aunque Velleman critica la propuesta de Davidson, afirma que esta es «the standard story of action. [...] In this story, reasons cause an intention, and an intention causes bodily movement» (David J. Velleman, «What Happens When Someone Acts?», *Mind* 101, n.º 403 [1992]:461, doi: 10.1093/mind/101.403.461).

mediante descripciones. En su obra *Essays on Actions and Events*³⁸⁵ sostiene que las razones primarias [*primary reasons*]³⁸⁶ son descripciones lingüísticas de las actitudes y creencias del sujeto,³⁸⁷ esto es, de los estados y disposiciones mentales del sujeto que causan otros eventos.³⁸⁸ Argumenta que las razones que un agente tiene para actuar son también la *causa* de su acción.³⁸⁹ Bajo esta perspectiva, la intención es un aspecto estructural de la relación entre las razones primarias y las acciones,³⁹⁰ puesto que el filósofo estadounidense hace depender la racionalidad de la acción de la causalidad.

Aunque algunos intérpretes han asimilado las propuestas de Davidson y Anscombe³⁹¹ y el propio Davidson considera que sus conclusiones son semejantes,³⁹² existen diferencias significativas entre ambos pensadores. Si bien ambos coinciden en que las acciones pueden describirse de múltiples maneras, algunas de las cuales reflejan su intencionalidad, el estadounidense defiende una teoría de identidad entre las acciones y las proposiciones que Anscombe refuta en reiteradas ocasiones.³⁹³ Es más, mientras que Davidson entiende las razones en un sentido causal, Anscombe aboga por una propuesta teleológica. Resulta llamativo que, a pesar de que en *Intention* Anscombe se esfuerza por mostrar las diferencias entre los motivos, las causas y las razones, Davidson utilice ese trasfondo para sostener su propio planteamiento.

³⁸⁵ Davidson, *Essays on actions and events...*,

³⁸⁶ *Ibid.*, 4.

³⁸⁷ «A primary reason for an action is its cause» (*ibid.*, 12).

³⁸⁸ «Giving the reason why an agent did something is often a matter of naming the pro attitude (a) or the related belief (b) or both; let me call this pair the *primary reason* why the agent performed the action. Now it is possible both to reformulate the claim that rationalizations are causal explanations and to give structure to the argument by stating two theses about primary reasons:

»1. In order to understand how a reason of any kind rationalizes an action it is necessary and sufficient that we see, at least in essential outline, how to construct a primary reason.

»2. What we can say, however, is that intending and wanting belong to the same genus of pro attitudes expressed by value judgements. Wants, desires, principles, prejudices, felt duties, and obligations provide reasons for actions and intentions, and are expressed by *prima facie* judgements; intentions and the judgements that go with intentional actions are distinguished by their all-out or unconditional form. Pure intendings constitute a subclass of the all-out judgments, those directed to future actions» (*ibid.*, 112).

³⁸⁹ «[R]ationalization is a species of causal explanation» (*ibid.*, 3).

³⁹⁰ Anton Leist, «Introduction: Through Contexts to Actions», en *Action in Context* (De Gruyter, 2007), 5-6.

³⁹¹ Cfr. Julia Annas, «Davidson and Anscombe on 'the same Action'», *Mind* 85, n.º 338 (1976): 251-257, <http://www.jstor.org/stable/2253123>.

³⁹² En la nota al pie 19 de su artículo, el autor afirma que «This conclusion is not new. It was clearly stated by G.E.M. Anscombe in *Intention*, 37-41. I followed suit in Essay 1» (en Davidson, *Essays on actions and events...*, 59).

³⁹³ «[I]t is important to notice that a man may know that he is doing a thing under one description, and not under another» (en *I*, §6, 11-12). También: «there may be descriptions that are true of a happening, though the happening is not known, or willed, or desired, or explained under those descriptions» (en «UD», 209).

3.1.3. *Desafíos en el estudio de la acción humana*

Las consideraciones anteriores ponen de manifiesto los desafíos a los que se enfrenta el teórico de la acción, ya que en el estudio del obrar humano se entrelazan cuestiones ontológicas, conceptuales y epistemológicas. En primer lugar, se debe aclarar qué clase de entidad es una acción; en segundo lugar, es necesario definir y clarificar el papel de la intención, el deseo, la responsabilidad y los motivos, entre otros. Finalmente, se debe determinar la naturaleza de la explicación de la acción, así como proporcionar una descripción adecuada de lo que ocurre.

A pesar de que la teoría de la acción es considerada una disciplina independiente, su lugar en el conjunto de áreas filosóficas es incierto, pues se solapa con otros conocimientos al tratar temas como la mente, el lenguaje o la consciencia.³⁹⁴ La primera tesis de Anscombe, que sugiere el abandono de la filosofía moral actual hasta disponer de una adecuada filosofía de la psicología,³⁹⁵ solo puede comprenderse desde esta perspectiva interdisciplinar, que reconoce la complejidad inherente al estudio del obrar humano. De este modo, la filósofa argumenta que los problemas fundamentales de la acción no pueden resolverse de manera aislada, sino que requieren de un marco teórico más amplio que aborde la estructura intencional de las acciones y su conexión con la racionalidad y el razonamiento del agente.

En esta línea, Anscombe se opone a la interpretación introspectiva de la intención,³⁹⁶ argumentando que esta impide alcanzar un criterio objetivo para describir las acciones.³⁹⁷ Sin embargo, sostiene que el sentido específico de una acción no puede obtenerse únicamente a partir de su dimensión externa,³⁹⁸ sino que es necesario considerar la perspectiva interna del agente,

³⁹⁴ Leist, «Introduction: Through Contexts...», 1.

³⁹⁵ «The first is that it is not profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are conspicuously lacking.» (en «MMP», 26).

³⁹⁶ *I*, §4, 8-9.

³⁹⁷ Para la filósofa, «[i]t is nonsense to pretend that you do not intend to do what is the means you take to your chosen end» (en «WM», 59). Y en una crítica a la propuesta consecuencialista de Sidgwick, advierte que aquella «leads to its being quite impossible to estimate the badness of an action except in the light of *expected* consequences. But if so, then you must estimate the badness in the light of the consequences *you* expect; and so it will follow that you can exculpate yourself from the *actual* consequences of the most disgraceful [*sic*] actions, as long as you can make out a case for not having foreseen them» (en «MMP», 35).

³⁹⁸ «Una primera posibilidad será acudir a los eventos exteriores que ocurren. No obstante, esta pauta resulta insuficiente a la hora de determinar, por ejemplo, la diferencia entre un individuo que limpia una ventana y otro individuo que, en cambio, hace ver que limpia la ventana» (en G. E. M. Anscombe, «Pretending», en *CP2*, 90).

especialmente en lo que respecta a las intenciones que guían su actuación. Así, se deduce que el agente se encuentra en una posición privilegiada para informar bajo qué descripción llevó a cabo la acción. Este punto queda reforzado por el hecho de que hay descripciones de acciones cuya ocurrencia depende formalmente del pensamiento de que están ocurriendo.³⁹⁹ Es el caso, por ejemplo, de firmar un contrato o casarse: uno no queda vinculado a menos que sepa que el documento que firma es un contrato o que las palabras que pronuncia le unen a otro. Ahora bien, el pensamiento no solo actúa como causa eficiente, en el sentido de producir, sino que, además, el contrato (o el matrimonio) solo tiene lugar si los agentes creen que están firmando un contrato y quieren o tienen la intención de hacerlo.

A pesar de todo, la atención a la perspectiva interna plantea varios interrogantes. Si el agente es el único autorizado para informar de la intención con que actuó en determinadas circunstancias, no parece posible proporcionar un criterio objetivo. Esta dificultad se acentúa ante la posibilidad (real) de que el agente modifique sus intenciones al gusto, reformulando o inventando una explicación de lo que hizo.⁴⁰⁰ Asimismo, existen descripciones de acciones que son verdaderas sin que el individuo necesariamente piense que está realizando o cometiendo ese tipo de acto.⁴⁰¹ Todo esto evidencia la necesidad de establecer un criterio objetivo que permita dar cuenta de lo que realmente sucede, rechazando las interpretaciones que no se corresponden a la acción en sí.⁴⁰²

³⁹⁹ «There are some descriptions 'X' of things done that cannot hold unless the subject knows he is doing 'X'» (en «TKEA», 4).

⁴⁰⁰ Es decir, uno puede reflexionar sobre acciones pasadas y observarlas desde distintas perspectivas; o angustiado por el remordimiento que surge ante unos resultados inesperados, tratar de justificarse reformulando. De todos modos, la idea del párrafo no es evaluar los motivos del agente, sino tratar de dar con un criterio objetivo para describir adecuadamente las acciones.

⁴⁰¹ En la discusión del caso Truman, Anscombe sostiene que: «[c]hoosing to kill the innocent as a means to your ends is always murder. Naturally, killing the innocent as an end in itself is murder too; [...] For killing the innocent, even if you know as a matter of statistical certainty that the things you do involve it, is not necessarily murder. [...] On the other hand, unscrupulousness in considering the possibilities turns it into murder» (en «TD», 66). También sostiene que «the intention (i.e. the purpose) of harm or danger to the victim is not a necessary part of the mental element in murder» (en «MME», 264).

⁴⁰² Se trata de proposiciones que, aunque se refieren a cosas que verdaderamente suceden, no describen propiamente la acción. Por ejemplo, decir de un cliente que pide patatas que «hizo ruidos con la boca» no es propiamente la descripción de lo que está sucediendo, aunque, efectivamente, al hablar se emitan ruidos. Si se le pregunta qué hace, la respuesta será «pido patatas». Y, si se le acusa de hacer ruidos con la boca rechazará con firmeza esa descripción. Así, la filósofa sostiene que «there may be descriptions that are true of a happening, though the happening is not known, or willed, or desired, or explained under those descriptions» (en «UD», 209).

Otra cuestión crucial es la relación entre la intención y la acción. Anscombe critica con contundencia el cartesianismo, el conductismo lógico y el fisicalismo. A su juicio, todos ellos se basan en una explicación cuasi-mecánica del pensamiento y de la acción.⁴⁰³ Esto es, sostienen que la intención es un evento mental con repercusiones causales⁴⁰⁴ en su ejecución.⁴⁰⁵ Precisamente en *Intention* desarrolla una tarea destinada a descosificar el espíritu⁴⁰⁶ que, en su opinión, han traído consigo el cartesianismo y sus variantes contemporáneas.⁴⁰⁷ Por otra parte, Anscombe rechaza la interpretación causal de Davidson, argumentando que su enfoque es erróneo⁴⁰⁸ al empezar distinguiendo entre *lo que ocurre* y las *acciones*, y atribuir esta diferencia a un estado mental específico: la intención. Aunque la filósofa no niega la existencia de la causalidad mental, discrepa con la idea de equiparar las razones por las que alguien actúa con las *causas* de la acción.^{409,410} Además, Anscombe considera que la descripción de una acción no es una proposición de identidad. Este aspecto resulta especialmente relevante al analizar los resultados previstos, pero no intencionales, de las acciones. En otras palabras, dicha distinción permite establecer una base para examinar la posibilidad y aplicación del principio del doble efecto.

⁴⁰³ Como sostienen Llano y Torralba: el representacionismo va de la mano de «un naturalismo de corte empirista acerca del conocimiento y de la mente» (en José María Torralba y Alejandro Llano, «Representación y conocimiento práctico», *Thémata. Revista de Filosofía* 43 [2010]: 436, <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/537>). También Finnis sostiene que parte del error que la filósofa quiere despejar se cifra en la idea de que «thinking and willing (say, intending) are to be taken to be events in an immaterial (spiritual) substance or medium: soul or spirit» (en John M. Finnis, «Anscombe on Human Immateriality, Spirituality and Dignity», en *The Life and Philosophy of Elizabeth Anscombe*, ed. por John Haldane [Imprint Academic, 2019], 68).

⁴⁰⁴ Señala que esta propuestas explican «the coming about of actions by volition and intention is what thinkers of modern times call 'causal' explanation and that this is just one single sort of explanation» (en «CA», 95).

⁴⁰⁵ «[T]he relation of being done in execution of a certain intention, or being done intentionally, is a causal relation between act and intention» (en «CA», 95).

⁴⁰⁶ Aunque no aborda directamente esa descosificación, sí se refleja este rechazo en su tratamiento de la intencionalidad de las sensaciones y en el análisis del conocimiento no observacional.

⁴⁰⁷ «From the seventeenth century till now what may be called Cartesian psychology has dominated the thought of philosophers and theologians. According to this psychology, an intention was an interior act of the mind which could be produced at will» (en «WM», 59).

⁴⁰⁸ Anscombe sostiene que esta interpretación está «misconceived» y que «[t]he mistake is to think that the relation of *being done in execution of a certain intention*, or *being done intentionally*, is a causal relation between act and intention» (en «CA», 95 y G. E. M. Anscombe, «Action, Intention, and 'Double Effect'», en *GGI*, 208).

⁴⁰⁹ Para Anscombe también es «a complete mistake to think of those explanations and accounts as 'causal' [...]. It is no doubt a difficult and intractable problem, but it is a mere naïveté after all to think that it must be filled by brain-states corresponding to beliefs and desires. For there can be no such brain-states except in the particular case» (en «CA», 98).

⁴¹⁰ María Álvarez, «The Causalist/Anti-causalist Debate in the Theory of Action: What It Is and Why It Matters», en *Action in Context*, ed. por Anton Leist (De Gruyter, 2007), 106.

Ante este panorama, la filósofa observa que «we are in fact pretty much in the dark about the character of the concept [intention]».⁴¹¹ A la luz de estas dificultades señala el deplorable estado de la filosofía moral moderna y la confusión que aquella genera al sostener, por ejemplo, que una persona que actúa a conciencia (o que se cree justificada en su acción) no puede ser culpable de los resultados de su mala acción.⁴¹² Dado que ninguna de las propuestas anteriores le parece satisfactoria,⁴¹³ Anscombe subraya la necesidad imperiosa de ensayar una versión alternativa.

3.2. LA TEORÍA ANSCOMBEANA DE LA ACCIÓN

Anscombe se decanta por la *descripción de acciones* como herramienta para identificarlas. A su parecer, este recurso es difícilmente malinterpretable o cuestionable,⁴¹⁴ por lo que omite toda justificación adicional, dándolo por supuesto.⁴¹⁵ Se trata de seleccionar las proposiciones verdaderas que detallan lo ocurrido o lo que está sucediendo, siempre considerando que la acción es racionalmente comprensible. Frente a quienes objetan la imposibilidad de saltar de una descripción fáctica a una normativa, Anscombe responde señalando la existencia de distintos estratos dentro de la propia acción, destacando la jerarquía entre ellos y la relación de suficiencia que puede establecerse. Como ya se mostró en el capítulo anterior, esto implica identificar los elementos más básicos de la experiencia, los denominados *hechos brutos*, y mostrar su conexión con descripciones más amplias, extensas o completas de la acción.

⁴¹¹ *I*, §1, 1.

⁴¹² *Cfr.* «MMP», 34-36.

⁴¹³ En esta línea Anscombe afirma que «I conjecture that a cause of this failure [...] is the standard approach by which we first distinguish between ‘action’ and what merely happens, and then specify that we are talking about ‘actions’. So what we are considering is already given as —in a special sense— an action and not just any old thing which we do, such as making an involuntary gesture. [...] Something I do is not made into an intentional action by being caused by a belief and desire, even if the descriptions fit» (en «PI», 111).

⁴¹⁴ «UD», 219.

⁴¹⁵ En «UD», Anscombe reconoce que dicha herramienta está lejos de ser evidente y, en esta línea, Wiseman insiste en que es tarea del estudioso de Anscombe el proporcionar el marco teórico en el que dicho instrumento se inserta. sugiere trazar un paralelismo entre la descripción de acciones y las distintas designaciones que pueden predicarse de un mismo referente (en Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook ...*, 66-67).

Anscombe rechaza tanto el modelo causalista de la acción como la definición intuitiva de aquella como acto llevado a cabo voluntariamente,⁴¹⁶ argumentando que dicha definición agrupa de manera confusa y problemática un popurrí de nociones.^{417,418} Para evitar esas complicaciones, propone una línea de investigación alternativa: partir de descripciones de lo que el agente hace y bajo las cuales sabe lo que hace. Su propuesta se articula en torno a varias consideraciones que se van a ir desgranando a lo largo de estas páginas.

En primer lugar, aunque la acción intencional tiene una dimensión ontológica, porque introduce un cambio en el mundo, no es un tipo especial de evento con una característica añadida⁴¹⁹ ni el efecto de un acto mental (o intención). Anscombe no aclara qué tipo de entidad es una acción, sino que simplemente subraya la imposibilidad de proporcionar un criterio fijo que permita *individuar* los actos. Lo justifica indicando que esta inexplicabilidad es inherente al concepto de acción.⁴²⁰ Con ello, pretende introducir un tratamiento alternativo del obrar humano.

En segundo lugar, Anscombe considera que una misma acción exhibe múltiples propiedades y puede ser descrita por medio de ellas. Esto le permite argumentar que hay varias descripciones posibles para una misma acción. Sin embargo, no todas las descripciones tienen la misma naturaleza.⁴²¹ algunas son intencionales, como «dejar el libro sobre la mesa»,⁴²² mientras que otras no lo son, como «dejar el libro en un charco de tinta». Esto significa que una misma acción puede

⁴¹⁶ «[W]e are likely to find ourselves in one or other of several dead ends, e.g.: psychological jargon about ‘drives’ and ‘sets’; reduction of intention to a species of desire, i.e. a kind of emotion; or irreducible intuition of the meaning of ‘I intend’» (en *I*, §3, 6).

⁴¹⁷ *Cfr. Ibid.*, §2, 2.

⁴¹⁸ La autora señala que el término involuntario, por ejemplo, «neither means simply non-voluntary, nor has an unproblematic sense of its own» (*ibid.*, §7, 13).

⁴¹⁹ «We do not add anything attaching to the action at the time it is done by describing it as intentional. To call it intentional is to assign it to the class of intentional actions and so to indicate that we should consider the question ‘Why?’ relevant to it in the sense that I have described» (*ibid.*, §19, 28).

⁴²⁰ *Cfr. «UD»*, 216-217.

⁴²¹ «Since a single action can have many different descriptions, e.g. ‘sawing a plank’, ‘sawing oak’, ‘sawing one of Smith’s planks’, ‘making a squeaky noise’, and so on and so on, it is important to notice that a man may know that he is doing a thing under one description, and not under another. [...] He may know that he is sawing a plank, but not that he is sawing an oak plank or Smith’s plank; but sawing an oak plank or Smith’s plank is not something else that he is doing besides just sawing the plank that he is sawing» (en *I*, §6, 11-12). Esta cuestión será de vital importancia a la hora de determinar la responsabilidad atribuible a un agente. Otro tema a tener en cuenta es el caso del veneno acumulativo: no hay una acción o movimiento particular que sea *envenenar* (en *I*, §24, 41).

⁴²² Sostiene que «an action may be intentional under one description and not intentional under another» (en «UD», 208).

ser descrita desde diferentes perspectivas y, desde este enfoque, si se plantea la pregunta por la acción que contiene todas estas descripciones, la respuesta es proporcionar cualquiera de ellas.^{423,424}

En estrecha relación con lo anterior, Anscombe sostiene que el término *intencional* se refiere a una forma específica de describir acciones (o eventos).⁴²⁵ Según ella, las acciones intencionales constituyen una categoría particular en la que es pertinente preguntar *por qué* se realizan, y cuyas respuestas muestran las razones que justifican al agente en su obrar (por ejemplo: «¿Por qué mueves las manos? —Para pasar las páginas del libro»). Este enfoque destaca la relevancia de la racionalidad de la acción y subraya que la causalidad es secundaria o irrelevante en este contexto.

Anscombe argumenta que la estructura inteligible de la acción, es decir, la relación medios-fines, se muestra en el silogismo práctico. Esto le permite recuperar la noción de *conocimiento práctico*, entendido como el conocimiento en primera persona que el agente tiene de lo que hace sin necesidad de observarse a sí mismo.

Al referirse al conocimiento, Anscombe distingue entre descripciones basadas en *causas*, *motivos* e *intenciones*. Así, la acción puede analizarse desde diversas perspectivas: la intención («quiero eliminar a los nazis»), los motivos retrospectivos («han invadido mi tierra y están persiguiendo al pueblo judío»), los motivos orientados al futuro («quiero que un grupo político afín a mis intereses consiga el poder»), los medios escogidos («bombeo agua envenenada»), las consecuencias inesperadas («un trabajador inocente bebe el agua envenenada y se pone enfermo»), el análisis neurofisiológico (se contraen los músculos, se activan las neuronas).⁴²⁶ Estas distinciones ayudan a esclarecer la relación entre lo *voluntario* y lo *intencionado*, de especial relevancia a la hora de atribuir

⁴²³ «The proper answer to 'What is the action, which has all these descriptions?' is to give one of the descriptions. Any one, it does not matter which; or perhaps it would be best to offer a choice, saying 'Take whichever you prefer.'» (en «UD», 209). Más aún, a juicio de Anscombe, tratarlas como acciones distintas sería como tratar al autor de *David Copperfield* y al autor de *Oliver Twist* como hombres distintos, en vez de un mismo autor.

⁴²⁴ Asimismo, Anscombe utiliza la *descripción bajo la cual* como si se tratara del escolástico *qua* (*idem.*, 209).

⁴²⁵ *I*, §47, 84.

⁴²⁶ «For an act does not merely have many descriptions, under some of which it is indeed not intentional: it has several under which it is intentional. So you cannot choose just one of these, and claim to have excluded others by that. Nor can you simply bring it about that you intend this and not that by an inner act of 'directing your intention'. Circumstances, and the immediate facts about the means you are choosing to your ends, dictate what descriptions of your intention you must admit. *Nota bene* that here 'intention' relates to the intentionality of the action you are performing as means» (en «AIDE», 223).

los resultados de una acción. Además, Anscombe reflexiona sobre la *omisión*,⁴²⁷ señalando que esta no implica simplemente inmovilidad, ya que un agente puede ser culpable de omisiones, como quedarse dormido mientras debe vigilar o descuidar deliberadamente una tarea encomendada.⁴²⁸

Finalmente, Anscombe no considera que la teoría de la acción sea una disciplina independiente de la filosofía moral, aunque reconoce que el alcance de esta última es más amplio. Para ella, toda acción tiene una dimensión moral: puede ser buena o mala.⁴²⁹ Dentro de las acciones malas, distingue entre las intrínsecamente malas, que no admiten excepciones (como el asesinato de inocentes), y aquellas cuya valoración depende de las circunstancias.⁴³⁰ Estas cuestiones serán abordadas en detalle en el último capítulo de este trabajo.

3.2.1. *Delimitación del conjunto de acciones intencionales*

Anscombe comienza su investigación analizando cómo las personas responden a preguntas sobre sus propias actuaciones. En su estudio, procura evitar puntos muertos, razonamientos circulares y distinciones meramente intuitivas,⁴³¹ con el propósito de desentrañar y comprender la complejidad de la práctica lingüística que permite explicar las acciones a través del concepto de *intención*.⁴³² La filósofa argumenta que, aunque sería extraño no considerar acciones como «la mujer firma un contrato» o «el hombre cruza la calle» como propiamente intencionales, las personas no suelen emplear el término *intencional* para describirlas.⁴³³ Por ello, propone, como primera aproximación a las acciones intencionales, describirlas como aquellas que admiten cierto sentido de la pregunta

⁴²⁷ Cfr. G. E. M. Anscombe, «On Being in Good Faith», en *GG2*, 109-110; «MME», 271-272.; G. E. M. Anscombe, «Sin», en *GG2*, 130-131.

⁴²⁸ Para un esbozo de la problemática en torno a la *omisión* revisar «MME», 271-272.

⁴²⁹ «GB», 203.

⁴³⁰ «MMP», 38-39.

⁴³¹ *I*, §3, 5.

⁴³² «The competent use of language is a criterion for the possession of the concepts symbolized in it, and so we are at liberty to say: to have such-and-such linguistic practices is to have such-and-such concepts. “Linguistic practice” here does not mean merely the production of words properly arranged into sentences on occasions which we vaguely call “suitable”. It is important that it includes activities other than the production of language, into which a use of language is interwoven» (en G. E. M. Anscombe, «The Question of Linguistic Idealism», en *CP1*, 117).

⁴³³ «[I]f I saw a man, who was walking along the pavement, turn towards the roadway, look up and down, and then walk across the road when it was safe for him to do so, it would not be usual for me to say that he crossed the road intentionally. But it would be wrong to infer from this that we ought not to give such an action as a typical example of an intentional action» (en *I*, §19, 29).

«¿por qué?» y cuya respuesta, si es afirmativa, proporciona una razón que justifica al agente en su acción.⁴³⁴

3.2.1.1. Sentido especial de «¿por qué?»

Este sentido especial es el que se busca al preguntar «¿Por qué Pedro cruzó la calle?» y no al preguntar «¿Por qué resbaló y cayó al suelo?». Las posibles respuestas a ambas preguntas ilustran claramente la diferencia de sentidos en los que se aplica el porqué:

- A. «Porque quería saludar a Paco».
- B. «Porque había una piel de plátano en el suelo».

La respuesta (A) muestra que cruzar la calle es el *medio* escogido *para* saludar a Paco, que está en la acera opuesta. En cambio, resbalar y caer al suelo no constituye una acción intencionada, sino un accidente causado por la presencia de una piel de plátano en el suelo (según B). Esto sugiere que la clave para distinguir las acciones intencionales de las que no lo son radica en que las primeras ofrecen *razones* que explican lo ocurrido, mientras que las segundas simplemente describen algo que le sucede al agente.

Sin embargo, Anscombe advierte rápidamente que esta propuesta es insuficiente. Si bien resbalar no es una acción intencional (según el ejemplo B),⁴³⁵ la explicación «había una piel de plátano en el suelo» puede presentarse como razón para lo sucedido, aunque no en el sentido que implica la expresión *razones para actuar*. Así, la pregunta por el sentido especial de «¿por qué?» se traduce en una indagación sobre qué puede considerarse una *razón para actuar*.⁴³⁶ Como el objetivo es identificar las acciones intencionales, es necesario esclarecer los distintos sentidos del término *razones* sin hacer referencia al obrar. Solo de este modo un concepto podrá arrojar luz sobre el otro.

⁴³⁴ «[T]hey are actions to which a certain sense of the question ‘Why?’ is given application; the sense is of course that in which the answer, if positive, gives a reason for acting» (en *I*, §5, 9).

⁴³⁵ John Schwenkler, *Anscombe’s Intention: A Guide* (Oxford University Press, 2019), 17.

⁴³⁶ «[T]he question “What is the relevant sense of the question ‘Why?’” and “What is meant by ‘reason for acting?’” are one and the same» (en *I*, §5, 9).

De manera similar, tampoco es útil recurrir a nociones como *lo deseado* o *lo voluntariamente llevado a cabo*,⁴³⁷ ya que estas ideas están rodeadas de confusión y podrían conducir a un razonamiento circular. Por esta razón, Anscombe adopta un enfoque diferente: comienza identificando los contextos en los que la pregunta «¿por qué?» no tiene aplicación, para luego precisar su sentido relevante.⁴³⁸

Para identificar estos casos, Anscombe se centra exclusivamente en el conocimiento que el agente posee sobre su propia acción. Esta estrategia le permite abordar la pregunta desde una perspectiva epistémica, dejando de lado cualquier referencia a nociones relacionadas con la acción en sí. Según la filósofa, la pregunta «¿por qué?» resulta irrelevante en los siguientes casos:

- Cuando el agente afirma que «no estaba haciendo X»;
- Cuando dice «he visto/sentido/percebido que hacía X» o, de manera similar, «no me había dado cuenta de que hacía X», indicando que únicamente sabe que estaba haciendo algo *a través de la observación* que está haciendo algo;
- Cuando responde «fue involuntario», negando así cualquier causalidad intencional de su parte.⁴³⁹

De acuerdo con Anscombe, estas respuestas son formas de rechazar la pertinencia de la pregunta «¿por qué?». En ninguno de estos casos el agente ofrece *razones para su acción*, lo que implica que no se trata de una acción intencional, según la hipótesis planteada al principio del epígrafe. Los motivos que sustentan esta conclusión se desarrollan a continuación.

En el primer caso, alguien podría estar en Cuenca yendo a la casa de José Luis Perales sin saber que está yendo a la casa del autor de *La hija del alfarero*. Este ejemplo ilustra una de las afirmaciones clave que Anscombe defiende con firmeza: aunque una misma acción puede describirse de múltiples maneras, no todas esas descripciones son intencionales. Además, el hecho de que el agente pueda responder «no estoy yendo ahí» pone de relieve que no es necesario que conozca todas las

⁴³⁷ *I*, §5, 10.

⁴³⁸ *Ibid.*, §6, 11.

⁴³⁹ *Ibid.*, §17, 25.

descripciones verdaderas de su acción para que esta, como «ir a casa de José Luis Perales», sea considerada intencional.⁴⁴⁰

Por otro lado, tampoco se considera intencional aquello que solo se conoce a través de la observación. En relación con el ejemplo anterior, alguien podría estar caminando a la casa de José Luis Perales con el pie torcido. Ante la pregunta «¿por qué caminas con el pie torcido?», podría responder «no me había dado cuenta de que lo estaba haciendo»⁴⁴¹ o «¡tienes razón!, ahora veo que lo estoy haciendo». Según Anscombe, en ninguno de estos casos tiene sentido hablar de acciones intencionales, ya que el agente solo toma conciencia de lo que hace cuando otra persona se lo señala.

Finalmente, afirmar que algo «ha sido involuntario» parece excluir la pregunta «¿por qué?», ya que implica negar cualquier tipo de agencia. No obstante, Anscombe subraya la complejidad del término *involuntario* a través de ejemplos. Algunos de estos casos son automáticamente descartados como acciones intencionales, mientras que otros presentan ambigüedades que cuestionan y desafían esta clasificación:⁴⁴²

- (a) El movimiento peristáltico del intestino.
- (b) El espasmo que el cuerpo experimenta cuando se está quedando dormido, como un tic o un reflejo.
- (c) «Retiró la mano de manera instintiva (involuntaria)».
- (d) «La ayuda accidental (o involuntaria) que le brindé al intentar perjudicarlo».

Si se rechaza la aplicabilidad de «¿por qué?» ante la respuesta de «fue involuntario», los ejemplos (c) y (d) plantean un problema, mientras que resulta evidente que (a) no es una acción intencional. Esto se debe a que la peristalsis solo puede conocerse mediante observación; sería extraño que alguien afirmara saber con precisión en qué etapa del tracto digestivo se encuentran los alimentos en un momento dado. Por su parte, el ejemplo (b) será analizado en el próximo epígrafe.

Una confusión similar se observa en los siguientes ejemplos: «¿Por qué arrugas la nariz? —Porque huele a cloaca» o «¿Por qué frunciste el ceño? —Porque recordé que había dejado la puerta de casa abierta». El interés de estos casos radica en que el agente es consciente de lo que hace (arrugar la nariz

⁴⁴⁰ Para objeciones y respuesta a las mismas, v. Schwenkler, *Anscombe's Intention: A Guide*, 22-24.

⁴⁴¹ Aquí, *caer en la cuenta* es un sinónimo de *conocer*.

⁴⁴² *I*, §7, 13.

o fruncir el ceño) sin necesidad de observarse a sí mismo, lo que sugiere que la pregunta «¿por qué?» resulta pertinente. Sin embargo, las respuestas atribuyen la acción a dos fenómenos externos: un olor desagradable y el recuerdo repentino. Según Anscombe, al referirse a *causas*, estas explicaciones excluyen automáticamente la posibilidad de interpretar la acción como intencional.⁴⁴³ Es decir, no proporcionan razones, sino que señalan lo que había presente en el origen temporal del movimiento.

No obstante, la distinción entre causas y razones no es en absoluto trivial. Esta no se reduce a determinar si algo estuvo presente al inicio del movimiento —lo cual se asemejaría a teorías que consideran la intención como un evento mental que *causa* acciones—, ni a la tendencia a identificar los *motivos* como lo que impulsa y, por ende, *causa* las acciones. Todo ello pone de manifiesto la confusión que rodea el tema de la causalidad.⁴⁴⁴ Por tanto, será necesario precisar las diferencias entre *causas*, *motivos* y *razones*.

A modo de recapitulación, Anscombe identifica tres condiciones epistémicas que deben cumplirse para que la pregunta «¿por qué?» sea pertinente:

- (i) El agente no rechaza la interpretación de la acción bajo esa descripción;
- (ii) el agente conoce sin observación *qué* está haciendo;
- (iii) y el agente sabe sin observar *por qué* está haciendo algo.

Según Anscombe, para comprender la acción intencional, es esencial considerar el conocimiento que los agentes tienen de sus propias acciones. Esto la lleva a formular una de sus propuestas más influyentes: las acciones intencionales forman parte del conjunto de cosas que se conocen sin necesidad de experiencia sensorial [*knowledge without observation*].⁴⁴⁵ Este tipo de conocimiento, objeto de considerable debate entre los críticos y estudiosos de Anscombe,⁴⁴⁶ no se limita

⁴⁴³ *I*, §§9-12, 15-20.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, §5, 10.

⁴⁴⁵ No se quiere afirmar que es la única autora que ha propuesto esto. Otros autores sostienen también que el conocimiento que el agente tiene de sus propias acciones no se basa en la experiencia, aunque con diferencias significativas. Cfr. Stuart Hampshire y Herbert L. A. Hart, «Decision, Intention and Certainty», *Mind*, vol. 67, n.º 265 (1958):1-12, doi: 10.1093/mind/lxvii.265.1; Peter F. Strawson, *Individuals: an essay in descriptive Metaphysics*. (Methuen, 1964), 110-115.

⁴⁴⁶ Cfr. Keith S. Donnellan y Sidney Morgenbesser, «Knowing What I am Doing», *The Journal of Philosophy*, vol. 60, n.º14 (1963): 401-409, doi: 10.2307/2022825; Hanna Pickard, «Knowledge of Action without Observation», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 104 (2004): 205-230, doi: 0.1111/j.0066-7373.2004.00089.x; Kevin Falvey, «Knowledge in Intention», *Philosophical Studies*, vol. 99, n.º 1 (2000): 21-44, doi: 10.1023/A:1018775307559; Anton Ford, Jennifer Hornsby y Frederick Stoutland, *Essays on Anscombe's Intention* (Harvard University Press, 2011).

exclusivamente a las acciones intencionales, sino que también incluye algunos actos involuntarios y ciertos casos de causalidad mental.⁴⁴⁷ En última instancia, este planteamiento subraya la importancia de profundizar en el significado del conocimiento y su relación con la acción.

3.2.1.2. Conocimiento no observacional

Según Anscombe, las proposiciones como «estoy escribiendo» o «me estoy levantando» se verifican si la persona efectivamente está escribiendo o levantándose. Aunque uno puede ver su propio cuerpo o sentir alguna parte de él, no es a través de la observación que sabe que es *su* cuerpo.⁴⁴⁸

Anscombe argumenta que el conocimiento no observacional no procede de la experiencia ni es el resultado de una inferencia; es inmediato (en el sentido de no mediado),⁴⁴⁹ exhaustivo y esencial para saber qué se está haciendo.⁴⁵⁰ Por ejemplo, este es el tipo de conocimiento que uno tiene sobre la posición de sus propias piernas: sabe que están cruzadas sin necesidad de percibir las ni de experimentar una determinada sensación o cosquilleo que lo confirme.

El conocimiento observacional, en contraste, se caracteriza por la capacidad de identificar «separately describable sensations».⁴⁵¹ Por ejemplo, es posible describir cómo se siente dolor: «siento un pinchazo en el pie». Anscombe sostiene que estas sensaciones no son datos sensoriales [*sense data*], ya que no es necesario invocar estos conceptos para explicar la percepción.⁴⁵² En varios de sus artículos,⁴⁵³ rechaza cualquier tipo de representacionismo.⁴⁵⁴ Anscombe explica que los verbos de

⁴⁴⁷ *I*, §8, 14-15.

⁴⁴⁸ «[I]n happenings, events, etc. concerning what object are these verified or falsified? The answer is ordinarily easy to give because I can observe, or point to, my body; I can also feel one part of it with another. “This body is my body” then means “My idea that I am standing up is verified by this body, if it is standing up.” And so on. But observation does not show me which body is the one. Nothing shows me that» (en «FP», 34).

⁴⁴⁹ «Wherever I spoke of ‘knowledge without observation’ in *Intention*, I should also speak of ‘knowledge without clues’» (en G. E. M. Anscombe, «On Sensations of Position», en *CP2*, 71).

⁴⁵⁰ *Cfr.* John Schwenkler, «Non-Observational Knowledge of Action», *Philosophy Compass* 7, n.º 10 (2012): 731, doi: 10.1111/j.1747-9991.2012.00513.x.

⁴⁵¹ *I*, §8, 13.

⁴⁵² Entre otros artículos, en G. E. M. Anscombe, «The intentionality of Sensation: A Grammatical Feature», en *CP2*, Anscombe critica dos posiciones acerca de las percepciones sensoriales. Una de ellas sostiene que en la sensación lo que directamente se percibe son *impresiones sensoriales*, esto es el caso de Berkeley y Russell; y la otra, sostiene que vemos *objetos*, inclusive sombras.

⁴⁵³ Por ejemplo, «IS» o en G. E. M. Anscombe, «The Subjectivity of Sensation», en *CP2*, 44-56.

⁴⁵⁴ «It is enormously difficult to steer in the narrow channel here: to avoid the falsehoods of idealism and the stupidities of empiricist realism. I understand or mean or think of a kind of animal when I hear, read, or say “horse”. But those terms

sensación, así como los verbos de pensamiento (como pensar, creer, imaginar...),⁴⁵⁵ son intencionales; esto significa que están ligados a un objeto intencional.⁴⁵⁶ Por ejemplo, cuando se pregunta «¿Qué sientes?» y se responde «dolor», *dolor* indica el objeto de esa sensación. El problema está en que la expresión *objeto de sensación* puede resultar ambigua, ya que parece sugerir que se trata de una entidad concreta, como si el pinchazo fuera una impresión sensible.⁴⁵⁷ Sin embargo, Anscombe aclara que, aunque *dolor* sea el objeto intencional, no es una entidad en sí misma. Más bien, su función corresponde a un aspecto gramatical exigido por el verbo de sensación: el complemento directo. Por ello, sería absurdo intentar describir el carácter ontológico⁴⁵⁸ de este objeto intencional, de la misma manera que carece de sentido preguntarse «¿Qué tipo de existencia tiene el complemento directo?».⁴⁵⁹ Para Anscombe, este *objeto* debe entenderse en términos lingüísticos, no como una entidad con existencia independiente.

No obstante, Anscombe no considera del todo desacertada la pregunta «¿qué es el dolor?» si la respuesta es «aquello que siento». Esto se debe a que todo objeto es siempre aprehendido bajo una descripción específica.⁴⁶⁰ Es decir, la descripción es el aspecto bajo el que aquello ha sido visto, oído o sentido, y está directamente relacionada con el complemento directo de esos verbos.

Por tanto, el concepto de «separately describable sensations»⁴⁶¹ no alude a la identificación de una entidad independiente, sino simplemente a la descripción de lo que ha sido visto, oído o sentido.

don't signify a mental act such as forming an image or having a representation before me. No image or representation could determine future or past application of the word, i.e. what I and others have called and will call a "horse". *This* is determined by the grammar's expressing an essence that the word I am using means a kind of animal, and hence that *I* mean that. The essence is not what I mean or am speaking of: it is rather that through which I understand or think of (mean) etc. That is to say, it is that because of which my use of the word is a case of meaning a kind of animal» (en «QLI», 115).

⁴⁵⁵ «EM», 63.

⁴⁵⁶ «IS», 6.

⁴⁵⁷ Anscombe critica dos posiciones acerca de las percepciones sensoriales. Una de ellas sostiene que en la sensación lo que directamente se percibe son *impresiones sensoriales*, esto es el caso de Berkeley y Russell; y la otra, sostiene que vemos *objetos*, inclusive sombras (*ibid.*, 11).

⁴⁵⁸ *Ibid.*, 6.

⁴⁵⁹ «The fact that we can use the concept of identity in connection with intentional objects should not lead us to think there is any sense in questions as to the kind of existence —the ontological status— of intentional objects as such. All such questions are nonsensical. [...] It is evident nonsense to ask about the mode of existence or ontological status of the direct object as such» (*ibid.*, 11).

⁴⁶⁰ «We must always remember that an object is not what is aimed at *is*; the description *under which* it is aimed at is that under which it is *called* the object» (en *I*, §35, 66). Y también: «An intentional object is given by a word or phrase which gives a *description under which*» (en «IS», 10).

⁴⁶¹ *I*, §8, 13

Esto implica que dichas descripciones puedan ser revisadas o corregidas.⁴⁶² Anscombe señala que es posible equivocarse respecto a las apariencias, sonidos o sensaciones, y que, ante una confusión, es válido cuestionar: «No será que, en realidad, ¿viste esto otro?» para luego ofrecer una descripción alternativa. Esto abre la posibilidad de que el interlocutor reconsidere y acepte esta nueva versión de las apariencias.⁴⁶³

Algo distinto sucede cuando alguien afirma «tengo las piernas dobladas». Como se señaló al inicio de este epígrafe, este tipo de conocimiento, al no basarse en evidencia externa, pertenece a lo que Anscombe denomina *conocimiento no observacional*. Por ello, sería equivocado preguntar qué sensación le permite hacer tal afirmación. Sin embargo, puede darse el caso de que alguien diga tener las piernas dobladas cuando, claramente, se observa que las tiene estiradas. Anscombe señala que, aunque el significado de esa afirmación puede resultar algo oscuro, no es completamente ininteligible. Más aún, afirma que, mientras que hablar de *conocimiento* en relación con sensaciones o experiencias no siempre es pertinente, el conocimiento no observacional es una capacidad que permite *saber*, y no únicamente *decir*. A diferencia del caso del dolor o de las percepciones, en los que las apariencias pueden ser malinterpretadas, Anscombe sostiene que en el conocimiento no observacional se puede estar en el *error*.⁴⁶⁴ Este tema será analizando con mayor profundidad en el epígrafe 3.2.3.4., en el contexto del conocimiento práctico.

Dado que su interés principal son las acciones intencionales, Anscombe no desarrolla en ningún lugar cómo se puede conocer con precisión la posición de las propias extremidades. Sin embargo, esta omisión no afecta a su investigación, ya que el conjunto de cosas conocidas sin observación es mucho más amplio que las acciones intencionales, abarcando también ciertos actos involuntarios, algunas causas mentales y los motivos.

En definitiva, Anscombe establece una distinción clara entre conocimiento observacional y el no observacional. El conocimiento no observacional es inmediato, no requiere percepción sensorial y permite saber algo directamente. Por el contrario, el conocimiento observacional se basa en describir sensaciones con objetos intencionales, que no son entidades en sí mismas. Mientras que las

⁴⁶² «SS», 54.

⁴⁶³ *I*, §28, 49.

⁴⁶⁴ «I call this sort of being able to say ‘knowledge’ and not *merely* ‘being able to say’» (*ibid.*, §8, 14).

descripciones de las percepciones pueden ser corregidas o revisadas, el conocimiento no observacional no depende de evidencia sensorial y, aunque inmediato, está sujeto a error.

3.2.1.3. Lo involuntario: movimientos y acciones

Decir «fue involuntario» es una de las maneras de rechazar la pregunta «¿por qué?», como se dijo en el epígrafe 3.2.2.1. Sin embargo, esta respuesta plantea inevitablemente un nuevo interrogante: ¿qué significa realmente que algo sea involuntario? Retomando los ejemplos analizados:

- (a) El movimiento peristáltico del intestino: es involuntario, porque el sujeto desconoce que lo lleva a cabo y, además, la peristalsis solo se conoce mediante la observación.

Los casos más problemáticos eran:

- (b) El espasmo que el cuerpo experimenta cuando se está quedando dormido, como un tic, un reflejo.
- (c) «Retiró la mano de manera instintiva (involuntaria)».
- (d) «La ayuda accidental (o involuntaria) que le brindé al tratar de perjudicarlo».

El concepto de conocimiento no observacional se introdujo precisamente para intentar aclarar estas situaciones. Si bien un sujeto puede saber sin observar que ha tenido un espasmo o ha retirado instintivamente la mano, solo en el segundo caso puede justificar su acción con una razón: «Porque oí un siseo» o «vi un bicho». Sin embargo, interpretar esta diferencia en términos de que solo en (c) se ofrecen *razones para actuar* sería avanzar en círculos. Por tanto, es necesario ensayar una respuesta alternativa que permita distinguir entre tipos de movimientos voluntarios, evitando esa circularidad conceptual.⁴⁶⁵

Los espasmos, contracciones y tics son *movimientos involuntarios*, descritos de manera puramente física. Dado que sus causas se conocen únicamente a través de la observación,⁴⁶⁶ estos movimientos son automáticamente inapropiados como respuestas a la pregunta «¿por qué?». Por

⁴⁶⁵ Se adopta aquí la clasificación de Wiseman, *Anscombe's Intention*, 92-97.

⁴⁶⁶ *I*, §8, 15.

ejemplo, la patada refleja en respuesta al golpeteo del martillo en la rodilla realizado por un médico no admite justificación desde el punto de vista de la intencionalidad. Aunque podría parecer que retirar la mano instintivamente debido a un siseo o a la presencia de un bicho es un caso similar, Anscombe señala una diferencia crucial: en (c), uno no observa que el siseo o el bicho *causan* ese movimiento de la mano.⁴⁶⁷ En cambio, es adecuado decir «la retiré porque vi un bicho», ya que no es el bicho en sí lo que provoca el movimiento, sino la *percepción* de aquel: *ver* el bicho, *oír* el siseo. Sin embargo, esta distinción aporta poca claridad al problema. Anscombe sostiene que en el núcleo de esta confusión está una visión reduccionista de la causalidad. Critica específicamente la interpretación que identifica la causalidad con procesos puramente físicos, enfocándose en enlaces y cadenas causales. Este tipo de análisis implica retroceder continuamente [*back and back*], siguiendo el patrón de la causación física, para buscar los mecanismos que han producido el movimiento.⁴⁶⁸ Este enfoque es evidente en el caso (b): al golpear la rodilla, los receptores sensoriales se activan y envían una señal nerviosa a la médula espinal que, a continuación, transmite una respuesta a las neuronas motoras que, a su vez, envían una señal de respuesta. Todo este proceso es el que provoca la contracción rápida.

A juicio de Anscombe, este tipo de causalidad mecánica es dependiente de un segundo tipo de explicación que no se centra en identificar enlaces causales, sino en explorar las conexiones significativas que explican lo ocurrido. Esta perspectiva implica una investigación más profunda [*in and in*],⁴⁶⁹ que busca entender cómo las acciones se relacionan con su contexto de manera significativa. Aquí la pregunta clave no es *cómo* sucede algo, sino *por qué*. Así, Anscombe deriva la causalidad física de este segundo enfoque que ofrece, como marco de comprensión, el complejo panorama de las relaciones humanas.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ *Idem.*

⁴⁶⁸ «CA», 95.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, 93.

⁴⁷⁰ «Let us end by considering the casualties especially involved in a history of people's dealings with one another. [...] The first thing to note is: these casualties are mostly to be understood derivatively. The derivation is from the understanding of action as intentional, calculated, voluntary, impulsive, involuntary, reluctant, concessive, passionate, etc. The first thing we know, upon the whole, is what proceedings are parleys, agreements, quarrels, struggles, embassies, wars, pressures, pursuits of given ends, routines, institutional practices of all sorts. That is to say, in our descriptions of their histories, we apply such conceptions of what people are engaged in. In the context of such application, then, the casualties to which we ascribe such events can, so to speak, get a foothold. Given the idea of an engagement to marry, so to speak, you can look for its causal antecedents» (*ibid.*, 107).

Para explicar el ejemplo (c), introduce la noción *causa mental*. Este concepto se refiere a algo conocido sin necesidad de observación y descrito como respuesta a la pregunta: «¿Qué fue lo que produjo tal sentimiento o reacción por tu parte?». La causa mental se encuentra en el origen temporal de la acción,⁴⁷¹ pero no es necesario que sea un evento mental; puede tratarse de un ruido, un sonido u otro estímulo percibido por el agente.⁴⁷² Recogiendo una idea de Wittgenstein,⁴⁷³ Anscombe distingue entre el objeto (la imagen, el sonido, etc.) y la descripción bajo la cual se percibe. De este modo, lo distintivo de las causas mentales es que son ocurrencias conscientes y episódicas,⁴⁷⁴ es decir, están ligadas a un momento concreto y podrían ser predecibles bajo ciertas condiciones. Así, los movimientos producidos por una causa mental –conocidos sin observación– podrían clasificarse como *actos involuntarios*, diferenciándolos de los movimientos puramente mecánicos descritos anteriormente.

Anscombe, empleando una terminología escolástica para abordar las acciones,⁴⁷⁵ clasifica estos ejemplos como *actos del hombre* [*actus hominis*].⁴⁷⁶ Se trata de actos espontáneos, fisiológicos, acciones naturales propias del individuo como ser vivo. Ejemplos típicos incluyen toser, bostezar, estornudar o respirar.

En conclusión, y retomando el problema planteado al inicio del epígrafe, identificar una causa mental implica rechazar la aplicabilidad de la pregunta «¿por qué?». Esto significa que no se proporcionan *razones para actuar*.

⁴⁷¹ *I*, §11, 17.

⁴⁷² *Ibid.*, §11, 16.

⁴⁷³ En este punto, Anscombe hace un inciso y señala que, aunque en el ejemplo la causa y objeto del miedo que experimenta el individuo coinciden, es posible distinguirlas. Por ejemplo, el miedo que un niño siente ante un pedazo de satén rojo (objeto) que ha percibido erróneamente como un pedazo de Satán. Sin embargo, las causas mentales también explican acciones, aunque también pensamientos o emociones [*feelings*]. En el fondo, la idea de Wittgenstein es que «We should distinguish between the object of fear and the cause of fear. Thus a face which inspires fear or delight (the object of fear or delight), is not on that account its cause, but—one might say—its target» (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §476, 135).

⁴⁷⁴ Schwenckler, «Beginnings of an Account», 33.

⁴⁷⁵ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, edición bilingüe (Biblioteca de Autores Cristianos, 2018), I-II, q. 6.

⁴⁷⁶ «AIDE», 208.

3.2.1.4. Causas, motivos y razones

En el lenguaje ordinario el término *motivo* se entiende como «causa o razón que mueve para algo».⁴⁷⁷ Este uso intercambiable de causas y motivos precisa de aclaración para evitar confusiones.

Anscombe subraya que los motivos no son casos de causalidad mental.⁴⁷⁸ A diferencia de las causas, los motivos no son predecibles, ya que una persona puede decidir no actuar conforme a un determinado motivo.

Los motivos pueden ser muchos: curiosidad, miedo, amistad, amor a la verdad, desesperación, etc. Sin pretender ofrecer un tratado exhaustivo de aquellos,⁴⁷⁹ Anscombe señala tres posibilidades a considerar:

(a) Motivos en general: ofrecen una interpretación de la acción, clarifican su descripción o proporcionan el contexto bajo el que dicho acto se ha llevado a cabo. Es semejante a decir «[s]ee the action in this light»⁴⁸⁰ como, por ejemplo, «estoy tumbada en la cama, porque estoy descansando».

(b) Motivos retrospectivos [*backward-looking motives*]: A diferencia de las causas mentales, los motivos retrospectivos implican un juicio sobre un hecho pasado que se valora como bueno o malo y que se relaciona con la acción percibida como beneficiosa o perjudicial. En la pregunta «¿por qué lo mataste?», la respuesta «porque mató a mi hermano»⁴⁸¹ revela un motivo retrospectivo de venganza. Otros ejemplos incluyen gratitud, compasión o remordimiento, ya que estos motivos suponen una valoración de una situación pasada sobre la que se fundamenta la acción o la omisión.⁴⁸² Sin embargo, es importante destacar que no basta con mencionar el pasado, sino que es necesario que el agente considere su acción como una mejora o perjuicio de la situación. La evaluación moral de la venganza o la ordenación jerárquica de los motivos son cuestiones que no competen a la teoría de la acción, sino que pertenecen al ámbito de la ética. Estas reflexiones se abordarán en el epígrafe 4.1.2.

⁴⁷⁷ Real Academia Española: Diccionario de la lengua española, 23.^a ed., s. v. «Motivo», consultado el 24 de junio de 2023, <https://dle.rae.es/motivo?m=form>.

⁴⁷⁸ *I*, §11, 18.

⁴⁷⁹ «Motive-in-general is a very difficult topic which I do not want to discuss at any length» (*idem.*, §13, 20). Asimismo rechaza la explicación que Ryle hace en *The Concept of Mind*. Cfr. Schwenkler, *Anscombe's Intention: A Guide*, 39.

⁴⁸⁰ *I*, §13, 21.

⁴⁸¹ *Ibid.*, §13, 20.

⁴⁸² *Ibid.*, §14, 22.

(c) Motivos prospectivos [*forward-looking motives*]: Estos indican una situación futura y son expresiones de intención. Los motivos prospectivos muestran cómo lo que alguien hace o piensa está relacionado con lo que pretende lograr; por ejemplo, «leo este artículo, porque quiero escribir la tesis». Sin embargo, no se estarán dando razones de la acción si el objetivo es incierto o está situado en un horizonte muy lejano. En el ejemplo «cruzo la calle, porque habrá un eclipse»,⁴⁸³ falta información que haga comprensible la relación entre la acción y la razón dada. Por ejemplo: «cruzo la calle, porque en la tienda de enfrente hay una exposición de eclipse» o «porque venden gafas oscuras».

Anscombe afirma⁴⁸⁴ que (a) y (c) son respuestas pertinentes a «¿por qué?», puesto que ofrecen *razones para actuar*; en (b) se hablará de *intención* y no de *causas mentales* únicamente si el agente considera una acción suya como productora de un resultado favorecedor o perjudicial, y en su justificación, aduce aquel hecho pasado positivo o negativo.

3.2.1.5. Resumen de las conclusiones alcanzadas y problema de la voluntariedad

Para desentrañar la complejidad que encierra la calificación de las acciones como *intencionales*, Anscombe comienza su análisis examinando cómo las personas responden a preguntas sobre sus acciones. Propone que la distinción clave entre acciones intencionales y las no intencionales radica en que, para las primeras, es posible aplicar la pregunta «¿por qué?», cuya respuesta proporciona razones que justifiquen la acción. Esa propuesta permite evitar referencias a nociones como «lo deseado» o «lo voluntariamente llevado a cabo».

Para sustentar esta idea, Anscombe plantea un enfoque basado en el conocimiento que el agente tiene de su propia acción. Este conocimiento debe ser inmediato, exhaustivo y no mediado por la experiencia ni por inferencia. El agente debe aceptar una descripción concreta de su acción y saber qué está haciendo y por qué lo hace sin recurrir a la observación. Según Anscombe, la pregunta «¿por qué?» es pertinente únicamente cuando se cumplen estas tres condiciones epistémicas.

⁴⁸³ I, §22, 35.

⁴⁸⁴ En el epígrafe I, §16, la filósofa resume brevemente las conclusiones alcanzadas.

En contraste con el conocimiento observacional, que puede corregirse, el conocimiento no observacional está sujeto a error (sobre esta conclusión se volverá más adelante). En su reflexión sobre el conocimiento experiencial, Anscombe rechaza la reificación de sensaciones, argumentando que estas no son datos sensoriales en sí mismas, sino que deben entenderse como verbos intencionales.

Aunando las consideraciones anteriores, Anscombe establece que la pregunta «¿por qué?», aunque se aplica en los siguientes casos, ninguno de ellos ofrece *razones para actuar* en el sentido que se está buscando:

1. Cuando el sujeto observa lo que lleva a cabo o rechaza esa descripción de su acción: «no me he dado cuenta de que lo hacía». Con esta respuesta se incumple la condición que exige que la acción sea conocida sin observación.

2. Si en la respuesta se señalan causas que sean:

- *Movimientos involuntarios*, como los espasmos o tics, que son movimientos corporales que, aunque conocidos sin evidencias, son el resultado de una causa conocida por observación.

- *Acciones involuntarias*, resultado de una causa mental, que son conscientes y episódicas y no necesariamente son sucesos psíquicos.

Sin embargo, es pertinente la pregunta «¿por qué?» si (i) se da una interpretación de la acción o se amplía la descripción de lo que se está haciendo; (ii) si el agente menciona algo futuro, su acción es intencional si hay una conexión más o menos razonable entre lo que dice que quiere conseguir y lo que hace; y (iii) si se alude a un evento pasado valorado como beneficioso o perjudicial. En los tres casos se puede hablar de *razones para actuar*

Respecto a los motivos, es importante indicar que es posible responder a «¿por qué?» diciendo: «Lo hice sin motivo o razón alguna», «simplemente pensé hacerlo» o «no sé por qué lo hice». Estas respuestas implican que el agente conoce lo que ha hecho sin necesidad de observarlo, pero no ofrecen razones para la acción que, además, tampoco es el resultado de una causa mental. En estos casos, Anscombe señala que la pregunta «is not *made out* to be inapplicable, and yet is not granted application».⁴⁸⁵ Con ello, se pone de manifiesto que la pregunta «¿por qué?» tiene un rango de

⁴⁸⁵ I, §17, 26.

aplicación mayor que el conjunto de los actos intencionales,⁴⁸⁶ lo que fundamenta la distinción entre aquellos y las acciones voluntarias. Esta distinción es central en el planteamiento anscombeano,⁴⁸⁷ como se verá más adelante.

Al mismo tiempo, aunque este tipo de respuestas son válidas, no siempre son comprensibles, como ocurre si alguien dice que, «sin motivo alguno», se ha dedicado a recopilar todos los libros verdes de su casa y a colocarlos cuidadosamente en el techo del edificio.⁴⁸⁸ En este contexto, es imposible comprender [*senseless*] lo que el individuo está queriendo decir con esas palabras. Esto subraya que la inteligibilidad de la respuesta es crucial para la aplicabilidad de la pregunta «¿por qué?» y, por ende, para definir el conjunto de las acciones intencionales.

3.2.2. *La acción intencional*

Para Anscombe, una acción se considera intencional si el agente puede justificarla, proporcionando razones conocidas sin necesidad de observar lo que está haciendo. Además, el agente debe ser capaz de aceptar una descripción tanto de lo que hace como de por qué lo hace.

3.2.2.1. *Intencional no es una característica adicional de las acciones*

En la sección 3.1.2. se analiza una pregunta clave planteada por Wittgenstein: «What is left over if I subtract the fact that my arm goes up from the fact that I raise my arm?». ⁴⁸⁹ Esta cuestión ha suscitado diversas interpretaciones. Algunos argumentan que la intención se puede entender como una característica, esto es, como un suceso mental que acompaña a los movimientos físicos del cuerpo. Sin embargo, Anscombe rechaza esta explicación⁴⁹⁰ indicando que es incorrecto describir una acción como intencional basándose en la idea de que posee una característica añadida. Esta crítica se dirige al enfoque predominante en la filosofía analítica en su tratamiento de la acción.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, §18, 28.

⁴⁸⁷ *Cfr.* Wiseman, *Routledge Philosophy...*, 107.

⁴⁸⁸ *I*, §18, 26.

⁴⁸⁹ Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §621.

⁴⁹⁰ *I*, §19, 28.

Para Anscombe, considerar la intencionalidad como una característica añadida a las acciones conduce a confusiones muy enmarañadas [*inextricable*].⁴⁹¹ Lo argumenta mediante una reducción al absurdo. Supone, para comenzar, que existe una característica denominada *Int*⁴⁹² que define la intencionalidad de una acción. Dado que una acción puede ser intencional bajo una descripción y no serlo bajo otra, entender la intencionalidad implica especificar bajo qué descripción se considera intencional. Para ilustrar este punto, Anscombe utiliza el ejemplo de alguien que agarra un martillo. En este caso, lo que constituye la acción intencional es el acto de agarrar el martillo, no simplemente la contracción muscular que ocurre al hacerlo. La contracción de los músculos sería un movimiento preintencional, que, según esta perspectiva, requeriría la adición de *Int* para transformarse en una acción intencional.

No obstante, este enfoque es problemático, porque introduce una separación artificial entre el movimiento físico y la intención, y los trata como elementos independientes que se combinan. Según Anscombe, esta perspectiva no solo es innecesaria, sino que complica el análisis de la acción al tratar la intencionalidad como algo externo y añadido, en lugar de reconocerla como inherente a la descripción y justificación de la acción. En consecuencia, Anscombe concluye que la verdadera naturaleza de la acción intencional no puede depender de la presencia de *Int*, a menos que se pueda identificar algún mecanismo que explique esa conexión. Sin embargo, esta búsqueda requeriría postular una segunda *Int* para justificar la relación con la primera, lo que llevaría a un proceso infinito. Así, Anscombe descarta esta explicación como inviable y conceptualmente confusa.⁴⁹³

Además, Anscombe rechaza el intento de encontrar una descripción fundamental de lo que ocurre en la contracción muscular o en la interacción molecular, afirmando que «the only events to consider are intentional actions themselves, and to call an action intentional is to say it is intentional under some description that we give (or could give) of it».⁴⁹⁴

⁴⁹¹ *Ibid.*, §19, 29.

⁴⁹² A pesar de que en el texto original Anscombe usa *I* para denominar esta característica, en el presente texto se ha decidido emplear *Int* para evitar confusiones con la otra abreviatura.

⁴⁹³ Vogler desarrolla esta crítica en su artículo «Nothing added», especialmente, en las págs. 233-239 (Candace Vogler, «Nothing Added», *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 90, n.º 2 [2016]: 229-247, doi: 10.5840/acpq201622981).

⁴⁹⁴ *I*, §19, 29.

En el ámbito de la acción intencional, Anscombe sostiene que la causalidad no juega ningún papel. En su análisis del conocimiento sin observación, señala que el agente sabe lo que hace sin ser empujado por algo que haya percibido.

El enfoque adecuado parece ser el examen detallado de las descripciones de las acciones, ya que algunas, aunque precisas, pueden no ser intencionales. Por lo tanto, el interés reside en cómo se describen estas acciones, más que en la introducción de un añadido como *intencional*. Calificar una acción como intencional no aporta nada a su comprensión y, en algunos casos, podría resultar extraño. Decir de un acto que es intencional simplemente especifica que el movimiento fue deliberado. Por ejemplo, levantar el brazo es solo una de las formas posibles en las que el brazo puede subir; otras incluyen: la acción de otra persona, un espasmo, un dispositivo mecánico o como parte de un baile.... En este sentido, la intención no añade nada adicional al acto.⁴⁹⁵

3.2.2.2. La acción intencional, intenciones al actuar, intenciones para el futuro

Al comienzo de *Intention* Anscombe identifica tres categorías en las que aparece la intención:

- (a) Como expresión de *intención de futuro*. Es un tipo de predicción en la que el agente describe una acción futura, como cuando dice: «Voy a hacer X». Esta expresión no describe un contenido mental, sino una acción planteada.
- (b) Como *acción intencional*, que es el caso en el que el agente tiene razones verdaderas que justifican esa acción.
- (c) Como *intención al actuar* [*further intention in acting*], que es la intención con la que el agente actúa.⁴⁹⁶ Se trata de aquello que el agente busca lograr mediante lo que está haciendo o planea hacer y puede formularse a través de la pregunta «¿Por qué haces X? —Para hacer Y».

⁴⁹⁵ Schwenkler lo contrasta con la posibilidad de definir un coche como rojo o como coloreado. Ser de color rojo es una de las maneras de estar coloreado, pero no hay nada que permita distinguir el ser rojo del ser coloreado (*cf.* Schwenkler, *Anscombe's Intention: a Guide*, 54).

⁴⁹⁶ La distinción se examinará en el capítulo 4, en relación con el llamado *principio del doble efecto*. De momento, basta señalar con Anscombe que «[s]o long as the equation of intention and foresight is made only in connexion with gravely unlawful acts, it may seem harmless. But so to restrict it is highly illogical» (en «MME», 264).

Es importante destacar que, aunque (a) y (c) puedan parecer similares, presentan una diferencia clave. La expresión de intención de futuro se refiere siempre a una acción prospectiva. Por ejemplo: «voy a escribir un libro» si se trata de un proyecto previsto para el verano. En cambio, la intención con que se actúa puede adoptar una forma semejante, como en la respuesta «voy a entrar en calor» ante la pregunta «¿por qué hierves agua?». Sin embargo, en este caso no se describe un proyecto futuro, sino que se amplía la descripción de lo que está sucediendo en el presente: «Estoy preparando un té». Aquí, la intención acompaña a la acción añadiendo una consecuencia deseada, conectando lo que se hace con el objetivo que se busca alcanzar.

Pese a darse en estos tres sentidos, *intención* no es un término equívoco, sino análogo, puesto que los tres enunciados compendian y se refieren a distintos aspectos del concepto. En solitario, ninguno de ellos puede mostrar toda la riqueza que el concepto encierra. Anscombe examina cada uno de esos temas por separado,⁴⁹⁷ tratando de desentrañar de qué manera se hallan relacionados. La filósofa considera estas tres posibilidades como esenciales para el uso del concepto *intención* y examina si existe el concepto de hacer algo intencionalmente, pero (i) sin la capacidad de expresar intenciones para el futuro y (ii) sin describir la intención con que se actúa. De este modo, pretende averiguar si *intencional* es una característica de algunas acciones y que es formalmente independiente de las referencias al futuro.

En el primer caso, aunque no es posible expresar intenciones de futuro, sí se puede señalar un motivo retrospectivo («mató a mi padre») o proporcionar una descripción más amplia de lo que está ocurriendo y que, a todas luces, ya se está llevando a cabo («estoy preparando un té»). Sin embargo, a pesar de que el concepto seguiría existiendo, la exclusión de referencias al futuro haría que la noción de *intención* quedara muy limitada la noción y no tendría prácticamente ningún interés.⁴⁹⁸ Esto se debe a que solo se permitiría hablar de lo que ya ha ocurrido o de lo que claramente se está haciendo en el presente, sin posibilidad de proyectar objetivos. Además, la posibilidad de reprochar una actuación bajo ciertos motivos desaparece en este contexto, ya que la el *quid* de corregir es suscitar

⁴⁹⁷ De hecho, esta es la división interna de *I*: los epígrafes §2-§3 y §50-§5, se refieren a las expresiones de futuro; en los párrafos §4-§21 se estudia la acción intencional; y, finalmente, la intención al actuar es examinada en los epígrafes §22-§49.

⁴⁹⁸ *I*, §20, 30.

en el otro la posibilidad de mejorar. Esto requiere, necesariamente, la referencia a una acción prospectiva que, en este caso, se ha descartado *ex hypophesi*.

Por otra parte, si la única manera de responder a «¿Por qué estás haciendo X?» es «simplemente lo estoy haciendo, eso es todo», la noción *intencional* desaparece totalmente. Anscombe argumenta que «on the present hypothesis there would be no distinction between such things as starts and gasps and, quite generally, *voluntary* actions».⁴⁹⁹ Es decir, no habría diferencia entre movimientos involuntarios, como un sobresalto, y acciones voluntarias. En este escenario, no se podrían ofrecer razones para justificar por qué alguien actúa de una determinada manera, puesto que la suposición elimina la posibilidad de referirse a motivos retrospectivos o explicativos sobre lo que está ocurriendo, aparte de simplemente señalar que se ha hecho así.⁵⁰⁰

Anscombe ilustra esta situación con el ejemplo del mandato. Si la orden es «tiembla», ponerse a temblar no es una muestra de obediencia, incluso aunque haya dado el mandato con una voz terrible.⁵⁰¹ El motivo es que la imposibilidad de ofrecer una razón para la propia acción, impide distinguir entre aquello que se lleva a cabo porque se considera un mandato y lo que ocurre como una simple reacción.

Este análisis pone de relieve que la intención con que se actúa es fundamental para la distinción entre acciones voluntarias e involuntarias,⁵⁰² ya que proporciona una explicación de por qué se hace lo que hace. Ofrecer razones para la propia acción permite racionalizarla en lugar de explicarla únicamente como el resultado de determinadas circunstancias.

Sin embargo, esto no implica que toda acción se realice por un motivo. Como se ha señalado, en ocasiones es válido responder simplemente que se hizo algo, siempre que esa respuesta cumpla con las condiciones de inteligibilidad necesarias. Del mismo modo, no todas las acciones persiguen el mismo fin, pero las nociones de actuar con una intención o de buscar un objetivo futuro son fundamentales para el concepto de *acción intencional*. En este sentido, la acción intencional depende

⁴⁹⁹ *Ibid.*, §20, 32.

⁵⁰⁰ Schwenkler, *Anscombe's Intention: A Guide*, 60-63 y cfr. Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook...*, 118.

⁵⁰¹ *I*, §20, 33.

⁵⁰² «[T]he occurrence of other answers to the question 'Why?' besides ones like 'I just did', is essential to the existence of the concept of an intention or voluntary action» (*ibid.*, §20, 33).

de la posibilidad de expresar intenciones de futuro que permitan al agente representar lo que tiene la intención de hacer.

Por último, aunque Anscombe no lo señala de forma explícita, su planteamiento establece las bases para afirmar que, cuando se actúa, se persigue algo que el agente percibe bajo la apariencia de bien.⁵⁰³

3.2.2.3. Forma de descripción de las acciones

Según Anscombe, describir una acción como *intencional* implica asignarla a «the class of intentional actions and so to indicate that we should consider the question ‘Why?’ relevant to it in the sense that I have described».⁵⁰⁴ Esta relevancia radica en que el agente ofrece razones que justifican su acción o amplían su descripción, cuyo conocimiento no obtiene por observación. Por tanto, la acción intencional no es el resultado de añadir una característica especial a un movimiento muscular (epígrafe 3.2.2.1.) ni de un evento mental (epígrafe 3.2.1.4), sino que es algo efectivamente hecho. Anscombe subraya:

[I]f you want to say at least some true things about a man’s intentions, you will have a strong chance of success if you mention what he actually did or is doing. For whatever else he may intend, or whatever may be his intentions in doing what he does, the greater number of things which you would say straight off a man did or was doing, will be things he intends.⁵⁰⁵

Esto significa que las acciones son «mostly physical movements»⁵⁰⁶ que se pueden describir de múltiples maneras. Por ejemplo, en una situación en la que alguien «abre la manguera», «riega el coche», «enjabona las ventanillas con una esponja» y «pasa un limpiacristales», todas estas descripciones son verdaderas de la acción intencional «limpia las ventanillas del coche». Anscombe también señala que las descripciones dependen del contexto y del conocimiento del agente. Por

⁵⁰³ Sugerencia de Schwenkler, *Anscombe’s Intention: A Guide*, 63.

⁵⁰⁴ *I*, §19, 28.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, §4, 8.

⁵⁰⁶ «CD», 146.

ejemplo, un testigo podría describir la misma escena como «manchar de polvo» y «rayar los cristales». Si el agente, al ser confrontado con estas descripciones, responde «no me he dado cuenta de que lo hacía» o «no estoy haciendo esto», entonces estas acciones no podrían considerarse intencionales bajo esas descripciones. Esto implica que el carácter intencional solo puede afirmarse ofreciendo la descripción bajo la cual esa acción es intencional. La pregunta, entonces, es: ¿cómo se puede determinar la descripción correcta de la acción intencional? Esta es una cuestión compleja y Anscombe dedica una parte significativa de su trabajo a esta.⁵⁰⁷ Para ilustrar este punto, utiliza el siguiente ejemplo:

A man is pumping water into the cistern which supplies the drinking water of a house. Someone has found a way of systematically contaminating the source with a deadly cumulative poison whose effects are unnoticeable until they can be cured. The house is regularly inhabited by a small group of party chiefs, with their immediate families, who are in control of a great state; they are engaged in exterminating the Jews and perhaps plan a world war. The man who contaminated the source calculated that if all these people are destroyed some good men will get into power who will govern well [...]; and he has revealed the calculation, together with the fact about the poison, to the man who is pumping. The death of the inhabitants of the house will, of course, have all sorts of other effects [...]. This man's arm is going up and down, up and down. [...] The moving arm is casting a shadow on a rockery where at one place and from one position it produces a curious effect as if a face were looking out of the rockery. Further, the pump makes a series of clicking noises, which are in fact beating out a noticeably rhythm.

Now we ask: What is this man doing? What is the description of his action?⁵⁰⁸

Aunque hay muchas descripciones verdaderas de lo que está ocurriendo, la pregunta crucial sigue siendo: «¿qué está haciendo?». La respuesta se compone de todas las descripciones verdaderas de lo que ocurre y que tienen al hombre como agente. En este sentido, si el agente muestra sorpresa, niega una descripción o, *a posteriori*, cae en la cuenta de que está haciendo algo concreto, se estará poniendo

⁵⁰⁷ De hecho, dedica 46 de los 52 epígrafes de *Intention*. Cfr. Rachael Wiseman, «The Intended and Unintended Consequences of *Intention*», en *The Life and Philosophy of Elizabeth Anscombe*, ed. por John Haldane (2019), 150.

⁵⁰⁸ *I*, §23, 37.

de manifiesto que ninguna de aquellas descripciones corresponde a su acción intencional. En cambio, sí será intencional si amplía o proporciona una interpretación más extensa de lo que el agente hace o si se refiere a una situación futura conectada de manera razonable con lo que actualmente lleva a cabo, de acuerdo con las conclusiones alcanzadas en el epígrafe 3.2.2.3.

En el ejemplo, la pregunta «¿por qué flexionas los músculos del brazo?» se responde con «para bombear agua». A su vez, la pregunta «¿por qué bombear agua?» se responde con «para rellenar la cisterna de la casa». Finalmente, «¿por qué rellenas la cisterna?» obtiene como respuesta «para envenenar a sus habitantes». Esta secuencia de respuestas muestra una serie (A, B, C, D), donde cada uno de los términos explica el propósito de la acción descrita en el anterior: A (flexionar los músculos) se hace *para* lograr B (bombear agua), B *para* C (rellenar la cisterna), y C *para* D (envenenar a los habitantes). La conexión entre estas descripciones no es casual, sino que sigue una estructura jerárquica, que va desde la descripción más inmediata de lo que el agente hace hasta una interpretación más amplia.

De modo inverso, esta relación muestra la manera en que se lleva a cabo la acción: «¿Cómo envenenas a los habitantes? —Rellenando la cisterna»; «¿Cómo rellenas la cisterna? —Bombear agua»; y «¿Cómo bombear agua? —Flexionando los músculos del brazo». En palabras de Anscombe, «the series of descriptions is connected with a special sort of developing series of true answers to the question ‘What for?’».⁵⁰⁹ Sin embargo, no es necesario enumerar cada elemento de la serie, ya que existe una relación transitiva entre ellos y, así, «flexionando los músculos del brazo» también sirve como respuesta a «¿cómo rellenas la cisterna?»

El último término de la serie tiene un *status* diferente al de los otros elementos de la descripción, porque proporciona la intención *constitutiva* de la acción.⁵¹⁰ En cierto modo, D *engloba* las intenciones con que se realizaron los actos anteriores, explicando las demás descripciones, aunque no es explicada por ninguna de ellas.⁵¹¹ Por esta razón, Anscombe subraya que no es correcto hablar de cuatro acciones independientes, sino de distintas descripciones de una misma acción intencional: envenenar. Más aún, más que identificar cuatro intenciones correspondientes, lo que se pone de

⁵⁰⁹ «PT», 150.

⁵¹⁰ Cruz, *Deseo y verificación: La estructura...*, 356

⁵¹¹ Schwenkler, *Anscombe's Intention: A Guide*, 69.

manifiesto es la unidad de la acción que se identifica en una descripción. Esta descripción expresa la intención de la acción, y que enlaza de manera progresiva las otras descripciones poniendo de manifiesto un orden interno. La relación entre las distintas descripciones de la acción revela la estructura teleológica de las acciones intencionales, pues el orden que se expone al preguntar al agente el porqué de su acción y muestra que el cálculo que existe «whenever actions are done with intentions»,⁵¹² esto es, la elección de los medios para los fines que se busca conseguir. Esta explicación resalta la insuficiencia de los hechos brutos para proporcionar una explicación completa de la acción intencional (epígrafe 2.2.2.2.). Donde aquellos ponían en relación descripciones genéricas con sucesos o hechos particulares, en el contexto de las instituciones y en unas circunstancias concretas, la reflexión sobre la intencionalidad muestra la incorrección de esta interpretación, puesto que la acción intencional no es la suma de eventos dependientes, sino distintas descripciones íntimamente unidos por la intención de la acción. Por otra parte, y como se explicará en el apartado 3.2.2.3., este orden interno no describe un proceso mental actual, sino que pone de manifiesto el carácter formal del razonamiento práctico.

Anscombe afirma que «[w]e always need to distinguish the intention embodied in an action from the further intentions with which the action is done».⁵¹³ Esta distinción entre la intención de la acción [*intention embodied in action*] y la intención con que se realiza la acción [*further intentions in acting*] es fundamental en su análisis. Anscombe rechaza como absurda la idea de que la acción intencional de un individuo pueda describirse únicamente a través del objetivo que este persigue.⁵¹⁴ Lo que Anscombe pretende subrayar es la confusión que surge al afirmar que la intencionalidad de una acción solo puede ser conocida por el agente y que esta se identifica con el fin que persigue, es decir, con el objetivo con el que realiza la acción. Para ella, esta interpretación es absurda.⁵¹⁵

Por una parte, la acción intencional se describe con referencia a la intención de la acción. Según Anscombe, el agente «cannot profess not to have had the intention of doing the thing that was a means to an end of his».⁵¹⁶ Por ejemplo, si alguien dice «adelgazo» mientras corta tomates, esta

⁵¹² *I*, §42, 80.

⁵¹³ «YCSC», 86.

⁵¹⁴ «[A]gainst the absurd thesis which is sometimes maintained: that a man's intended action is only described by describing his *objective*» (en *I*, §25, 45).

⁵¹⁵ «AIDE», 218

⁵¹⁶ *I*, §25, 44.

proposición resulta incompleta, porque no queda claro cómo esa acción conduce al objetivo de adelgazar. En cambio, si el razonamiento incluye algo como: «la salsa de tomate del supermercado contiene muchos azúcares y, si preparo salsa de tomate casera, puedo reducir ese consumo, y así adelgazar; por eso, corto tomates», lo que dice se vuelve inteligible. En este caso, la intención de la acción (cortar tomates) queda clara como parte de un proceso más amplio que conecta con la intención con que se realiza (reducir el consumo de azúcar y adelgazar). Sin embargo, a pesar del razonamiento, no hay modo de garantizar que el agente efectivamente esté adelgazando. Esto se debe a que hay un salto entre preparar salsa de tomate y adelgazar, y esto parece ser lo que Anscombe tiene en mente al afirmar la importancia de esa distinción.

De acuerdo con lo que se ha argumentado en este epígrafe, para poder afirmar que «se hace Y al hacer X», debe verse claramente que Y es un desarrollo posterior del proceso en el que X es un paso previo [*earlier stage*]:⁵¹⁷ por ejemplo, si alguien bombea agua puede decirse que «está envenenando». De hecho, «envenenar» es la intención de su acción o, lo que es lo mismo, es la descripción válida de la acción, aquello en lo que consiste «flexionar los músculos para bombear agua envenenada».

Por otra parte, la pregunta «¿por qué envenenas a los habitantes?» puede recibir respuestas como: (E) «para salvar a los judíos; (F) «para instaurar el reino de los cielos»; y (G) «para que suban otros individuos mejores al poder». Estos objetivos se encuentran a cierta distancia de la acción intencional del agente y muestran que se ha producido un salto entre la descripción más amplia de lo que el agente hace («envenenar») y el resultado que espera obtener (los objetivos E, F o G). En estos casos, no puede hablarse propiamente de la ejecución de esa intención, ya que no es posible garantizar con certeza que esos objetivos se deriven de la acción presente. Sin embargo, ese *salto* no tiene por qué ser abrupto;⁵¹⁸ más bien, el criterio es bastante flexible⁵¹⁹ y depende en gran medida del contexto en el que dicha acción tiene lugar.

Anscombe subraya que el concepto de *acción intencional* no describe simplemente un conjunto de eventos, sino que pone de manifiesto la estructura teleológica que conecta medios y fines. Esta noción da sentido tanto a la acción como a las descripciones bajo las que es intencional, al mostrar

⁵¹⁷ *Ibid.*, §22, 36.

⁵¹⁸ Pienso, por ejemplo, en la diferencia entre el uso de métodos anticonceptivos y el uso de los métodos naturales. *Cfr.* «CC», 182-183.

⁵¹⁹ *I*, §23, 39-40.

cómo los movimientos del agente están conectados de manera inteligible con sus fines. Así, cualquier acción tiene un medio y un fin, es decir, un qué y un para qué. Pero es importante recalcar que la acción no es un compuesto, sino una unidad. Por ejemplo, levantar el brazo no es solo un movimiento físico, sino un acto que puede significar «saludar»; de la misma manera, bombear agua es una acción que puede ser descrita como «envenenar a los habitantes de la casa».

3.2.2.4. Intencionalidad e inteligibilidad en la acción

A lo largo de estos apartados se ha expuesto el contenido de la pregunta «¿por qué?» en relación con el conocimiento no observacional, las razones para actuar y, en el anterior epígrafe, se introdujo un criterio restrictivo: la inteligibilidad de la respuesta. Según Anscombe, «the future state of affairs mentioned must be such that we can understand the agent's thinking it will or may be brought about by the action about which he is being questioned».⁵²⁰ Sin embargo, esto no significa tener un conocimiento de causa-efecto. Por ejemplo, si alguien pregunta «¿por qué pones la tetera a hervir?» y la respuesta es «estoy preparando té», esto no implica un conocimiento causal en el que hervir agua resulte en teteras de té.

En cambio, si alguien señala que la tetera está vacía y recibe como respuesta «ya lo sé, pero igualmente la pongo a hervir», la acción comienza a resultar ininteligible, a menos que el agente tenga algún conocimiento previo, como que el té sabe mejor si la tetera está caliente antes de llenarla de agua. Sin embargo, esto no implica que el agente tenga necesariamente un pensamiento explícito como «el té sabe mejor si la tetera está caliente antes de hervir el agua», ya que mientras lleva a cabo esta acción podría estar pensando en otras cosas, como escribir una carta, pintarse las uñas o que el reloj marca las cinco.⁵²¹

⁵²⁰ *Ibid.*, §22, 35.

⁵²¹ Anscombe critica la propuesta representacionista. En aquella, «thinking and willing (say, intending) are to be taken to be events in an immaterial (spiritual) substance or medium: soul or spirit». La filósofa, por el contrario, indica que es posible distinguir entre tres tipos de informes mentales:

1. de experiencias [*reports of experience*], es decir, sensaciones o imágenes, que son ocurrencias y tienen un contenido particular. Es el caso de la aserción «cerré los ojos, porque me deslumbraron las luces del coche que iba en dirección contraria»;
2. de intención, comprensión [*understanding*], conocimiento [*knowledge*] y creencia [*belief*];

No obstante, en el caso de que existiese ese discurso interno, podría haber una intencionalidad detrás, como «mostrar que soy un *gourmet* del té». En este sentido, la comprensión que el agente tiene de lo que está haciendo permite especificar su acción como intencional.

Dado que la inteligibilidad de lo que el agente dice como respuesta a «¿por qué?» es fundamental, es importante que dicha respuesta se ajuste a lo que se observa que está haciendo. El contexto también juega un papel importante, imponiendo ciertas restricciones sobre las respuestas posibles.⁵²² Los actos externos [*outward acts*]⁵²³ incluyen los medios que el agente elige y las circunstancias relevantes para determinar qué se hace intencionalmente y qué descripciones son admisibles.

Ahora bien, sería erróneo aceptar cualquier actuación como un acto intencional. Por ejemplo, si al poner la tetera al fuego molesta a su amigo que estaba estudiando en la cocina, sería extraño describir su acción como «fastidiar al amigo», especialmente si el agente rechaza esta interpretación con un «no estaba haciendo eso, no era mi intención». Tal respuesta indica que «fastidiar al amigo» no es más que un efecto secundario que se sigue de su acción «poner la tetera a hervir».

La pregunta relevante aquí no es «¿cuál es, entonces, la intención del agente?», sino «¿qué está haciendo?». Esta cuestión persigue diferenciar entre lo que el agente pretende hacer directamente (su *intención*) y las *consecuencias previsibles* de esa acción. A pesar de que estas no han sido explícitamente buscadas, la distinción no se reduce a determinar si algo es voluntariamente querido o no, ya que, aunque la voluntariedad está ligada a la acción en sí misma, no define por completo la intención de la acción.

Es importante resaltar, como señala Anscombe, que el conocimiento intencional del agente es distinto del conocimiento de aquello que se hace sin intención o que es simplemente un efecto secundario de la acción intencional.⁵²⁴ Esa distinción es crucial⁵²⁵ para evitar un enfoque consecuencialista,⁵²⁶ como se examinará en el capítulo 4.

3. el pensamiento *de* algo [*thought of*], por ejemplo, «supón que Isabel está leyendo un libro», que es semejante a decir «el pensamiento de Isabel leyendo un libro». Aunque se trata de un evento mental, el contenido expresado en el informe no da cuenta de una experiencia. *Cfr.* «EM», 63.

⁵²² «AIDE», 214.

⁵²³ *I*, §27, 49.

⁵²⁴ *Cfr.* Schwenkler, *Anscombe's Intention: A Guide*, 99.

⁵²⁵ G. E. M. Anscombe, «Glanville Williams' The Sanctity of Life and the Criminal Law: A Review», en *GGI*, 247.

⁵²⁶ «WM», 58-59.

3.2.2.5. Voluntario e intencional (consecuencias intencionadas y previstas)

Definir la acción humana como *voluntaria* no es lo mismo que describirla como *intencional*. En el epígrafe anterior, los actos intencionales se han explicado como aquellos en los que el agente aduce razones para justificarlos, siendo su rasgo distintivo el orden interno que se pone de manifiesto con la pregunta «¿por qué?», más que su voluntariedad.

Anscombe recurre a la terminología escolástica para tratar de dar cuenta de las acciones. Siguiendo a Tomás de Aquino,⁵²⁷ diferencia entre los actos del hombre [*actus hominis*] y los actos humanos [*actus humanus*]. Los primeros, ya tratados en el epígrafe 3.2.1.3., son actos espontáneos, fisiológicos o naturales que el individuo realiza en virtud de su pertenencia a la especie humana. En cambio, los actos humanos representan un concepto más restringido. Incluyen todas las acciones voluntarias, entendidas como aquellas que están imperadas por la razón o bajo su mandato.⁵²⁸ En esta categoría se contemplan no solo las acciones deliberadas, sino también las omisiones y los actos impulsivos que implican un cierto grado de deliberación o voluntad.⁵²⁹

Anscombe sostiene que, aunque las acciones intencionales son voluntarias, no todas las acciones voluntarias son intencionales. Así, la *voluntariedad* tiene una extensión mayor que la *intencionalidad*, y esta distinción es «of crucial importance to Catholic moral psychology and to Anscombe's wider ethical project».⁵³⁰ Es en esta diferencia entre lo intencionado y lo meramente previsto donde se encuentra una clave fundamental para abordar cuestiones de responsabilidad imputable al agente.

Por lo pronto, basta con ofrecer plantear brevemente qué cuenta como acto voluntario, expuesto por Anscombe en I §49.⁵³¹

(a) *Movimientos voluntarios no intencionales*. Son movimientos físicos realizados de manera automática, en los que el agente no delibera acerca de lo que ha de hacerse aquí y ahora. Pese a tratarse

⁵²⁷ Aquino, *ST*, I-II, q. 6.

⁵²⁸ *Ibid.* I-II, q. 17, a. 1.

⁵²⁹ Cfr. Frey, «Revisiting Modern Moral...», 75.

⁵³⁰ Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook...*, 107.

⁵³¹ En la redacción de las siguientes líneas se ha seguido de cerca el artículo: Jean-Philippe Narboux, «Anscombe's Account of Voluntary Action in "Intention"», *Enrahonar. An international journal for theoretical reason*, vol. 64 (2020): 147, doi: 10.5565/rev/enrahonar.1285.

de actos del ser humano, rascarse distraídamente la barba, mover una mano o un pie son voluntarios en un sentido puramente fisiológico. Y por ello son distintos del movimiento peristáltico del intestino o un sobresalto repentino al quedarse dormido, ambas mociones involuntarias.

Asimismo, los movimientos consolidados como hábitos tampoco se consideran intencionales. Por ejemplo, al «atarse los cordones de los zapatos» o «jugar», la descripción más básica o física de lo que uno tiene que hacer («mover la mano así, doblar el cordón así, pasarlo por debajo del otro lazo») no es intencional, es decir, no es un cálculo y, en ese sentido, los movimientos son voluntarios, pero no intencionales.

Y, finalmente, aquellos movimientos físicos que se justifican apelando a una causa («tiré la taza al suelo porque vi una cara en la ventana») también son voluntarios, pero no intencionales.

(b) *Movimientos pasivos voluntarios, pero no intencionales*. Son movimientos que el agente experimenta como resultado de una fuerza externa, pero que pueden complicar cierta voluntariedad. En el ejemplo «Pedro me empujó y me deslicé por la pendiente»,⁵³² si el agente consiente en lo ocurrido y lo disfruta, puede considerarse un movimiento voluntario. En cambio, si protesta, el movimiento sería involuntario. Sin embargo, si el deslizamiento fue previamente acordado, mostrar rechazo o arrepentimiento posterior no bastaría para caracterizarlo como involuntario.

(c) *Acciones voluntarias no intencionales*. Son resultados concomitantes de una acción intencional, aunque no activamente perseguidos. Por ejemplo, cuando alguien bombea agua para cumplir con su trabajo, sin saber que está envenenada, y causa la muerte de los inquilinos de una casa. Aunque la acción de envenenar no fue intencional, el agente puede no estar exento de responsabilidad moral, como se discutirá más adelante.

(d) *Acciones voluntarias e intencionales*. La voluntariedad es una condición necesaria para la acción intencional, pero *lo intencional* es un concepto más restrictivo de la acción, como se ha descrito en este capítulo. El análisis anscombeano de la acción intencional se apoya, como se desarrollará seguidamente, sobre una explicación del conocimiento práctico en términos del razonamiento o silogismo práctico.

⁵³² I, §49, 89-90.

Es importante señalar que existe un sentido en el que puede hablarse de la acción intencional como involuntaria, y es cuando el agente lamenta *tener* que realizarla. Como Anscombe indica, «as when one regrets ‘having’ to do them. But ‘reluctant’ would be the more commonly used word».⁵³³ En este contexto, la involuntariedad no implica que la acción carezca de intencionalidad, sino que refleja la reticencia o el pesar del agente al llevarla a cabo. Es precisamente en este sentido, cuando alguien actúa a regañadientes, que puede hablarse de una forma limitada de involuntariedad.

3.2.2.6. Conclusiones de la acción intencional

Para Anscombe, una acción es intencional si el agente puede justificarla sin necesidad de observarla y puede aceptar una descripción de lo que hace y por qué lo hace. En el apartado 3.2.2.1. se rechazó la idea de que la intención sea una característica especial añadida a ciertos movimientos físicos. Este rechazo tenía un doble objetivo: primero, destacar que la causalidad no juega un papel en la intencionalidad; y, segundo, demostrar que la intencionalidad depende de la descripción bajo la cual se considera la acción.

Aunque no siempre es necesario actuar con una intención, la capacidad de expresar intenciones para el futuro y de describir la intención con que se actúa es fundamental para tener un concepto robusto de la acción intencional. Sin estas capacidades la distinción entre acciones voluntarias e involuntarias se vuelve confusa o inexistente.

Para Anscombe, el concepto *intencional* es una forma de describir ciertas acciones que pone de manifiesto la estructura teleológica de medios y fines. La noción da sentido a la acción y a las descripciones bajo las que es intencional, mostrando cómo los movimientos del agente están conectados de manera inteligible con sus fines. Este orden interno no es necesariamente lineal o causal y refleja, así, la complejidad del razonamiento humano.

Es importante diferenciar la descripción final, que proporciona la intención del agente al actuar, de las intenciones adicionales u objetivos que persigue el individuo. Mientras que la acción intencional describe la acción actual, las intenciones adicionales pueden encontrarse a cierta distancia

⁵³³ *Idem.*

de la acción que se realiza y estar conectadas de manera más difusa. Sin embargo, la acción nunca es un compuesto de elementos independientes, sino una unidad.

Además, puede ser difícil precisar bajo qué descripción una acción es intencional. Anscombe ofrece una serie de criterios que restringen las posibles respuestas: el conocimiento no observacional, las razones que el agente proporciona y las circunstancias particulares en las que se realiza la acción. Finalmente, también es importante distinguir entre las consecuencias intencionadas y las meramente previstas de la acción, ya que esta distinción tiene un impacto directo en la consideración de la responsabilidad del agente.

3.2.3. *El conocimiento de la acción*

En los epígrafes anteriores se ha señalado que el conocimiento del agente sobre sus acciones intencionales no proviene de la introspección, ni la intención es una representación mental que causa la acción. Aunque el agente puede deliberar sobre las distintas maneras de alcanzar sus objetivos, evaluar las consecuencias de sus actos y decidir cómo proceder, su acción intencional no es el resultado del pensamiento «tengo la intención de» seguido de ciertos movimientos corporales. Asimismo, este conocimiento no se obtiene mirando qué sucede en el mundo. No se trata de identificar hechos concretos y aislados que generan resultados específicos, sino de comprender la relación y subordinación entre medios y fines, dado que lo que realiza tiene carácter intencional.⁵³⁴

Anscombe utiliza la expresión *no observacional* para referirse al conocimiento de la propia acción intencional. Este conocimiento es en primera persona, inmediato y directo, y no depende de una experiencia ni de una inferencia. De hecho, si un agente muestra sorpresa o desconcierto al ser preguntado por una acción, está negando poseer ese tipo de conocimiento. Anscombe propone el siguiente caso:

Say I go over the window and open it. Someone who hears me moving calls me out: What are you doing making such a noise? I reply 'Opening the window'. I have called such a statement knowledge

⁵³⁴ Esto es, «is formally characterised as subject to our question 'Why?' whose application displays the A—D order which we discovered» (en *I*, §48, 88).

all along; and precisely because in such a case what I say is true —I do open the window: and that means that the window is getting opened by the movements of the body out of whose mouth those words come. But I don't say the words like this: 'Let me see, what is this body bringing about? Ah yes! the opening of the window' Or even like this 'Let me see, what are my movements bringing about? The opening of the window'.⁵³⁵

El fragmento anterior intenta aclarar este tipo de conocimiento. La autora argumenta que el agente sabe que su acción intencional es «abrir la ventana» sin necesidad de observar que está realizando determinados movimientos, ABC, que resultan en la apertura de la ventana. No obstante, dado que «abrir la ventana» consiste precisamente en hacer ABC, podría parecer que, en realidad, el conocimiento del agente se basa en la observación.

La dificultad radica en la coexistencia de dos perspectivas sobre la acción: la del sujeto que actúa, que es interior, inmediata y no observacional; y la perspectiva externa, que describe los movimientos realizados y los presenta como acciones intencionales, es decir, mostrando el orden de medios a fines. No obstante, si existen dos tipos de conocimiento —uno basado en la observación y otro propio del agente—, debería haber dos objetos de conocimiento distintos. Sin embargo, ambos tipos de conocimiento versan sobre lo mismo: la acción intencional.⁵³⁶ Esta dificultad epistemológica parece forzar la distinción entre los contenidos mentales del agente y lo que exteriormente sucede. En esta línea, se insertan las explicaciones que sostienen que lo que uno realmente conoce es la intención misma o los movimiento corporales asociados a ella, mientras que el resultado de la acción, previsto y querido en la intención, solo puede conocerse mediante la observación. Anscombe rechaza esta explicación⁵³⁷ y la considera absurda y sin sentido.⁵³⁸

A su juicio, dado que el agente sabe lo que hace sin necesidad de observación, la intención no puede separarse de la acción. Además, sugiere que hay una conexión entre la acción intencional del agente y lo que ocurre. Ahora bien, esa conexión no se basa en que los acontecimientos son causados por la acción del agente, sino que los acontecimientos *son* la acción misma. Es decir, no se puede

⁵³⁵ *Ibid.*, §28, 51.

⁵³⁶ *Ibid.*, §29, 51.

⁵³⁷ Para una discusión completa de estas posiciones, v. Schwenkler, *Anscombe's Intention: A Guide*, 95-106.

⁵³⁸ *I*, §29, 52.

distinguir entre la acción y los acontecimientos, y precisamente el conocimiento del agente radica en que sabe lo que ocurre, porque lo está haciendo. En otras palabras, su conocimiento de lo que sucede se basa en su conocimiento de lo que está haciendo. De este modo, como solución al problema epistemológico, Anscombe sostiene que «I *do* what *happens*»,⁵³⁹ indicando que no hay distinción entre el hacer y el suceder. Por lo pronto, conviene detenerse a considerar la propuesta de Anscombe, que es un tanto oscura y paradójica.

3.2.3.1. «I do what happens»

Anscombe escribe:

I wrote 'I am a fool' on the blackboard with my eyes shut. Now when I said what I wrote, ought I to have said: this is what I am writing, if my intention is getting executed; instead of simply: this is what I am writing?

Orders, however, can be disobeyed, and intentions fail to get executed. That intention for example would not have been executed if something had gone wrong with the chalk or the surface, so that the words did not appear.⁵⁴⁰

Como indica el fragmento anterior, hay multitud de situaciones en las que el agente no lleva a cabo su intención. Puede ser debido a varios factores:

— *Desconocimiento de las circunstancias*. Por ejemplo, Laura, cuyo marido fue declarado desaparecido en combate, difícilmente podría ser acusada de adulterio si se casa con Carlos veinte años después de una búsqueda infructuosa, aunque su marido siga vivo.

— *Incapacidad para ejecutar la acción*. Situaciones similares a no poder comprar mantequilla, porque se ha agotado en la tienda donde se tenía previsto adquirirla.

⁵³⁹ *Ibid.*, §29, 51.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, §45, 82.

— *Cambio de opinión en el momento de actuar*. Entre otros, cuando alguien decide actuar de forma distinta a lo inicialmente planeado.

— *Error en la ejecución*. Situaciones semejantes a cuando una persona afirma «estoy apretando la tecla A» mientras pulsa la tecla B.

Hasta aquí no parece haber gran complicación. Sin embargo, Anscombe sigue diciendo que

And my knowledge would have been the same if this had happened. If then my knowledge is independent of what actually happens, how can it be knowledge of what does happen? Someone might say that it was a funny sort of knowledge that was still knowledge even though what it was knowledge of was not the case! On the other hand Theophrastus' remark holds good: 'the mistake is in the performance, not in the judgment'.⁵⁴¹

Este texto ha suscitado mucha controversia entre los estudiosos de Anscombe,⁵⁴² porque parece sostener que el conocimiento del agente es, de algún modo, independiente de lo que hace. Sin embargo, si dicho conocimiento es independiente de lo que *de facto* sucede, ¿cómo puede ser conocimiento de lo que ocurre? Para arrojar luz a la situación, Anscombe propone los siguientes casos:⁵⁴³

(a) Un médico ordena a un paciente: «¡aprieta los dientes!», pero el paciente, en lugar de hacerlo, abre la boca, se quita la dentadura postiza y se la entrega al facultativo diciendo «apriétalos tú».

(b) Alguien dice «estoy rellenando la cisterna», pero, debido a un agujero en la tubería, en realidad no lo está haciendo.

(c) Una persona afirma: «me acostaré a medianoche», a lo que alguien responde: «no lo harás, porque nunca acatas tus propias decisiones».

El primer caso muestra una orden o mandato, mientras que en el segundo y el tercero se trata de dos expresiones de intención. En (b) se usa el presente del indicativo para la acción que se está

⁵⁴¹ *Ibid.*, §45, 82.

⁵⁴² Cfr. Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook...*, 172.

⁵⁴³ *I*, §31, 55.

ejecutando en ese momento, mientras que en *c*) se expresa una intención de futuro. Y en todos ellos hay cierta discrepancia entre lo expresado por el lenguaje (la elocución del mandato o de la intención) y lo que ocurre, de modo que no se está llevando a cabo lo que se dice. Por ejemplo, en *(a)* el paciente no puede apretar los dientes, porque son postizos. Ahora bien, aunque la respuesta airada del paciente contraviene la orden, no la *contradice*. La discrepancia se debe a un desconocimiento de los hechos por parte del médico: cree erróneamente que el paciente tiene dientes y que puede cumplir la orden. Dado que la orden está mal formulada, el individuo no está *desobedeciendo*: simplemente no le es posible cumplirla.⁵⁴⁴ Algo semejante ocurre en los casos *(b)* y *(c)*: el agujero de la tubería o la falta de constancia se oponen a la intención expresada por el agente, sin contradecirla lógicamente.⁵⁴⁵

De lo anterior se desprende que las órdenes y de las expresiones de intención dependen del contexto, es decir, necesitan que este sea de una determinada manera para poder cumplir con lo ordenado (que el paciente tenga dientes para poder apretarlos) o para realizar lo intencionado (que no haya agujeros en la tubería para quien afirma estar llenando una cisterna).⁵⁴⁶ La simple constatación de los hechos («no estás llenando la cisterna, porque hay un agujero en la tubería») no contradice la expresión de intención, al igual que la afirmación «mis dientes son falsos» no contradecía la orden «¡aprieta los dientes!». Ahora bien, si tras descubrir la fuga, el agente sigue bombeando agua para llenar la cisterna, sus palabras sobre lo que hace resultan oscuras. Para dotar de sentido a su actuación, el agente debe proporcionar más información, como por ejemplo: «ahora vienen a reparar el agujero y bombeo agua para tenerlo localizado». Esto se relaciona con lo que ya se dijo en 3.2.2.4. acerca de la estructura teleológica de la acción intencional: debe ser posible entender cómo lo que dice el agente y lo que hace están conectados.

Por otro lado, la discrepancia también puede surgir en casos en los que se da una orden contradictoria, como «¡no aprietes los dientes!». En relación con la acción intencional, esta puede

⁵⁴⁴ La filósofa no examina los casos en los que hay desobediencia, ignorancia del mandato o, simplemente, despreocupación porque, más que de un error, son fruto de una decisión del individuo.

⁵⁴⁵ En pro de la comparación, Anscombe recoge únicamente las expresiones de intención en el presente del indicativo, que sitúan la acción en el momento del habla o en un futuro próximo.

⁵⁴⁶ Una dificultad sobresale: mientras que en las órdenes hay una distinción clara entre quien manda y quien debe obedecer, en las expresiones de intención esa distinción se oscurece, puesto que es el mismo individuo quien dice lo que quiere hacer y quien lleva a cabo esa intención del fin. En este caso, tanto si la discrepancia surge de la intención u orden expresada, como si se halla en la ejecución, es el mismo sujeto quien está en el error. No obstante, la comparación es útil, porque ilumina algunas cuestiones.

ser falsificada o invalidada por la acción de otro. Por ejemplo, si alguien dice «no llenarás la cisterna, porque te lo impediré» y, a continuación, destroza la tubería;⁵⁴⁷ o, en el caso (c), «no te irás a dormir, porque te lo impediré haciendo todo el ruido posible». De este modo, Anscombe identifica dos modos en los que la afirmación «Estoy haciendo X» puede ser falsa:

1. Si el contexto no es el adecuado para que eso pueda ocurrir.
2. Si alguien detiene lo que está ocurriendo.

Se puede considerar una tercera posibilidad: la ejecución errónea. Esto ocurre, por ejemplo, cuando el médico dice «aprieta los dientes» y el paciente, en lugar de hacerlo, se muerde la lengua. Otro caso común sería si un profesor de autoescuela dice «¡Gira a la derecha!» y el alumno gira a la izquierda, no con intención de desobedecer o causar problemas. En este caso, aunque el contexto era adecuado y la orden no era contradictoria, la discrepancia surge debido a que la acción realizada no corresponde con lo ordenado. Aunque pueda parecer paradójico, es habitual que algunas personas tengan cierta dificultad para distinguir ambos sentidos y es fácil imaginarse un incidente así.

Esto también se aplica a las acciones intencionales. Por ejemplo, si alguien dice «apretaré la tecla A» e inmediatamente pulsa la tecla B. En este caso, el conocimiento acerca de lo que es el caso («esta es la tecla A») y de lo que resultará de la acción («si bajo el dedo, pulsaré la tecla A») es correcto. No obstante, «[w]hat you did was a mistake, because it was not in accordance with what you said».⁵⁴⁸ Es decir, el agente no está describiendo mal su acción, sino que aquella no concuerda con lo que dice estar haciendo. Es importante no confundir este tipo de error con la experiencia, también común, de no obtener los resultados esperados. Por ejemplo, cuando alguien busca placer en una acción pero termina sintiéndose hastiado.

El punto clave aquí es que, dado que es el conocimiento no observacional del agente el que proporciona la descripción bajo la cual su acción es intencional, cualquier discrepancia entre lo que el agente cree estar haciendo y lo que realmente ocurre no implica un error en su juicio sobre el contexto de la acción, sino en la *ejecución* de la acción misma. Aunque resulta inusual «for a man's

⁵⁴⁷ Según Schwenkler, Anscombe parece estar refiriéndose a la distinción aristotélica entre *contrario* y *contradictorio* (en Schwenkler, *Anscombe's Intention: A Guide*, 109-112).

⁵⁴⁸ *I*, §32, 57.

performance in its more immediate descriptions not to be what he supposes»,⁵⁴⁹ es necesario examinar esta cuestión con más detenimiento.⁵⁵⁰

3.2.3.2. Juicio y ejecución

El problema que se está tratando de resolver es epistemológico: ¿qué tipo de conocimiento tiene el agente acerca de su acción? Como ya se ha señalado, lo que una persona afirma estar haciendo puede verse desmentido por el contexto, por la intervención de un tercero o por un error en la ejecución. Anscombe introduce aquí la noción de *conocimiento práctico*,⁵⁵¹ que se distingue del conocimiento que simplemente observa lo que ocurre y describe los hechos.

Para ilustrar esta idea, Anscombe propone el ejemplo de un señor que acude al supermercado con una lista de la compra y un detective que anota todos los artículos que el hombre adquiere. En este caso la lista de la compra elaborada por el hombre es una expresión de intención, aunque podría considerarse una orden si, por ejemplo, hubiera sido redactada por su mujer.

Ahora bien, pueden surgir discrepancias entre la lista y la realidad por diversos motivos:

1. Falta de existencias: los productos no están disponibles. Por ejemplo, se han terminado las cebollas y, por lo tanto, no las ha comprado.
2. Inadecuación del lugar: el supermercado no es la tienda apropiada para adquirir ciertos productos, como herraduras de caballo.
3. Cambio de opinión: el hombre decide reemplazar un producto por otro («en vez de melocotones compraré ciruelas»).
4. Error en la ejecución: interpreta mal la lista y compra algo distinto. Por ejemplo, margarina en lugar de mantequilla.

Estas posibilidades explicarían las posibles discrepancias entre la lista, como expresión de intención, y lo que realmente ocurre.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, §48, 87.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, §32, 56.

⁵⁵¹ De hecho, esa es precisamente la conclusión a la que persigue llegar.

Kieran Setiya, comentando un ejemplo anterior, señala la tensión que se genera entre el conocimiento del agente (que, según Anscombe, es inmediato y no depende de la observación) y la posibilidad de errar en la ejecución:

When I think I am pressing button A, because that is what I intend, but I am pressing button B, I mistakenly believe that I am pressing button A, and I make a mistake in pressing button B. I make mistakes of judgement *and* performance.⁵⁵²

Al aplicar la interpretación de Setiya al caso del comprador, se podría argumentar que el hombre compró margarina porque juzgó equivocadamente que el paquete correspondía a mantequilla. Sin embargo, esta no parece ser la postura de Anscombe cuando afirma:

[I]f the list and the things that the man actually buys do not agree, and if this and this alone constitutes a *mistake*, then the mistake is not in the list but in the man's performance [...]; whereas if the detective's record and what the man actually buys do not agree, then the mistake is in the record.⁵⁵³

La filósofa subraya que no se trata de un error de juicio (como pensar «creo que es mantequilla»), sino de un error exclusivamente de ejecución. Esta distinción, aunque sutil, es crucial, ya que Anscombe busca categorizarlo como algo distinto. En contraste, Setiya, en su interpretación, diluye esta insistencia al plantear que el error es una combinación de juicio que se apoya en la experiencia y una equivocación en la ejecución. Para él, los hechos son prioritarios, ya que son los que evidencian la falsedad de la afirmación «compro mantequilla». Esta explicación se aleja totalmente de la de Anscombe, quien insiste que el agente tiene conocimiento no mediado de lo que hace, independientemente de cómo se interpreten los hechos externos.

⁵⁵² Kieran Setiya, *Practical Knowledge: Selected Essays* (Oxford University Press, 2016), 15.

⁵⁵³ *I*, §32, 56.

En la interpretación de Setiya, la única manera de verificar la afirmación de un agente es observando el mundo y juzgando acerca de él. Sin embargo, este enfoque presenta un problema significativo: permitiría argüir el desconocimiento de los hechos para excusarse de las consecuencias de las propias elecciones. En otras palabras, dado que la prioridad radica en la observación, sería posible reformular *a posteriori* la propia acción diciendo algo como «lo que en realidad pretendía con X era Y, y no Z, que fue lo que finalmente ocurrió». Esta posibilidad ya había sido criticada por Anscombe con anterioridad.⁵⁵⁴

En cambio, para la filósofa la creencia es exactamente la que debe ser. Si la creencia no es falsa, entonces el conocimiento que tiene el agente no yerra en los condicionales de su razonamiento, es decir, no está equivocado con respecto a lo que es el caso y lo que se seguirá de su acto, cosa que sí ocurriría si fuese a buscar mantequilla al mar o la pidiese al jardinero. El fallo está, como sugiere Anscombe, únicamente en la ejecución⁵⁵⁵ y, por eso, el conocimiento del agente es el mismo que si hubiese comprado correctamente,⁵⁵⁶ que es independiente de lo que ocurre.

De esta forma, nuevamente se llega a un callejón sin salida entre el conocimiento contemplativo u observacional por un lado y, del otro, el del agente. Sin embargo, es en este punto donde Anscombe se plantea: «Can it be that there is something that modern philosophy has blankly misunderstood: namely what ancient and medieval philosophers meant by *practical knowledge*?».⁵⁵⁷

La clave reside en el conocimiento que el agente tiene de su acción intencional. Según Anscombe, mientras que el detective observa y detecta la discrepancia entre lo que se pretende y lo que ocurre, el conocimiento del agente es, en cierta medida, independiente de los hechos externos. Este desacuerdo, que hace que la descripción de su intención resulte falsa, es precisamente lo que se debe explicar. Para ello, Anscombe recurre a la noción de razonamiento práctico.

Anscombe sostiene que el conocimiento que el agente tiene de su acción intencional —y, por tanto, práctico—, no depende del resultado final. Es decir, la descripción de lo que el agente está

⁵⁵⁴ Escribe: «[y]ou must estimate the badness in the light of the consequence *you* expect; and so it will follow that you can exculpate yourself from the *actual* consequences of the most disgraceful [*sic*] actions, so long as you can make out a case for not having foreseen them» (en «MMP», 35). De todos modos, esta no es la interpretación de Setiya.

⁵⁵⁵ *I*, §32, 57.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, §45, 82.

⁵⁵⁷ *Idem.*

haciendo permanece igual, tanto si acierta al comprar mantequilla como si, por error, adquiere margarina. Sin embargo, para comprender plenamente este tipo de conocimiento, es imprescindible entender el razonamiento práctico que lo sustenta.

3.2.3.3. Silogismo práctico⁵⁵⁸

El silogismo es, en esencia, un razonamiento que lleva a una conclusión cuya verdad se desprende de las premisas.⁵⁵⁹ Aristóteles distingue entre dos tipos de razonamiento: el teórico, que trata sobre lo que es necesario, y el práctico, que aborda lo que puede suceder de distintas maneras.⁵⁶⁰ En el razonamiento teórico, la conclusión constituye una prueba de las premisas, ya que está implícita en ellas. Por esta razón, a menudo se lo denomina silogismo demostrativo. En el razonamiento práctico, sin embargo, aunque las premisas implican en cierto sentido la conclusión, no son una condición suficiente para deducirla de manera necesaria. Aristóteles lo emplea tanto para dar cuenta del movimiento animal como de la acción humana.⁵⁶¹ Y es que el silogismo práctico lo es en un doble sentido. Por un lado, porque versa sobre la acción, y por otro, porque su conclusión no es una simple afirmación, sino una acción que el agente realiza o considera que debe hacer.⁵⁶²

3.2.3.3.1. LA INFERENCIA PRÁCTICA

Anscombe aborda dos dificultades principales en su análisis del silogismo práctico. La primera consiste en aclarar los mecanismos inferenciales por los cuales la conclusión —una acción, en el caso del silogismo práctico—, se deriva de las premisas. Para la filósofa, el propio Aristóteles resulta confuso en este punto⁵⁶³ y contribuye a fomentar la idea de que el silogismo práctico es una especie

⁵⁵⁸ En la redacción de este epígrafe se ha seguido el razonamiento que Anscombe presenta en *I*, §33-§43.

⁵⁵⁹ Alejandro G. Vigo, *Aristóteles. Una introducción* (Editorial del Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007), 36.

⁵⁶⁰ Aristóteles, *EN* III, 3, 1112b8-9.

⁵⁶¹ *Cfr. I*, §33 y Vigo, *Aristóteles. Una introducción*, 185.

⁵⁶² *Cfr.* Jay R. Wallace, «Practical Reason», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. por Edward N. Zalta (2020). Acceso el 4 de julio de 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/practical-reason/>.

⁵⁶³ *I*, §33. Se está refiriendo, por ejemplo, al siguiente pasaje en el que el Estagirita, después de describir la forma del silogismo práctico añade: «cuando de las dos [premisas] resulta una sola [conclusión], el alma necesariamente afirma por un lado la conclusión, y por otro actúa inmediatamente en el orden práctico» (en Aristóteles, *EN* VIII, 3, 1147a25-30).

de deducción que no puede implicar contradicción. Parece entonces que la única diferencia estriba en que, mientras el teórico tiene que ver con creencias, con verdades, el práctico se centra exclusivamente en algo que el agente quiere realizar. Aunque ambos comparten ciertas similitudes, Anscombe subraya que no son idénticos y destaca las diferencias entre ellos en su propuesta.

En estrecha relación con esta cuestión, la segunda dificultad pasa por mostrar por qué el silogismo práctico no es únicamente ético, como proponen algunos pensadores contemporáneos. Precisamente, la crítica que Anscombe dirige en «MMP» a la noción de un sentido especial del *deber* [*ought*], puede leerse a la luz de esta cuestión. Sin esa compulsión lógica que caracteriza al silogismo demostrativo, parece difícil considerar al silogismo práctico como un razonamiento propiamente dicho, lo que lleva a que las proposiciones morales lo incluyan inevitablemente.⁵⁶⁴

En el silogismo demostrativo, las premisas conducen necesariamente a la conclusión, ya que las condiciones que la causan —es decir, la posibilidad de que el término menor sea predicado del mayor— aparecen en las premisas. La relación entre el término menor y el mayor se establece a través del término medio, lo que explica la conclusión. Sin embargo, Anscombe argumenta que la estructura del silogismo teórico no puede emplearse para explicar el razonamiento práctico, como muestra adaptando el siguiente ejemplo aristotélico:⁵⁶⁵

Los alimentos secos son buenos para las personas.

Este es un alimento seco.

Soy una persona,

Luego, este alimento es bueno para mí o me conviene.

El problema de este silogismo es que de él no se sigue necesariamente una acción, que es la nota característica del razonamiento práctico. Algo semejante sucede en otro ejemplo invocado por Anscombe:

⁵⁶⁴ Anscombe lo examina en el artículo «PI», al hilo de una propuesta de Von Wright (en «PI», 113-120).

⁵⁶⁵ Aristóteles, *EN* VIII, 3, 1147a4-7.

I can decide on general grounds about colouring and so on, that a certain dress in a shop window would suit me very well, without its following that I can be accused of some kind of inconsistency with what I have decided if I do not thereupon go in and buy it; even if there are no impediments, such as shortage of cash, at all.⁵⁶⁶

En esta ocasión, la persona que calcula o delibera no acaba actuando como ha decidido y no puede decirse que haya deliberado mal o que algo (falta de dinero, circunstancias inevitables, etc.) haya impedido la consecución de lo querido. La única manera de *forzar* dicha conclusión sería alterando ligeramente la premisa universal. Esto puede hacerse de dos maneras. En primer lugar, escribiendo la primera premisa en forma imperativa.⁵⁶⁷ Por ejemplo, para alguien que tiene que coger el coche:

Haz todo lo posible para no tener un accidente automovilístico.

Tal y tal es propicio para no tener un accidente.

Por lo tanto, haz tal y tal.

En este caso, aunque la conclusión sí empuja a la acción, se genera una nueva dificultad. El problema está en la premisa mayor, que raya la locura, puesto que hay muchas cosas factibles que evitan los accidentes automovilísticos: atropellar a un ciclista que viene en dirección contraria, atravesar un jardín privado, infringir las normas de circulación, etc. Lo mismo sucede con el ejemplo de los alimentos secos: aunque sean buenos para las personas, uno no puede vivir únicamente de ellos o comerlos a todas horas.

La segunda alternativa consiste en plantear la primera premisa en negativo, es decir, prohibiendo llevar a cabo ciertas acciones:

No hagas nada que pueda causar un accidente.

Tal y tal pueden causar un accidente

Ergo no hagas tal y tal.

⁵⁶⁶ *I*, §33, 59.

⁵⁶⁷ Anscombe examina esta cuestión en el artículo «PI», 121-122.

La conclusión, en este caso, no es propiamente una acción, sino una indicación de lo que no debe hacerse. Por lo tanto, sigue sin cumplirse el objetivo aristotélico de formular un razonamiento que conduzca a la acción, algo que sí se logra cuando la premisa mayor adopta una forma imperativa.

Algo similar ocurre con el razonamiento ordinario, como Anscombe señala con el siguiente ejemplo: «[e]veryone with money ought to give a beggar who asks him; this man is a beggar; I have money; so I ought to give this man some».⁵⁶⁸ Aunque parece que la conclusión conduce necesariamente a la acción, en realidad se detiene en la reflexión sobre lo que debería hacerse.

A partir de esto, Anscombe distingue entre dos tipos de silogismos prácticos: el silogismo práctico ocioso [*idle practical syllogism*], que incluye razonamientos acerca de lo que debería hacerse sin que ello implique su realización, como en el ejemplo mencionado; y el silogismo propiamente práctico [*proper practical syllogism*], que concluye efectivamente en una acción.

Para Anscombe, no existe una *forma* especial de razonamiento práctico distinta de la del razonamiento teórico; las consideraciones y las relaciones lógicas son las mismas en ambos casos. No obstante, la diferencia fundamental entre ellos se cifra «in the service to which these considerations are put»,⁵⁶⁹ es decir, en la finalidad que persiguen. En el caso del razonamiento práctico, su propósito es la acción misma, y no un pensamiento o discurso acerca de ella. De este modo, «to set out the form of practical reasoning is to set out a form of deliberation».⁵⁷⁰ Aunque el razonamiento práctico implica cierto cálculo acerca de lo que hay que hacer, que este se dé no es condición suficiente para considerar un razonamiento como práctico, como se mostraba en el caso del mendigo.

Es importante subrayar que explicitar la forma del silogismo práctico no implica describir un proceso mental que ocurre en la mente del agente, ni verbalizar una conclusión o una proposición. Tampoco supone establecer un orden temporal o una suerte de necesidad lógica que conecte las premisas con la conclusión. De hecho, la idea de un vínculo compulsivo obedece a la problemática

⁵⁶⁸ *I*, §33, 58.

⁵⁶⁹ «PI», 132.

⁵⁷⁰ G. E. M. Anscombe, «Thought and Action in Aristotle: What is “Practical Truth”?», en *CP1*, 72.

asimilación del ámbito lógico con el psicológico.⁵⁷¹ Para Anscombe, este intento «is pursuit of a Will-o'-the-wisp»,⁵⁷² como también hacía notar críticamente en «Modern Moral Philosophy».⁵⁷³

La forma lógica, para Anscombe, señala la conexión verdadera entre las premisas y la conclusión, al margen de las creencias, deseos y estados psíquicos del individuo. Por ello excluye lo psicológico del carácter formal tanto del razonamiento teórico como del práctico. La filósofa insiste en que:

the transmission of intention and transmission of belief should be put side by side; there is no such thing as the transmission's being 'logical' in the sense that the 'necessity' of the truth-connexion has an analogue in a 'logical compulsion' to be in one psychological state once has got into another. And therefore that there never was a problem of how the action or decision could be 'logically compelled'.⁵⁷⁴

Dado que hay múltiples maneras de llevar a cabo una intención, son excepcionales los casos en los que únicamente hay una manera de conseguir algo. Anscombe los introduce bajo la forma: «Unless I do, I will not attain E». ⁵⁷⁵ En razonamientos de este tipo parece haber cierta compulsión lógica, ya que el fin no puede lograrse de otro modo que no sea mediante la acción mencionada. Sin embargo, estos casos son excepcionales, y Anscombe subraya su rechazo a la idea de un proceso lógico que lleve, paso a paso, de las premisas a la conclusión. De hecho, critica la noción de un encadenamiento lógico: «[m]aking the step *in logic*, making a *movement* in a different, *pure*, medium of logic itself». ⁵⁷⁶

Por otro lado, Broadie señala:

⁵⁷¹ En esta cuestión, Rachel Wiseman coincide con Broadie (cfr. Alexander Broadie, «The Practical Syllogism», *Analysis* 29, n.º 1 [1968]: 27, doi:10.1093/analys/29.1.26; Wiseman, *Routledge Philosophy Guidebook...*, 140.)

⁵⁷² «PI», 132.

⁵⁷³ Dice la filósofa acerca del *debe* moral: «[t]his word "ought", having become a word of mesmeric force, could not, in the character of having that force, be inferred from anything whatever. It may be objected that it could be inferred from other "morally ought" sentences: but that cannot be true. [...] A real predicate is required; not just a word containing no intelligible thought: a word retaining the suggestion of force, and apt to have a strong psychological effect, but which no longer signifies a real concept at all» (en «MMP», 32).

⁵⁷⁴ «PI», 130.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, 113.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, 132.

[J]ust as we cannot claim fully to understand a judgment which stands as the conclusion of a theoretical syllogism if we do not know the premisses which express the cause of the conclusion, so also we cannot claim fully to understand an action if we do not know the premisses which express its cause. That is, we do not understand an action if we do not know why it was performed —what the agent's motives were, the way he saw his situation, etc.⁵⁷⁷

Desde esta perspectiva, las premisas de un razonamiento no son temporalmente anteriores a la acción, sino contemporáneas a ella y constituyen su estructura racional. Así, no hay un encadenamiento lógico entre el antecedente y la conclusión.

Y Torralba añade:

[A] piece of practical reasoning can be rendered either in the indicative, the optative or the imperative form. What makes a piece of reasoning practical is not its formulation in the imperative, but the desire of the end by the agent.⁵⁷⁸

En este sentido, lo que define al razonamiento práctico es el deseo del agente de alcanzar un determinado fin.

3.2.3.3.2. DESEO Y CREENCIA

Anscombe señala que la nota fundamental del silogismo práctico es intento de conseguir [*trying to get*],⁵⁷⁹ lo que implica un movimiento hacia aquello que se desea, acompañado de la creencia de que dicho objetivo es alcanzable. Como la filósofa explica, «the thing wanted is at a distance from

⁵⁷⁷ Broadie, «The Practical Syllogism», 27.

⁵⁷⁸ José M. Torralba, «On Morally Neutral Actions, and the Relevance of Practical Truth for Action Theory», en *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*, ed. por Luke Gormally, David Albert Jones y Roger Teichmann (Imprint Academic, 2016), 62.

⁵⁷⁹ Cfr. Jennifer A. Frey, «How to Be an Ethical Naturalist», en *Philippa Foot on Goodness and Virtue*, ed. por John Hacker-Wright (Springer Verlag, 2018), 74-75.

the immediate action, and the immediate action is calculated as a way of getting or doing or securing the thing wanted»⁵⁸⁰. En otras palabras, la acción se concibe como un medio para obtener lo deseado.

Anscombe hace propio el esquema aristotélico de la acción,⁵⁸¹ que se fundamenta en la concurrencia de dos factores. Como Alejandro Vigo explica,

corresponden a estados disposicionales diferentes: por un lado, el factor desiderativo, que es responsable de la posición de fines a cuya consecución apunta el movimiento o la acción resultante; por otro lado, el factor cognitivo, cuya función de averiguación y constatación se conecta con la determinación de los medios que permiten la obtención del fin.⁵⁸²

Anscombe sigue esta interpretación del silogismo práctico como la confluencia entre el deseo de alcanzar un fin y la creencia de que este puede lograrse mediante los medios deliberados. Con el propósito de ofrecer la estructura formal para este tipo de razonamiento práctico, la filósofa propone el siguiente caso:

Quiero una vaca de Jersey

Hay buenas vacas de Jersey en el mercado de Hereford.

Ergo iré allí.

En la premisa mayor, Anscombe identifica algo deseado [*wanted*] que, de acuerdo con la estructura del silogismo, debería provocar una acción. No obstante, el hecho de afirmar un deseo no garantiza que el agente actúe en esa dirección. Además, los deseos pueden ser imprecisos o generales, como el deseo de riquezas, honores, felicidad, metas que no pueden alcanzarse mediante un único acto. Más aún, no todo lo que se desea se intenta obtener.⁵⁸³ Por ello, el caso anterior resulta engañoso, ya que parece representar un razonamiento práctico sin serlo.

⁵⁸⁰ *I*, §41, 79.

⁵⁸¹ Alejandro G. Vigo, «La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una concepción restrictiva», *Dianoia: anuario de filosofía* 55 n.º 65 (2010): 17, doi: 10.21898/dia.v55i65.203.

⁵⁸² Vigo, *Aristóteles. Una introducción*, 185.

⁵⁸³ «MMP», 31.

Como Anscombe señala, el rol del deseo en este contexto no es equivalente al que desempeña la premisa de un silogismo demostrativo. Al mismo tiempo, no hay que olvidar que el silogismo que Aristóteles presenta en el *De anima*⁵⁸⁴ describe la producción de movimiento local, pero no establece algo deseado como punto de partida.⁵⁸⁵ Para esclarecer estas cuestiones, la filósofa examina el siguiente ejemplo aristotélico:

Los alimentos secos son buenos para las personas.

Este es un alimento seco.

Soy una persona.

Luego, este alimento es bueno para mí o me conviene.

A diferencia de lo que ocurría en el caso de la vaca de Jersey, en esta ocasión se describe lo querido como algo *bueno* o *conveniente*. Así, mientras que en primer caso sería pertinente preguntar al agente por qué o para qué quiere una vaca de Hereford, en el segundo caso no tiene sentido cuestionar a alguien sobre los motivos para querer comer alimentos buenos. Según Anscombe, la primera premisa del razonamiento práctico debe especificar el deseo del fin, pero no limitándose a constatar qué se quiere, sino explicando las razones por las que aquello es apetecido.⁵⁸⁶ En otras palabras, debe proporcionar la *descripción bajo la cual* aquel fin es aprehendido por el agente.⁵⁸⁷

La filósofa acude nuevamente al Estagirita y señala que los términos que este emplea para introducir el silogismo son:⁵⁸⁸ *conviene* [*suits*], *debe* [*should*], *placentero* [*pleasant*].⁵⁸⁹ La peculiaridad de estas descripciones es que proporcionan las razones por las que algo es deseado, es decir, las razones

⁵⁸⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. y trad. de Tomás Calvo Martínez, 1.ª ed., 4.ª reimpr. (Editorial Gredos, 1999), III, 9, 433a6.

⁵⁸⁵ Cfr. Vigo, *Aristóteles. Una introducción*, 111.

⁵⁸⁶ «[A]ll that is required for our concept of ‘wanting’ is that a man should see what he wants under the aspect of some good» (en *I*, §39, 75).

⁵⁸⁷ En clara alusión al pasaje wittgensteiniano al que se ha referido con anterioridad (*I*, §10, 16.) y que reza «[w]e should distinguish between the object of fear and the cause of fear» (en Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §476), la filósofa explica que «an object is not what is aimed at is; the description under which it is aimed at is that under which it is called the object» (en *I*, §35 66).

⁵⁸⁸ *Ibid.*, §33, 62 y §37, 71.

⁵⁸⁹ Cfr. Vigo, *Aristóteles. Una introducción*, 185-186.

que el agente tiene para actuar de ese modo.⁵⁹⁰ Y es que «the reasoning leading up to an action would enable us to infer what the man so reasoning wanted».⁵⁹¹

Una vez alcanzada la caracterización de deseabilidad [*desirability-characterisation*], que muestra «what good it is to do the thing»,⁵⁹² deja de tener sentido insistir en los motivos del agente para tratar de conseguir aquello. Sin embargo, esto no significa que no pueda cuestionarse dicha caracterización. El punto fundamental aquí es que lo que se persigue en la acción es aprehendido «under the aspect of some good».⁵⁹³ Esta apariencia de bien es lo que da sentido a la acción. Este conocimiento no es accesorio, sino constitutivo de la acción, ya que proporciona la descripción bajo la que el agente entiende lo que hace. Además, lo que hace que el silogismo práctico termine en una acción es, precisamente, que sus premisas muestran la bondad (o utilidad) de la acción para alcanzar lo deseado.⁵⁹⁴

Es fundamental destacar que, para desear algo, uno debe percibirlo como algo bueno. Anscombe subraya que «[g]oodness is ascribed to wanting in virtue of the goodness (not the actualisation) of what is wanted»⁵⁹⁵. Esto no significa que aquello deseado deba ser objetivamente bueno, ni que la bondad sea una propiedad inherente al objeto deseado. Más bien, se refiere a cómo aquello es percibido por el agente.⁵⁹⁶ Esta referencia a la bondad del deseo es lo que ha hecho plantear la posibilidad de que el silogismo práctico sea estrictamente ético, postura que Anscombe rechaza.⁵⁹⁷

Aunque el deseo de lo bueno es el fin que se persigue en los actos, el individuo desea algo que se le *aparece* como bueno. Como Anscombe señala, apropiándose de la máxima escolástica, *bonum est multiplex*:⁵⁹⁸ lo bueno puede ser útil, placentero o agradable. En otras palabras, algo es considerado

⁵⁹⁰ El objetivo principal del epígrafe es mostrar la producción de las acciones, con independencia de su valoración moral. Esta cuestión se examinará en la última parte del presente capítulo y en el siguiente.

⁵⁹¹ *I*, §35, 66.

⁵⁹² «PI», 132.

⁵⁹³ *I*, §39, 75.

⁵⁹⁴ «[S]ome kind of action or movement which (the agent at least supposes) is of use towards something, and the idea of that thing» (*ibid.*, §36, 70).

⁵⁹⁵ *Ibid.*, §40, 76.

⁵⁹⁶ Schwenkler compara el epígrafe 40 de *Intention* o con unas afirmaciones de Wittgenstein. La conclusión a la que llega es que «[t]he force of (D) is to characterize the manner in which an object is represented insofar as it is desired, and not a special property that one who desires an object must represent it as having» (en Schwenkler, *Anscombe's Intention: A Guide*, 144-145).

⁵⁹⁷ *I*, §41, 78-19.

⁵⁹⁸ «La voluntad no puede tender hacia algo a no ser bajo la razón de bien. Pero porque el bien es múltiple, por eso mismo no está determinada necesariamente a uno en concreto» (Aquino, *ST*, I, q. 82, a. 2, ad. 1).

bueno (o aparentemente bueno) si puede ser deseado y perseguido.⁵⁹⁹ En esta línea, Frey explica que «[t]his renders the concept of a reason for action intelligible, because something is practical reason if it speaks in favor of pursuing an action, if it serves the realization of some good, or is desirable».⁶⁰⁰

La apariencia de bondad que confiere el deseo es lo que guía el razonamiento práctico. No se trata de demostrar que las premisas son verdaderamente buenas (esto será una cuestión propia de la ética, por ejemplo), sino de mostrar la bondad de la conclusión con respecto a ese deseo. La primera premisa, por tanto, establece el propósito que da respuesta al *¿por qué?*. Es decir, define el objetivo por el que se escoge la acción. De este modo, el silogismo práctico se entiende como un razonamiento orientado hacia un fin deseado como bueno, en el que la acción que se escoge es percibida como *buen*a para alcanzar ese deseo. En definitiva, el razonamiento práctico trata de justificar la acción en relación a aquello que se desea, donde la acción es vista como algo que puede satisfacer ese deseo.

3.2.3.3.3. ORDEN FORMAL

Al inicio del epígrafe anterior se señaló que la filósofa describe la acción como el producto de la concurrencia de dos factores: el desiderativo y el cognoscitivo. El silogismo práctico proporciona un modelo formal de la acción con la siguiente estructura:

1. Premisa mayor: Contiene el deseo del agente, aquello que le parece agradable, divertido, conveniente, o valioso.
2. Premisa menor: Identifica los medios posibles para alcanzar ese fin, es decir, se refiere a lo que es posible hacer, al cómo y, por ende, incluye la consideración de las circunstancias.
3. Conclusión: Es la acción intencional que el agente lleva a cabo, entendida como algo que este conoce y realiza deliberadamente. tal y como la conoce el agente.

⁵⁹⁹ Tanto en «MMP» como en *I*, Anscombe denuncia el estado de confusión en el que se halla la *filosofía moral moderna* con respecto al deseo y a lo bueno. En general, todos los filósofos morales modernos coinciden en su tratamiento del placer como objeto genérico de todo querer, idea que la filósofa rechaza: no se trata tanto de buscar el placer, sino de que algo *placentero* es una posible respuesta a la pregunta «¿por qué?» formulada acerca de una acción o de un movimiento. A esta confusión contribuye epistemología lockeana y humeana que identifican el placer con una suerte de impresión interna.

⁶⁰⁰ Frey, «How to Be an Ethical...», 77.

De este modo, el agente tiene razones para actuar y elige hacer aquello que cree que le permitirá alcanzar el objetivo deseado. Por ejemplo,

Es conveniente terminar la tesis.

Dedicar tiempo al estudio y escribir es el modo de terminar la tesis.

Por tanto, estudio y escribo.

La conclusión es la acción entendida y realizada por el agente, y es intencional porque tiende al fin especificado en la premisa mayor. Por ello, Anscombe afirma:

The interest of the account is that it describes an order which is there whenever actions are done with intentions; the same order I arrived at in discussing what ‘the intentional action’ was, when the man was pumping water. I did not realise that identity until I had reached my results.⁶⁰¹

Lo que el agente conoce —es decir, la descripción bajo la que su acción es intencional— es la conclusión del silogismo práctico. Sin embargo, hay cierto artificio en la presentación de este razonamiento, ya que no refleja un proceso mental interno del agente ni explicita sus mecanismos psicológicos. Además, la conclusión no es necesariamente verbalizada ni está presente de forma explícita en la mente del agente como un pensamiento previo a la acción (por ejemplo, «voy a hacer esto»). En lugar de ello, el agente actúa directamente.

Anscombe señala que «it would be very rare for a person to go through all the steps of a piece of practical reasoning as set out in conformity with Aristotle’s models».⁶⁰² De hecho, el objetivo de la filósofa al proponer el silogismo práctico no es representar una cadena o proceso mental actual que se desarrolla en la mente del agente,⁶⁰³ sino describir el orden formal que subyace a las acciones que

⁶⁰¹ *I*, §42, 80.

⁶⁰² *Ibid.*, §42, 79.

⁶⁰³ Como Mothersill subraya, «the “order” mentioned [...] is an order of reasoning, not an order of events, e.g., not the “chain of causes” [...] and not the temporal sequence of some set of mental events» (en Mary Mothersill, «Anscombe’s Account of the Practical Syllogism», *The Philosophical Review* 71, n.º 4 [1962]: 457, doi: 10.2307/2183457).

se hacen con intenciones y, más aún, mostrar que este orden es similar al que existe en la acción intencional.⁶⁰⁴

El conocimiento que el agente tiene de lo que lleva a cabo es de la conclusión del silogismo práctico, esto es, del medio escogido para alcanzar el fin deseado. Por ello, el razonamiento operativo «is essentially first-person, and first-personal because practical. It is thus in an obvious sense not available to anyone but a prospective agent».⁶⁰⁵ Esto no implica, sin embargo, que un observador externo sea incapaz de reconocer ese orden. De hecho, la actuación del agente no es arbitraria ni caótica, sino que posee una unidad interna. Es posible conocer la intención de una persona observando sus movimientos, que no son azarosos, sino que están informados por la razón y orientados a la consecución de un fin.⁶⁰⁶ Este orden, ya señalado previamente (epígrafe 3.2.2.3.), se manifiesta a través del silogismo práctico como su estructura formal.

Describir la acción intencional de una persona es señalar la intención de la acción [*intention embodied in action*].⁶⁰⁷ De hecho, «mover la manivela», «bombear agua», «rellenar la cisterna» son descripciones intermedias de lo que hace, subordinadas a «envenenar a los habitantes de la casa», que es lo que hace. Aunque la materialización de la acción conlleve una articulación compleja de movimientos (levantar la mano, flexionar los músculos, agarrar la manilla, hacerla girar...), lo que da sentido a este entramado es la intención de la acción: «¿Por qué haces A? —Para D». Y esta no es independiente de la acción.

Este punto es crucial: la intención del agente al actuar se encarna en la acción que lleva a cabo y, precisamente por ello, es intencional. No son elementos aislados, sino una misma realidad. Anscombe enfatiza con frecuencia esta continuidad y la ilustra con el ejemplo de una barca, donde «empujar» y «hacia fuera» no son cosas distintas, sino lo mismo: la acción intencional.⁶⁰⁸

⁶⁰⁴ *I*, §43, 80.

⁶⁰⁵ Anselm W. Müller, «“Why Should I?” Can Foot Convince the Sceptic?», en *Philippa Foot on Goodness and Virtue*, ed. John Hacker-Wright (Springer Verlag, 2018), 174.

⁶⁰⁶ Schwenkler, *Anscombe's Intention: A Guide*, 151-152.

⁶⁰⁷ «YCSC», 86.

⁶⁰⁸ *I*, §30, 53-54.

Sin embargo, es importante diferenciar esta unidad de los fines adicionales o más distantes que el agente, en muchas ocasiones, persigue lograr. Aún más, también debe distinguirse de la intención con que se actúa, es decir, de las consecuencias que el agente desea producir.

Por todo ello, el razonamiento práctico muestra el orden interno de la acción intencional que coincide con el orden que Anscombe ya había descubierto con anterioridad. En este contexto, las preguntas «¿por qué?» y «¿cómo?» reflejan la relación de dependencia entre las distintas descripciones que el agente puede ofrecer acerca de lo que está haciendo (epígrafe 3.2.2.3). De este modo, el término *intencional* se entiende como una «*form of description of events*». ⁶⁰⁹

Lo esencial de la descripción es aquello que Anscombe apuntaba con la pregunta «¿por qué?» cuya respuesta, si es afirmativa, proporciona las razones del agente, empleando para ello la conjunción causal *porque* o la preposición *para*. Las descripciones teleológicas, al mostrar el cálculo de los medios para el fin, describen acciones intencionales. Asimismo,

[c]ircumstances, and the immediate facts about the means you are choosing to your ends, dictate what descriptions of your intention you must admit. *Nota bene* that here ‘intention’ relates to the intentionality of the action you are performing as means. ⁶¹⁰

Con ello, afirma que la descripción de los medios debe hacerse a la luz de las circunstancias en las que se encuentra el agente, pues estas influyen en el modo de interpretar el *cómo* se alcanza el fin propuesto. ⁶¹¹ De este modo, las circunstancias específicas en las que el agente actúa determinan lo que este escoge como medio.

Por otra parte, Anscombe añade que muchas de las descripciones de actividades que llevan a cabo las personas «are *formally* descriptions of executed intentions». ⁶¹² Más aún, algunos de los conceptos que se emplean llevan inherente esta teleología. Es el caso de *saludar*, *casarse*, *firmar*,

⁶⁰⁹ *Ibid.*, §47, 84.

⁶¹⁰ «AIDE», 223.

⁶¹¹ Luke Gormally, «6 Intention and Side Effects: John Finnis and Elizabeth Anscombe», en *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis*, ed. por John Keown y Robert P. George (Oxford Academic, 2013), 100.

⁶¹² *I.*, §48, 87.

pagar, que solo pueden ser acciones intencionales o voluntarias. En cambio, *ofender*, *entrometerse* o *dejar caer* pueden o no ser intencionales.

Es importante abordar un último aspecto: dado que la acción intencional es una *forma* de describir acciones que revela un orden y propósito en lo que ocurre, surge la pregunta de cómo se puede atribuir intencionalidad a los animales.⁶¹³ ¿Es válido afirmar que «el perro caza el conejo» o «el pájaro construye un nido» si ambos carecen de lenguaje? Anscombe señala que estas descripciones trascienden de lo puramente físico,⁶¹⁴ destacando que existe un conocimiento implícito en las acciones de los animales.

Aunque los animales no puedan expresar intenciones, la atribución de intencionalidad refleja dos aspectos fundamentales: primero, el conocimiento o percepción que poseen en relación a su entorno y, en segundo lugar, una comprensión más amplia de lo que está ocurriendo, que no se limita a los movimientos físicos. En definitiva, se les atribuye intencionalidad porque sus acciones manifiestan o reflejan un conocimiento y propósito implícitos que pueden observarse en el orden de sus conductas.

3.2.3.4. Conocimiento práctico

Según Anscombe, comprender el razonamiento práctico es el requisito previo para entender el *conocimiento práctico*,⁶¹⁵ que constituye el tema central de este epígrafe. A diferencia del saber especulativo —que es contemplativo—, el saber práctico es el conocimiento que el agente tiene de sus acciones intencionales, un conocimiento que no está mediado por la experiencia [*knowledge without observation*]. Este saber no es un simple *know what* —es decir, un conocimiento conceptual— ni un *know how* en el sentido técnico de saber cómo producir cosas⁶¹⁶ o llevar a cabo procedimientos concretos. Por ejemplo, no se trata únicamente de saber que ciertos movimientos

⁶¹³ Cfr. «UD», 221.

⁶¹⁴ *I*, §47, 86.

⁶¹⁵ *Ibid.*, §33, 57.

⁶¹⁶ También puede entenderse como el conocimiento teórico de los pasos o movimientos que hay que hacer para producir ciertos resultados.

(«acercarse a la ventana», «alzar el brazo», «agarrar y hacer girar la manilla») producen ciertos resultados («abrir la ventana»).

El saber práctico es una capacidad⁶¹⁷ que se ejercita «in the doing or supervising of the operations of which a man has practical knowledge». Esto significa que no se trata de un conocimiento sobre hechos concretos o aislados que producen determinados resultados, sino de un saber que implica un cálculo y una comprensión de la relación y subordinación entre medios y fines. Precisamente, porque lo que ejecuta tiene carácter intencional —esto es, «is formally characterised as subject to our question ‘Why?’ whose application displays the A—D order which we discovered»—,⁶¹⁸ Anscombe define el saber práctico a partir del silogismo, que permite mostrar la conexión entre intención y ejecución.

Según Anscombe, este conocimiento no se deriva *a posteriori* de lo que ocurre, sino que es constitutivo de la misma acción, como afirma al señalar que es «the cause of what it understands».⁶¹⁹ En otras palabras, se trata de un conocimiento sin el que «what happens does not come under the description —execution of intentions— whose characteristics we have been investigating».⁶²⁰ A la luz de esto, puede afirmarse que el objeto del conocimiento práctico es la conclusión del silogismo.

En esta línea, Moran añade que «[i]f the agent didn't *know* this happening under *this* description, then as so specified it *would not be* ‘what he is intentionally doing’. It is in this sense that ‘practical knowledge is the cause of that which it understands’».⁶²¹ Se trata de un elemento constitutivo de la acción intencional. Entonces, ¿cómo se explica el error o el fracaso en la ejecución? Esta pregunta recupera la cuestión planteada al hilo del fracaso en la ejecución de intenciones.

⁶¹⁷ Anscombe se referirá a esta capacidad como «‘knowing one’s way about’ the matter described in the description under which an action can be called intentional, and this knowledge is exercised in the action and is practical knowledge» (en *I*, §48, 88).

⁶¹⁸ *Idem.*

⁶¹⁹ *I*, §48, 87.

⁶²⁰ *Idem.*

⁶²¹ Richard Moran, «Anscombe on ‘Practical Knowledge’», en *Agency and Action*, ed. por John Hyman y Helen Steward (Cambridge University Press, 2003), 54.

3.2.3.4.1. EL ERROR EN LA EJECUCIÓN

En el apartado 3.2.3.2. se examinaron las posibles discrepancias entre la descripción de la acción intencional y los sucesos o materializaciones de la misma. En el epígrafe anterior se ha señalado que el conocimiento práctico es la causa de lo que se entiende, subrayando que es un componente fundamental de la acción, ya que es la manera en que el agente entiende lo que hace y, por ende, no se distingue de la propia acción.

Resulta pertinente volver a examinar los casos de error en la ejecución, especialmente a la luz de la afirmación de Anscombe de que, incluso en tales situaciones, «[h]is knowledge of what is done is practical knowledge».⁶²² En otras palabras, los errores en la ejecución no invalidan ni alteran el conocimiento práctico del agente.

Christian Kietzmann propone volver a la tradición aristotélico-tomista para interpretar este pasaje, aplicando las nociones interdependientes de *materia* y *forma* al análisis de la acción. Según esta perspectiva, la materia está constituida por los diversos movimientos y resultados producidos, mientras que la forma es proporcionada por el conocimiento práctico, que da a la acción su estructura inteligible.

De manera similar, Schwenkler ofrece una interpretación alineada, afirmando que «the knowledge of what one is doing plays such a role that it stands as “form” to the “matter” of a person’s bodily movements and their effects».⁶²³ En este marco, el conocimiento práctico, caracterizado por el orden teleológico de medios y fines, articula y unifica los distintos movimientos que componen la acción, dándole coherencia y propósito.

Esos movimientos pertenecen a la esfera de lo contingente, es decir, de lo que puede ocurrir de modo diverso. Esto se debe a que se insertan en un contexto limitado por las condiciones espacio-temporales.⁶²⁴ Dado que existen factores fuera del control del agente, es frecuente experimentar

⁶²² *I*, §45, 82.

⁶²³ Christian Kietzmann «Practical Knowledge and Error in Action», *Philosophy and Phenomenological Research* 103, n.º 3 (2021):586-606, doi: 10.1111/phpr.12732.

⁶²⁴ *Cfr.* Alejandro G. Vigo, «Práxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional», en *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, ed. por Gustavo Leyva (Editorial Síntesis, 2008), 71.

fallos. Sin embargo, este no es el tipo de error que Anscombe se refiere al indicar que «the mistake is in the performance, not in the judgment».⁶²⁵

En el caso del fallo de ejecución, el defecto no está ni en el conocimiento práctico, ya que el agente comprende la forma de la acción intencional, ni el contexto, que es adecuado, sino que se debe a «a failure of the deed to live up to its form».⁶²⁶ De este modo, aunque la acción sea «apretar el botón A», el fallo en la realización se daría en el plano procesal en el que se desarrolla la acción. Precisamente para evitar estos fallos, la vista y los demás sentidos constituyen una ayuda que guía a la acción.⁶²⁷ Ahora bien, y como se ha insistido, el conocimiento práctico del agente no procede de la observación.

3.2.3.4.2. VERDAD Y VALIDEZ PRÁCTICAS

En el epígrafe anterior se ha presentado, por una parte, la explicación que Anscombe proporciona del falseamiento —no contradicción lógica— de las expresiones de intención y, por la otra, del error en la ejecución —que también falsea la intención expresada—. Sin embargo, en *Intention* se omite cualquier referencia a la noción de *verdad práctica*. Para encontrarla, hay que acudir a los *papers* «Thought and Action in Aristotle» y «Practical Truth»,⁶²⁸ donde la filósofa hace suya la definición aristotélico-tomista. Estas cuestiones se analizan con más detalle en el último capítulo.

La filósofa emplea la expresión «*making true*»⁶²⁹ para referirse a las descripciones intencionales de lo que el agente hace que son, al mismo tiempo, descripciones verdaderas de lo que ocurre.⁶³⁰

3.2.3.5. Conclusiones del conocimiento de la acción

A lo largo de las páginas anteriores, se ha tratado de desentrañar el significado de la expresión *conocimiento no observacional* con la que Anscombe define el conocimiento de la acción intencional.

⁶²⁵ *I*, §45, 82.

⁶²⁶ Kietzmann, «Practical Knowledge and...», 601.

⁶²⁷ *I*, §48, 88.

⁶²⁸ «TAA», 66-77; «PT», 149-158; publicados respectivamente 8 años y 36 años después de *I*.

⁶²⁹ «PT», 157.

⁶³⁰ Cfr. Jennifer A. Frey, «Anscombe on Practical Knowledge», *Ergo* 6, n.º 39 (2019): 1144, doi: 10.3998/ergo.12405314.0006.039.

La argumentación de Anscombe destaca la continuidad entre la intención y la acción, indicando que no son entidades distintas. Sin embargo, se ha señalado que la ejecución de la intención puede fallar por diversas razones, como por desconocimiento del contexto, incapacidad, cambio de opinión, error en la ejecución. Esta posibilidad de falla pone en evidencia el problema epistemológico de conciliar dos enfoques sobre la acción: el del agente y el del observador externo.

Anscombe propone que el conocimiento del agente que actúa es de naturaleza práctica, aunque para comprenderlo plenamente es necesario entender el razonamiento o silogismo práctico. El silogismo práctico conduce a una acción a partir de premisas que incluyen un deseo de lograr algo que es considerado bueno y la creencia de que se puede alcanzar a través de ciertos medios. La conclusión proporciona la descripción bajo la que el agente actúa y que hace significativos sus movimientos.

Aunque el silogismo práctico no revela un proceso mental del agente, sí proporciona la estructura formal de la acción intencional, caracterizada por un orden teleológico de medios a fines. Este es precisamente el objeto del conocimiento práctico del agente.

Finalmente, el saber práctico es el conocimiento inmediato y directo que el agente tiene de sus acciones intencionales, que no se deriva de la observación ni de la introspección. Se trata del conocimiento que el agente posee sobre lo que hace en el mismo momento en que lo está haciendo, lo que no excluye la posibilidad de fallar la ejecución.

Capítulo 4. Una ética de absolutos morales

En los capítulos previos, el objetivo era analizar la crítica que Anscombe dirige a la filosofía moral moderna e investigar la teoría de la acción que, según la filósofa, es el requisito *sine qua non* para la ética filosófica. En el presente capítulo estos elementos convergen para intentar la reconstrucción de una propuesta que siga las líneas dictadas en «MMP». Este trabajo se abordará en dos partes.

En primer lugar, y a partir de las conclusiones alcanzadas en el capítulo anterior, se mostrará cómo la racionalidad práctica permite engarzar el estudio de la acción con la reflexión ética. Asimismo, se estudiará la posibilidad de atribuir bondad y maldad a las acciones, así como de describirlas en términos de virtudes o vicios, tal como recomienda Anscombe. Esta primera parte concluirá con la recuperación del concepto *naturaleza de la acción*, que es el marco que permite juzgar las acciones de manera objetiva.

En segundo lugar, se abordará la pregunta acerca de la posibilidad de una ética basada en absolutos morales sin recurrir a la figura de un legislador divino. Este análisis se centrará en la relevancia de los absolutos morales en la formación moral de los individuos, destacando su papel como marco estable para orientar las acciones y formar el carácter. A continuación, se examinará la opción de fundamentar la ética en la virtud, reconociendo las limitaciones de este enfoque. Por último, se discutirá el rol de la razón práctica en la vida humana, orientando las acciones hacia un fin último.

Finalmente, se evaluará la posibilidad de desarrollar un proyecto ético que supere el enfoque consecuencialista que Anscombe tanto deplora y que establece el valor de las acciones en el cálculo de consecuencias.

4.1. RECONSTRUCCIÓN DEL PROYECTO ANSCOMBEANO

4.1.1. *Querer-conocimiento-acción*

La filosofía moral tiene su punto de partida en la experiencia originaria de la orientación hacia el bien. Esta orientación se revela cuando, al reflexionar sobre el razonamiento práctico, se muestra que lo que impulsa al ser humano es aquello hacia lo que tiene algún tipo de interés, aquello que percibe como un bien para sí mismo. De hecho, esta inclinación constituye un elemento fundamental del razonamiento práctico y, únicamente desde esta perspectiva, basada en el conocimiento práctico, es posible comenzar a reflexionar sobre la moralidad de las acciones.

Esta tendencia al bien no puede ser demostrada, ya que forma parte de la estructura básica de la razón práctica. Como Rhonheimer señala, dicha tendencia está intrínsecamente ligada a la búsqueda de lo que es bueno para la persona individual⁶³¹ y se experimenta en el origen de todas las acciones humanas.

En el epígrafe 3.2.3.3.2., se destacó que lo que mueve al ser humano es el deseo de algo que considera valioso para sí. En otras palabras, no basta con desear algo; es necesario que aquello deseado sea percibido bajo la perspectiva de un bien (*sub specie boni*) para que motive la acción. Así, lo que se desea no es simplemente un objeto, como dinero o una manzana, sino lo que representa o posibilita: su uso o posesión (en el caso del dinero) o su función como medio para un fin, como adelgazar o no morir de hambre (en el caso de la manzana). Por ello, la acción no se reduce a un movimiento físico; es un esfuerzo hacia un objetivo que el individuo percibe como valioso.

A mi parecer, esta dimensión desiderativa del silogismo es clave en la propuesta de Anscombe, ya que permite superar algunas de las limitaciones de la filosofía moral moderna. En primer lugar, muestra que la razón no está desconectada de las inclinaciones y tendencias naturales del ser humano, sino profundamente vinculada a ellas. Este enfoque es realista porque la razón práctica que guía la acción está enraizada en los deseos, emociones y necesidades humanas. Precisamente Anscombe subrayaba en «MMP» la imposibilidad de no desear jamás aquello que se necesita.⁶³² En cambio, en

⁶³¹ Martin Rhonheimer, *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy* (Fordham University Press, 1993), 23.

⁶³² «MMP», 31.

la filosofía moral contemporánea, se tiende a disolver lo moral en la contraposición entre hechos y deberes y pierde, así, la capacidad de integrar adecuadamente distintos aspectos de la vida humana, desconectando la moral de la realidad de la propia vida.⁶³³ En esta línea, las posturas no cognitivistas escinden la moral de la acción al señalar que los enunciados que expresan los juicios morales no son ni verdaderos ni falsos, sino que únicamente muestran los sentimientos y emociones específicos de las personas. Y previamente la ética kantiana había sostenido que la acción moral debe ajustarse a una ley universal de la razón,⁶³⁴ suprimiendo cualquier referencia al fin e ignorando, así, datos básicos del querer humano.

En segundo lugar, el deseo no puede separarse del conocimiento, ya que es imposible querer algo sin haberlo percibido o comprendido de alguna manera. Es decir, solo se puede querer aquello que se conoce o de lo cual se tiene alguna noción. El querer del que se trata en el silogismo práctico, según se mostró en el apartado 3.2.3.3.2., no es una simple inclinación, sino que implica un esfuerzo consciente por parte del agente para lograrlo. Este esfuerzo se apoya en la percepción o en el conocimiento de que dicho objetivo puede ser alcanzado de algún modo. Algunas de las complicaciones señaladas incluían el deseo de un estado futuro o de un bien no especificado, como «quiero un marido». En el primer caso, la idea de ese futuro estado actúa como un sustituto del conocimiento o de la opinión, y el agente actúa bajo la suposición de que sus acciones pueden conducir a ese objetivo. En el segundo caso, la indefinición del objetivo es más una cuestión de carácter que una complicación real, ya que puede ser satisfecho de diversas maneras. El punto principal aquí es resaltar la interdependencia entre la volición y el conocimiento en la acción. En definitiva, la acción no es el resultado de un deseo aislado, sino de un deseo informado y guiado por el conocimiento, sin el cual el deseo no podría conducir a una acción efectiva.

En tercer lugar, es importante señalar que lo que un agente percibe como bueno no siempre es objetivamente bueno. Esta subjetividad en la interpretación de lo bueno se debe a que las creencias y valores del agente están profundamente condicionados por sus experiencias personales, así como por su formación cultural y educativa. La reflexión de lo que es realmente valioso y no meramente aparente es una tarea central de la ética filosófica. En este sentido, las costumbres, tradiciones y la

⁶³³ Cfr. González, *La ética explorada*, 47-50.

⁶³⁴ Kant, Ak. IV, 401, 92.

experiencia colectiva de los individuos pueden servir como puntos de partida para desarrollar una filosofía moral más reflexiva y crítica. No obstante, esto no implica tratarlas como verdades absolutas ni aceptarlas sin cuestionamiento. Anscombe misma se hacía eco de esta idea al destacar que las diversas instituciones son susceptibles de cambio (epígrafe 2.2.2.2).

Finalmente, al considerar la inclinación innegable del ser humano hacia lo que percibe como bueno, es posible articular este principio en forma de un imperativo: «Haz el bien y evita el mal». Este enunciado no es una deducción lógica en sentido estricto, sino más bien una síntesis de la orientación fundamental que guía todas las acciones y decisiones del ser humano. Aunque este principio encuentra constante confirmación en la experiencia, su claridad emerge únicamente a través de la reflexión sobre la propia actividad. Sin embargo, la formulación de este imperativo no resuelve automáticamente la cuestión acerca de qué es realmente lo bueno. La diversidad de bienes posibles, así como las distintas valoraciones de las culturas y contextos, subrayan la necesidad de un proceso reflexivo que permita fundamentar de manera sólida la orientación hacia el bien (o moral, como se señalará más adelante) del ser humano. En contra de las propuestas no cognitivistas, la insistencia de Anscombe en la posibilidad de ofrecer *razones* de la propia acción, es decir, de hacer inteligible lo que uno pretende conseguir, se encuadra dentro de la discusión más amplia acerca de los principios de la propia acción.

4.1.1.1. Bueno y malo

En *Intention*,⁶³⁵ Anscombe estudia la acción humana desde una perspectiva que deja de lado las consideraciones éticas,⁶³⁶ centrándose en entender la acción intencional como una unidad teleológica de medios y fines.⁶³⁷ En su análisis, distingue entre las consecuencias que son intencionadas y aquellas que son simplemente previstas, sin adherirse a criterios evaluativos específicos y evitando un uso *moral* del término *bueno*. Al examinar el silogismo práctico, esta aproximación le permite mostrar la

⁶³⁵ *I*, §41, 78-19.

⁶³⁶ «The first is that it is not profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are conspicuously lacking» («MMP», 27).

⁶³⁷ *Cfr.* Frey, «Revisiting Modern Moral...», 70.

conexión entre *bueno* y *deseado*, afirmando que «the reasoning leading up to an action would enable us to infer what the man so reasoning wanted».⁶³⁸

La primera distinción que Anscombe introduce entre lo bueno y lo malo se refiere a lo que el agente percibe como tal, en función de sus intereses y circunstancias en un momento determinado. Esta percepción no necesariamente coincide con lo que es objetivamente bueno o malo en un sentido universal. De hecho, Anscombe sostiene que una persona puede desear algo perjudicial simplemente porque lo percibe como algo deseable o placentero; esto se ilustra en la frase «Evil be thou my good».⁶³⁹ No obstante, esta aparente contradicción no invalida la tendencia hacia lo bueno, que no puede ser negada o refutada. Asimismo, desde un punto de vista no moral, es posible cuestionar la veracidad de las premisas del silogismo («¿Es realmente bueno este suplemento de vitaminas?») o su adecuación para alcanzar el objetivo deseado («¿Realmente crees que la manzana te va a salvar de morir de hambre, siendo que eres alérgico?»).

Anscombe sugiere que *bueno* se atribuye a aquello que se desea, siendo un término principalmente descriptivo⁶⁴⁰ y relativo al contexto del individuo, sin una aplicación universal. Separado de este contexto, pierde su significado.⁶⁴¹ Por ejemplo, una *buen*a comida lo es por su valor nutritivo, pero un *buen* ordenador no lo es por su valor nutritivo, sino por su utilidad, rapidez, etc. De modo semejante, una comida será mala si está en mal estado o no proporciona el valor nutricional suficiente, mientras que el ordenador lo será si su rendimiento es bajo o su *software* está obsoleto. Algo semejante ocurre en las acciones: no es el acto de desear un curso específico de la acción lo que la hace *de facto* buena, sino que es preciso proporcionar las razones por las cuales es deseada.⁶⁴² Es decir, hay que indicar «what good it is to do the thing».⁶⁴³

Como ya se ha indicado, *bueno* es un término que depende del contexto en el que se aplica y está estrechamente relacionado con la función o propósito del objeto al que se aplica. Así, la bondad de

⁶³⁸ I, §35, 66.

⁶³⁹ *Ibid.*, §39, 75.

⁶⁴⁰ Peter Geach, «Good and Evil», *Analysis* 17, n.º 2 (1956): 37, doi: 10.1093/analysis/17.2.33.

⁶⁴¹ «There is no one description to which all things called ‘good so-and-so’s’ answer; but it does not follow either that ‘good’ is a very ambiguous expression or that calling a thing good is something different from describing it; and given the descriptive force of ‘A’, the descriptive force of ‘a good A’ does not depend upon people’s tastes» (*ibid.*, 37).

⁶⁴² El objetivo principal del epígrafe es mostrar la producción de las acciones, con independencia de su valoración moral. Esta cuestión se examinará en la última parte del presente capítulo y en el siguiente.

⁶⁴³ «PI», 132.

una acción está íntimamente vinculada con su función o razón de ser, es decir, con el papel que juega en la configuración de la vida del agente. Calificar una acción como mala es señalar que es defectuosa en cuanto a su fin o propósito, que es el bien del ser humano. Por esta razón, hablar de *acción moral* resulta redundante, ya que «'[m]oral' sólo significa relativo a la acción y, más específicamente, relativo a la relación entre la acción y el propio agente».⁶⁴⁴ Anscombe añade que «the 'moral' goodness of an action is nothing but its goodness as a human action. I mean: the goodness with which it is a good action».⁶⁴⁵ En este sentido, la acción humana contribuye a la configuración de la vida del agente y a su perfección integral.

Las acciones configuran la vida del agente, ya que pueden favorecer su florecimiento o, por el contrario, impedirlo. Por tanto, la ética no juzga las acciones de manera aislada o independiente, sino que las evalúa en el contexto de una vida orientada a un fin. Sin embargo, sería un error pensar que las acciones solo pueden ser buenas en relación a la perfección integral del ser humano. Existen múltiples fines, y las acciones dirigidas a ellos también pueden calificarse como buenas o malas. Ejemplos de esto son una *buen*a jugada en una partida de ajedrez o un *buen* golpe de revés en un partido de tenis. En estos casos, las acciones no hacen florecer al ser humano como tal, sino que lo perfeccionan como buen jugador o tenista, que son solo facetas de su identidad como agente.⁶⁴⁶

Como se desprende de las líneas anteriores, la verdad práctica hace de nexo entre la teoría de la acción y la ética. Esta conexión puede observarse bien en el silogismo práctico, que es el mecanismo formal al que recurre Anscombe para explicar el conocimiento práctico. Por un lado, la ética determina la verdad de la premisa mayor, es decir, establece el valor moral del deseo que desencadena la acción, además de reflexionar sobre la bondad de los medios que conducen al fin intentado. Por otro lado, la teoría de la acción estudia cómo las personas llevan a cabo acciones deliberadas, considerando factores como la intencionalidad y la motivación. La racionalidad práctica es una parte importante de la teoría de la acción, ya que las acciones humanas suelen ser el resultado de decisiones racionales, por eso se centra en la determinación acerca de qué cursos de acción permiten lograr ciertos objetivos.

⁶⁴⁴ Cfr. Cruz, *Deseo y verificación...*, 60.

⁶⁴⁵ «AIDE», 209.

⁶⁴⁶ Se está apuntando a las categorías aristotélicas de *práxis/poiesis*. Cfr. *Ibid.*, 209.

Finalmente, se distingue entre la verdad práctica y la validez práctica. La primera se manifiesta en la acción misma cuando es ejecutada correctamente y en conformidad con un deseo recto y los medios adecuados. En otras palabras, es la verdad de la acción, que siempre se desarrolla en circunstancias variables y contingentes,⁶⁴⁷ y así, está vinculada con la *eupraxia* (vida buena), lo que permite enlazar la teoría de la acción con la reflexión ética. En cambio, la validez práctica se refiere propiamente al razonamiento correcto.

Ahora bien, es innegable que hay que introducir una distinción entre la calificación de una actuación como buena o mala y la atribución de maldad o bondad a una acción. Esta distinción es importante, porque el contexto y la manera en que se usan las palabras pueden cambiar el sentido de lo que se describe, como puede verse al contrastar los siguientes ejemplos:

- «Ha pronunciado mal» o «ha sido un buen robo».
- «Le he fastidiado», «ha robado».

En el primer caso se está calificando la calidad de la acción, pero sin implicar un juicio moral sobre la bondad o maldad del acto en sí. Es decir, se evalúa cómo se ha ejecutado una acción, al margen de cualquier consideración ética. Si en lugar de decir *pizza* se pronuncia *picsa*, la pronunciación es mala porque esa ejecución práctica defectuosa,⁶⁴⁸ mientras que en el caso del buen robo únicamente se elogia la ejecución técnica del hurto (el ingenio en el diseño del plan, el sigilo con el que se ha llevado a cabo, etc.), como quien alaba un buen saque en un partido de tenis. Con respecto al robo, el ejemplo es interesante porque, aunque el robo es considerado generalmente como malo, aquí se está valorando la eficacia y destreza con que se llevó a cabo.

Algo bien distinto ocurre si, aun sabiendo pronunciar correctamente, se dice *picsa* con intención de fastidiar a alguien o si, por ejemplo, se acaba de robar al vecino. El segundo par de afirmaciones lleva implícita una evaluación moral de la acción, lo que sugiere un salto a la esfera moral. Sin embargo, según Anscombe, *moral* no añade nada a una acción, por lo que esta propuesta de saltar a otra esfera no está en conexión con los presupuestos de la filósofa. A pesar de esto, la diferencia entre los ejemplos es innegable. En el fondo, aquí se está abriendo paso la pregunta acerca de qué hace

⁶⁴⁷ González, *La ética explorada*, 62.

⁶⁴⁸ También podría indicar una técnica defectuosa, como ocurre con frecuencia al indicar un *mal* saque en un partido de tenis.

moralmente malas las acciones. La necesidad de introducir esta distinción radica en que no todas las evaluaciones de acciones conllevan un juicio moral, como se ha visto en los casos donde se valoraba la calidad de la ejecución sin consideraciones éticas. Sin embargo, la pregunta es capciosa, pues apunta a un sentido especial y enfático que permita distinguir entre acciones *moralmente* malas, como el robo o el homicidio; *moralmente* buenas, como dar limosna o agradecer; y *moralmente* neutras, como tirar una piedra y comer. Al parecer, una misma acción puede ser *descrita* desde distintas perspectivas y conviene atender a esos niveles de análisis para evitar confusiones y lograr un entendimiento más claro del lenguaje y de lo que, de hecho, sucede.

4.1.1.2. Descripciones de las acciones

Si el término *moral* no añade ningún valor adicional a la acción (epígrafe 2.2.2.1), no existen acciones *simples* que posteriormente se conviertan en morales. Insistir en esta oposición termina conduciendo a debates consecuencialistas, donde se argumenta que, en ciertas circunstancias, lo *moralmente* correcto podría implicar la realización de una acción mala. Este enfoque desvía la atención de la acción en sí misma y centra el juicio en los resultados que se desean obtener.

Sin embargo, para Anscombe «[a]ll human action is moral action. It is all either good or bad.(It may be both)». ⁶⁴⁹ Desde esta perspectiva, lo moral no constituye una esfera separada o superior en la que se inserta la acción, sino que la acción humana es siempre moral. Más aún, los términos *acción humana* y *acción moral* son equivalentes. ⁶⁵⁰

En la evaluación de las acciones, es evidente que hay una diferencia significativa entre, por ejemplo, «tirar una piedra», «asesinar» o «agradecer». Estas descripciones demuestran que los conceptos utilizados pueden o no tener connotaciones evaluativas. Pero, ¿qué hace que una acción sea buena o mala?

⁶⁴⁹ «AIDE», 209.

⁶⁵⁰ Sin mencionarlo directamente, Anscombe recoge esta doctrina del Aquinate: *ST*, I-II, q. 1, a.3, c.

Anscombe introduce la noción *tipos de actos* [*act-types*] inspirándose en el *obiectum* de Tomás de Aquino.⁶⁵¹ Para el Aquinate el *obiectum* determina la especie moral de una acción,⁶⁵² que se entiende como la unidad del acto interior de la voluntad (intención) y del acto exterior (la ejecución), y que se especifica por su fin próximo. En cambio, en la propuesta anscombeana, los tipos de acciones pueden aislar aspectos más concretos y descriptibles de la acción,⁶⁵³ sin necesariamente implicar una valoración moral. Por ejemplo, en el caso del hombre que envenenaba a los habitantes de la casa (epígrafe 3.2.3.3.3), es posible ofrecer distintas descripciones de su acción: «mover la manivela», «bombear agua», «rellenar la cisterna» o «envenenar a los habitantes de la casa». Todas estas descripciones corresponden a la misma acción intencional, pero representan distintos tipos de actos. Algunas de ellas no conllevan una connotación moral. Sin embargo, solo bajo la última descripción —«envenenar a los habitantes de la casa»— se alcanza la definición completa de la acción como intencional y moralmente significativa.

Es importante señalar que, aunque el fin por el que se escoge la acción sea, por ejemplo, «eliminar a los nazis», la acción intencional es un tipo de acción concreta, independiente de dicho fin. En cuanto a las otras descripciones de la acción, no son agregados ni partes, sino que forman una unidad coherente, que revela la teleología de medios y fines de la propia acción intencional. Así, aunque no sugieran una bondad específica, no son propiamente acciones neutrales, sino *descripciones* de aspectos particulares y, en cuanto a descripciones, moralmente neutras.⁶⁵⁴

Al mismo tiempo, es posible que la descripción de lo hecho, de la acción intencional, involucre algún tipo de bondad, como «dar limosna» o maldad, como «asesinato». Esto no implica que tal acción sea buena o mala, sino que simplemente sugiere que es buena a menos que un aspecto la haga mala o mala, a menos que haya algo que justifique y proporcione excusa suficiente o la haga buena. Esto pone de manifiesto que, para evaluar correctamente una acción, es crucial considerar su intencionalidad, las circunstancias particulares en las que se desarrolla, así como considerar que es un

⁶⁵¹ Candace Vogler, «Aristotle, Aquinas, Anscombe, and the New Virtue Ethics», en *Aquinas's Reception of the Nicomachean Ethics*, ed. por Tobias Hoffmann, Jörn Müller y Matthias Perkams (Cambridge University Press, 2013), 245.

⁶⁵² Aquino, *ST*, I-II, q. 18, a. 2 co.

⁶⁵³ Entre los estudiosos de Anscombe hay cierta discrepancia. Por ejemplo, Frey sigue a Michael Thompson (en Frey, «Revisiting Modern Moral...», 77), pero Vogler discrepa de esta posición (en Vogler, *New Virtue Ethics*, 245).

⁶⁵⁴ «GB», 204.

medio para el fin que se desea alcanzar. De este modo, la acción en sentido completo no es solo lo que se lleva a cabo, sino también el fin y las circunstancias. Solo a través de estos elementos es posible determinar el valor moral de una acción.

Paralelamente, el análisis filosófico de la acción persigue evitar ambigüedades y falsas excusas. La posibilidad de justificar o excusar una acción descrita como «asesinato» indica que la extensión de la acción humana es mayor que la de acción intencional.⁶⁵⁵ Esto se observa en casos como omisiones, descuidos o negligencias, que también pueden ser consideradas acciones humanas y, por tanto, buenas o malas, incluso si no son intencionales.⁶⁵⁶

Como ya se ha venido señalando, la objetividad de una acción es distinta de su eficacia y el «valor específicamente moral de la acción no depende de los efectos».⁶⁵⁷ Anscombe sostiene que, para evaluar éticamente una acción deben considerarse tres criterios: el tipo (o naturaleza) del acto realizado, las intenciones adicionales y las circunstancias en las que se realiza, y las motivaciones que acompañan a dicha acción.⁶⁵⁸ Todo ello pone de manifiesto la complejidad de la evaluación moral de las acciones.

El análisis de la acción desarrollado en *Intention* ofrece las herramientas necesarias para diferenciar entre acciones que, aunque persiguen un fin similar y pueden parecer externamente semejantes, tienen un valor moral completamente diferente. Anscombe lo examina en el artículo «Contraception and Chastity», dirigido a una audiencia católica, en el que defiende una postura que no le granjeó la simpatía de sus colegas.⁶⁵⁹ Sostiene que el uso de métodos anticonceptivos en las relaciones sexuales altera intencionalmente la naturaleza del acto que, de ser procreativo, deja de serlo. A juicio de Anscombe, se trata de una acción que es moralmente objetable. En cambio, las relaciones sexuales durante un período infértil, aunque aparentemente persigan el mismo fin (evitar la

⁶⁵⁵ «AIDE», 215-216.

⁶⁵⁶ Precisamente porque puede haber culpabilidad en casos así, Anscombe tiene especial cuidado en evitar la noción aristotélica de *práxis*.

⁶⁵⁷ Gonzalez, *La ética explorada*, 32.

⁶⁵⁸ «In considering an action, we need always to judge several things about ourselves. First: is the sort of act we contemplate doing something that it's all right to do? Second: are our further or surrounding intentions all right? Third: is the spirit in which we do it all right? Contraceptive intercourse fails on the first count; and to intend such an act is not to intend a marriage act at all, whether or not we're married. An act of ordinary intercourse in marriage at an infertile time, though, is a perfectly ordinary act of marital intercourse, and it will be bad, if it is bad, only on the second or third counts.» (en «CC», 183).

⁶⁵⁹ Tanner *et al.*, «A Letter to the Editor», 41-51.

concepción), no tiene el mismo valor moral, ya que el tipo de acto es intrínsecamente generativo.⁶⁶⁰ Solamente en caso de motivos secundarios, la valoración de tal acción podría modificarse.⁶⁶¹

Algo análogo ocurre en el caso Truman. Cuando el mandatario decidió dar la orden de lanzar la bomba atómica, su objetivo final era poner fin a la guerra. Previamente, se había enfrentado al siguiente dilema:

- (a) Si daba la orden, millones de personas inocentes morirían.
- (b) Si no daba la orden, millones de personas inocentes morirían.

A simple vista, ambas opciones parecen conllevar consecuencias similares: la muerte de muchos inocentes. Sin embargo, la diferencia crucial radica en la naturaleza de la intervención de Truman, en el *tipo de acto* llevado a cabo. Al dar la orden, Truman estaba eligiendo conscientemente un acto que directamente causaría la muerte de inocentes.

Se podría objetar, como hicieron los miembros del Consejo Hebdomadal, que entre la firma de la orden y el lanzamiento de la bomba hubo muchos pasos intermedios y colaboradores, y que, en última instancia, fue la bomba la que mató, no la orden en sí misma. Sin embargo, no hay cuerpos que mueren, sino asesinatos o accidentes y, en este caso, la acción de Truman incluía, desde el

⁶⁶⁰ «Eating is a useful example to illustrate further the concepts I am using; [...] If someone eats (intentionally or otherwise) at a time when his body happens to be in such a state as prevents nutrition, he is still performing what is intrinsically a nutritive act. But if he purposely brings his body into a nutrition-preventing state, then (1) his *physical act* is intrinsically a nutritive type of act and is only in the circumstances incidentally non-nutritive, but (2) his *intentional action* is intrinsically an action of non-nutritive eating.

»All that gives a close analogy to generation and contraception, and should make clear the contrast between type of physical act and type of intentional action. But it would be a mistake to think that eating which is intrinsically non-nutritive (whether in its physical or in its intentional character) is as such a sin against a divinely established order of nature» (en «JPW», 72).

⁶⁶¹ «The answer to the first question is: *considered as intentional actions*, artificially contraceptive acts of intercourse are intrinsically unapt for generation. It is true that *just considered physically* they may be acts of an intrinsically generative type; but since the physical circumstances that make the acts in the concrete case non-generative, are produced on purpose by the agent so that they may be non-generative, they cannot be considered intrinsically generative as *intentional actions*.

»The point I am making here is a general one about act and intention. We always need to distinguish the intention *embodied* in an action from the further intentions *with* which the action is done; I am here concerned only with the former. Whatever ulterior intentions you may or may not have, the question first arises: what intention is inherent in the action you are actually performing? It is one thing to have or not have certain further intentions, another to modify the intentional action you in fact perform. What concerns us is the question: what are you here and now doing on purpose —whatever your ulterior aims?» (en «YCSC», 86-87).

principio, escoger el asesinato de inocentes, a pesar de que la conexión entre la acción intencional y el fin no fuera inmediata y directa (en el sentido de causalidad física).

Otra objeción podría sugerir que, si Truman no hubiera actuado, también habrían muerto personas inocentes, lo que podría llevar a la falsa conclusión de que, en ciertas circunstancias, es necesario cometer asesinatos. Sin embargo, este razonamiento no es válido. En el segundo escenario (*b*), la falta de consentimiento de Truman no sería la causa directa de las muertes, sino que estas serían el resultado de una previsión sobre lo que podría suceder. Por lo tanto, Truman podría haber explorado otras alternativas, sin ser directamente responsable de las muertes que resultarían de la continuación de la guerra.

Es crucial entender que la muerte de civiles no fue un simple efecto secundario, como podría ocurrir si, al bombardear un objetivo militar, muriera un civil que se encontraba en el lugar. En este caso, la muerte de civiles era parte integral de la acción intencional, lo que implica una valoración moral distinta. Por este motivo, en la intervención de Truman no se puede afirmar que no tenía la intención de llevar a cabo aquello que escogió como medio para terminar la guerra.⁶⁶²

Desde una perspectiva consecuencialista, donde el agente debe buscar el mejor resultado posible, lo más importante sería evaluar la bondad relativa de los resultados antes de poder tomar una decisión. Sin embargo, este enfoque tiende a ignorar la naturaleza de la acción en sí, es decir, del medio elegido. En el caso de Truman, la acción no es «terminar la guerra», sino «ordenar el asesinato de millones de inocentes». El lanzamiento de la bomba es un elemento intermedio de la teleología interna de la acción intencional.

El rechazo de Anscombe a la concesión del *honoris causa* debe entenderse desde esta perspectiva: para ella Truman era responsable de un asesinato. Aunque su decisión pudo haber acelerado el fin de la guerra, estas consecuencias positivas no justificaban la malicia intrínseca de la muerte de inocentes.⁶⁶³

⁶⁶² *I*, §25, 44

⁶⁶³ «Choosing to kill the innocent as a means to your ends is always murder. Naturally, killing the innocent as an end in itself is murder too; [...] For killing the innocent, even if you know as a matter of statistical certainty that the things you do involve it, is not necessarily murder. [...] On the other hand, unscrupulousness in considering the possibilities turns it into murder» (en «TD», 66).

Este rechazo se fundamenta en la noción de que la moralidad de la acción no puede ser evaluada únicamente en función de sus resultados o de su eficacia.

Precisamente porque el objeto es un tipo de acción concreta, puede ocurrir que, ante resultados semejantes, la acción intencional tenga una distinta valoración moral. Es decir, dos acciones aparentemente similares en resultados y en fin son, en realidad, dos tipos de acciones totalmente diversas. Recuperando el ejemplo del trabajador que bombea agua: si ignora que está envenenada, su acción no es la de envenenar; incluso aunque, en cierto sentido, su acción resulte en la muerte de los nazis. De todos modos, no hay que confundir la acción con la eficacia, que sería la perspectiva de tercera persona.

4.1.1.3. Omisiones

Acción y omisión no son equivalentes. En situaciones donde existe una obligación de actuar, la omisión intencional de la misma con el propósito de obtener un resultado diferente (como provocar una muerte) puede perfectamente recibir el mismo reproche [*blame*] que si ese resultado se hubiese buscado activamente por medio de una acción. No obstante, de aquí no se sigue que las personas son responsables de todas las consecuencias derivadas de no hacer algo o de cualquier posible acción que no se realice.⁶⁶⁴

La omisión no se limita a simplemente no hacer nada, sino que puede consistir en la abstención de realizar algo que debía y era posible hacerse, como una negligencia o un descuido. A pesar de que la acción intencional siempre lleva consigo la presunción de que el agente es responsable, la omisión no siempre implica responsabilidad. Sin embargo, la omisión se vuelve moralmente significativa cuando se esperaba una actuación por parte del agente⁶⁶⁵ y, al no hacerla, se produce un daño que

⁶⁶⁴ «We ought always to be calculating the expectable consequences of every non-doing of something we could do, along with those of every possible positive action, and that we are responsible for every upshot that is less than the best possible by such a comprehensive calculation. Indeed, such a proposition is obviously absurd» (en «Commentary on John Harris...», en *GGI*, 282).

⁶⁶⁵ Anscombe crítica la idea de que «[t]here is never any morally significant distinction between act and omission as such. This is shown by producing an example where that difference does not make any difference to the badness of an action» (en «TOCAAP», 68).

podría haberse evitado. En este contexto, la omisión se considera culpable «cuando [se] puede y debe actuar»,⁶⁶⁶ pero se elige no hacerlo.

Al evaluar la responsabilidad por una omisión, es crucial considerar la dificultad o inconveniencia de la acción omitida. No se trata simplemente de no actuar, sino de evaluar si la acción omitida era factible y si el sujeto tenía la obligación moral o legal de realizarla. De este modo, si la omisión es intencional, el agente puede ser considerado responsable de manera similar a si hubiese cometido activamente ese mal. También podría ser considerado responsable si no existen razones exculpatorias, puesto que la omisión fue voluntaria. Sin embargo, si la omisión corresponde a una acción intrínsecamente injusta, «i.e. ethically impossible act, then there arises no guilt (in respect of the unaverted harm) for not doing the thing».⁶⁶⁷

Es importante señalar que no siempre se atribuye responsabilidad en caso de omisión. Por ejemplo, en una situación en la que uno no hizo nada por salvar una vida que podría haber salvado, sería un error pensar que esa posibilidad impone la obligación de actuar. En casos así, la evaluación de la culpa por omisión debe tener en cuenta no solo las circunstancias, sino también si la acción que se ha omitido requería un sacrificio significativo o si era moralmente cuestionable.

Sin embargo, es fundamental reconocer que no todas las omisiones pueden justificarse o excusarse. Únicamente aquellas omisiones en las que la acción requerida «is an action which is not wicked».⁶⁶⁸

4.1.1.4. Principio del doble efecto

Como se señaló en el epígrafe 3.2.2.5., actuar voluntariamente no es lo mismo que actuar intencionalmente. Antes de actuar, un agente puede prever ciertas consecuencias o efectos secundarios que se seguirán de su acción intencional, algunos de los cuales serán positivos y otros, negativos. La importancia del principio radica en la distinción entre la acción intencional y los efectos que de ella se derivan.⁶⁶⁹ Por consiguiente, la responsabilidad implica una evaluación cuidadosa tanto

⁶⁶⁶ Aquino, *ST*, I-II, q. 6, a. 3.

⁶⁶⁷ «MME», 273.

⁶⁶⁸ «AIDE», 211.

⁶⁶⁹ «MME», 264.

de las circunstancias como de los efectos posibles de la propia acción, pero como se ha venido señalando a lo largo de este capítulo, el valor moral objetivo de la acción no depende de los efectos.

Tomás de Aquino, al reflexionar sobre la licitud de quitar una vida para defender la propia, señala que un mismo acto puede tener dos efectos: uno es intencionado (la defensa propia) y otro que no lo es (la muerte del agresor). Sostiene que los actos no deben juzgarse por los efectos que de ella se siguen, que son accidentales por no ser intencionados, sino por la intención, que especifica moralmente el acto. Así, un acto de defensa propia podría ser moralmente lícito, aunque implicara la muerte de otro. Sin embargo, esta permisividad tiene límites y la autodefensa podría transformarse en asesinato si se emplea, por ejemplo, una violencia mayor de la necesaria. Por tanto, la acción de defensa propia será lícita solo en la medida en que la fuerza que se emplea sea proporcionada y no tenga como objetivo la muerte del agresor.⁶⁷⁰

Durante los siglos XVI y XVII, los moralistas formularon el principio de doble efecto como una guía para el razonamiento práctico. En versiones posteriores se fueron introduciendo precisiones para tratar de clarificar cuándo esa muerte puede ser incidental y no intencional.⁶⁷¹ Es importante subrayar que este principio no contradice la prohibición absoluta de asesinato,⁶⁷² más bien distingue entre la intención y lo conocido o previsto.

Anscombe critica la visión derivada de la psicología cartesiana que concibe la intención como un discurso mental interior que puede ser producido o manipulado a voluntad.⁶⁷³ Desde esta perspectiva, una persona podría simplemente *decidir* cuál era su intención interna, al margen de las manifestaciones externas de su acción. Anscombe rechaza esta interpretación como absurda y errónea, ya que descompone la acción en dos elementos independientes, ignorando su unidad

⁶⁷⁰ «Nada impide que de un solo acto haya dos efectos, de los cuales uno sólo es intencionado y el otro no. Pero los actos morales reciben su especie de lo que está en la intención y no, por el contrario, de lo que es ajeno a ella, ya que esto les es accidental, como consta de lo expuesto en lugares anteriores [...]. Ahora bien: del acto de la persona que se defiende a sí misma pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida; y otro, la muerte del agresor. Tal acto, en lo que se refiere a la conservación de la propia vida, nada tiene de ilícito, puesto que es natural a todo ser conservar su existencia todo cuanto pueda. Sin embargo, un acto que proviene de buena intención puede convertirse en ilícito si no es proporcionado al fin. Por consiguiente, si uno, para defender su propia vida, usa de mayor violencia que la precisa, este acto será ilícito» (en Aquino, *ST*, I-II, q. 64, a. 7, co.).

⁶⁷¹ Alison McIntyre, «Doctrine of Double Effect», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. por Edward N. Zalta y Uri Nodelman (invierno 2023), <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/double-effect/>.

⁶⁷² «JPW», 78-79.

⁶⁷³ «WM», 58-59.

intencional.⁶⁷⁴ Para que una acción sea moralmente aceptable no basta con tener una intención correcta; es necesario considerar las circunstancias y los medios empleados, que determinan cómo debe describirse la actuación.⁶⁷⁵

Anscombe también sostiene que hay una asimetría entre la bondad y la maldad. Para que una acción sea buena, no solo deben ser lícitos los medios y los fines, sino que las circunstancias también deben ser apropiadas y los efectos secundarios no deben ser desproporcionados. Este enfoque subraya la importancia de no reducir la ética a un simple cálculo, sino de considerar la integridad de la acción en su contexto.

Al mismo tiempo, Anscombe reconoce el abuso que, a lo largo de la historia, se ha hecho de este principio, especialmente en los círculos católicos, donde se ha utilizado para justificar acciones moralmente cuestionables. Por eso, señala que este abuso a menudo esconde una forma de consecuencialismo que prioriza los resultados sobre la moralidad intrínseca de las acciones.

Por todo lo que se ha señalado, queda claro que el principio del doble efecto no puede ir al margen de las prohibiciones morales absolutas.⁶⁷⁶ Al contrario, la distinción entre intención y previsión es fundamental para aplicar correctamente estos absolutos, ya que permite diferenciar entre lo que se realiza con intención y lo que se produce con conocimiento previo. Anscombe hace uso de este principio para defender los absolutos morales de las objeciones.⁶⁷⁷ Sin esta distinción, se corre el riesgo de justificar acciones inmorales basándose en los resultados previstos,⁶⁷⁸ seleccionando de manera arbitraria una descripción de la acción que excluya aspectos relevantes, como lo que se hace (los medios escogidos), el fin que se persigue y las circunstancias. De hecho, incluso en los casos en

⁶⁷⁴ «GW», 247.

⁶⁷⁵ «For an act does not merely have many descriptions, under some of which it is indeed not intentional: it has several under which it is intentional. So you cannot choose just one of these, and claim to have excluded others by that. Nor can you simply bring it about that you intend this and not that by an inner act of ‘directing your intention’. Circumstances, and the immediate facts about the means you are choosing to your ends, dictate what descriptions of your intention you must admit. *Nota bene* that here ‘intention’ relates to the intentionality of the action you are performing as means» (en «AIDE», 223).

⁶⁷⁶ «This promotion of the doctrine of double effect is connected with the defence of absolute values, in the sense that there are some evils that are completely prohibited. There are some types of action that are wrong in all circumstances, especially the intentional killing of the innocent, for whatever purpose» (en Mark Tebbit, *Philosophy of Law: An Introduction*, 3.ª ed. [Routledge, 2017], 17-18).

⁶⁷⁷ Cyrille Michon, «Anscombe on Double Effect and Intended Consequences», en *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, ed. por Roger Teichmann (Oxford University Press, 2022), 177; y «AIDE» 208-209.

⁶⁷⁸ «MMP», 36.

los que la intención es buena, como ocurre en la preservación de la propia vida, la proporcionalidad en los medios empleados es crucial. Por ejemplo, la distinción es necesaria para comprender que existe una diferencia moralmente significativa entre «envenenar a un hombre» y «darle medicamentos que alivien su dolor», sabiendo que, a largo plazo, la acumulación de estos podría causarle la muerte antes que la enfermedad.

El objetivo no es eliminar todos los riesgos, sino actuar teniendo en cuenta que, cuando de una acción buena o indiferente se siguen efectos buenos y malos es lícito actuar siempre y cuando el efecto bueno no sea consecuencia del malo. Al mismo tiempo, debe mantenerse una proporción adecuada entre el bien que se persigue y el mal que se tolera.

El principio del doble efecto permite, por tanto, llevar a cabo acciones con consecuencias negativas, siempre y cuando estos efectos no sean directamente deseados ni utilizados como medio para alcanzar un fin. En esta línea, Anscombe sostiene que «[t]he intrinsic certainty of the death of the victim, or its great likelihood from the nature of the case, would exclude»⁶⁷⁹ tal tipo de acción de cualquier deliberación.

En las situaciones donde hay riesgo de causar daño, como en el caso de ayudar a unos en lugar de a otros⁶⁸⁰ o aceptar la muerte como efecto secundario de una acción,⁶⁸¹ la toma de decisiones es compleja. El principio del doble efecto proporciona un marco ético que permite considerar como lícitas ciertas acciones con efectos secundarios negativos, siempre y cuando ese efecto no sea intencionado y haya una justificación válida para la acción que se pretende ejecutar o se ha ejecutado. Este marco permite asumir algunos riesgos, pero no constituye una excepción a los absolutos morales.⁶⁸²

⁶⁷⁹ «AIDE», 224-225.

⁶⁸⁰ «I do not mean that ‘because they are more’ isn’t a good reason for helping these and not that one, or these rather than those. It is a perfectly intelligible reason. But it doesn’t follow from that, that a man acts badly if he doesn’t make it his reason. He acts badly if human need for what is in his power to give doesn’t work in him as a reason. He acts badly if he chooses to rescue rich people rather than poor ones, having ill regard for the poor ones because they are poor. But he doesn’t act badly if he uses his resources to save X, or X, Y and Z, *for no bad reason*, and is not affected by the consideration that he could save a larger number of people» (en Anscombe, «Who is wronged?...», 251).

⁶⁸¹ «An absolute prohibition on murder, which we have in our inherited moral law, cannot be confined to intentional killing. But not all deliberate action involving risk can be prohibited. So it must be possible to have sufficient excuse for risking or accepting death as a side-effect» (en «MME», 276).

⁶⁸² *Cfr.* Michon, «Anscombe on Double Effect...», 173-195.

4.1.2. *Naturaleza de las acciones*

El concepto de *la naturaleza de las acciones* en el pensamiento de Anscombe hace referencia a las características esenciales y definitorias de un tipo de acto, independientemente de las intenciones con que se lleva a cabo o de las circunstancias concretas en que tal acción se desarrolla. Se trata del núcleo de la acción, de lo que la acción es en sí misma. Esta naturaleza intrínseca de la acción permite determinar si un tipo de acto es bueno o malo. De este modo, analizar la naturaleza de una acción consiste en identificar el tipo de acto que se está realizando y si posee una bondad o maldad intrínseca. Si la descripción de un tipo de acto es moralmente indiferente, su valoración dependerá de otros principios, en particular, la intención y las circunstancias que rodean al acto en cuestión.

Anscombe distingue entre varios tipos de actos:

- Actos generalmente buenos: son actos que se consideran moralmente buenos a menos que algún factor específico modifique su valor moral. Por ejemplo, «dar limosna» es un acto generalmente bueno, pero si se realiza con la intención de causar una buena impresión entre los conciudadanos, su valoración moral se ha alterado.
- Actos generalmente malos, pero sujetos a justificación: son aquellos actos que, aunque habitualmente son considerados malos, pueden cambiar su valoración moral en función de las circunstancias específicas.⁶⁸³ Por ejemplo: «apoderarse de bienes ajenos» es una acción que habitualmente se estima injusta a menos que esa sea la única manera de «avert some obvious disaster».⁶⁸⁴ En este caso, las circunstancias hacen lícita tal actuación o disminuyen la maldad del acto.

⁶⁸³ «[A] thing is good, and so is an action, if and only if there is *nothing* bad about it, as that kind of thing, or as a human action. It is bad if there is *something* wrong with it» (en «CNM», 234-235). Principio sobre el que se apoya: *Bonum ex integra causa; malum ex quocunque defectu*, es decir ‘el bien proviene de una causa íntegra; el mal de cualquier defecto’. En el fondo, Anscombe está repitiendo a Tomás de Aquino: «Así, por consiguiente, en una acción humana puede considerarse la bondad en cuatro niveles: 1) por el género, en cuanto es acción, pues tiene tanta bondad como acción y entidad, según se dijo [...]; 2) por la especie, que se recibe según el objeto conveniente; 3) por las circunstancias, como accidentes que son; 4) por el fin, según su relación con la causa de la bondad». Y más adelante se añade: «pues *cualquier defecto singular causa un mal; en cambio, el bien nace de una causa íntegra*[énfasis agregado]» (en Aquino, *ST*, I-II, q.18, a. 4, co.).

⁶⁸⁴ «MMP», 39.

— Actos intrínsecamente malos o perversos [*wicked*], esto es, por su propia naturaleza, independientemente de las circunstancias o intenciones adicionales del agente. Este tipo de acciones son absolutamente injustas y con ellas siempre se actúa mal.

Para Anscombe, la importancia de comprender la naturaleza de las acciones se cifra en su rechazo al consecuencialismo. Como se desprende de la clasificación anterior, las consecuencias solo se toman en consideración en determinados casos. En general, hay actos que son inherentemente malos, precisamente, por su naturaleza intrínseca. Este enfoque no es nuevo, como se verá a continuación.

Conviene señalar la imposibilidad de delimitar todas las ocasiones que modifican el valor moral de las acciones. Según Anscombe, esto solo puede señalarse apuntando ejemplos y ofreciendo un paradigma de la acción. Sin embargo, antes de actuar lo más oportuna sería considerar el curso de acción más razonable (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*). En otras palabras, antes de actuar, conviene evaluar prudentemente las consecuencias y circunstancias de la acción, en lugar de depender de reglas o principios rígidos. No obstante, el significado de esa expresión o la definición de lo justo no puede proporcionarse dado el actual estado de la ética.⁶⁸⁵

4.1.2.1. Acciones intrínsecamente injustas

La noción de acciones intrínsecamente injustas no es nueva. Aristóteles señalaba que

no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas sino que siempre se yerra.⁶⁸⁶

Más aún, las circunstancias no modifican el carácter moral de aquellos actos y pasiones:

⁶⁸⁵ «MMP», 39.

⁶⁸⁶ Aristóteles, *EN* II, 6, 1107a8-27.

Y no está el bien o el mal, cuando se trata de ellas, por ejemplo, en cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que, en absoluto, el hacer cualquiera de estas cosas está mal. [...] de cualquier modo que se hagan, se yerra; pues, en general, ni existe término medio del exceso y del defecto. ni exceso y defecto del término medio.⁶⁸⁷

Y junto a Aristóteles, quienes defienden la existencia de prohibiciones absolutas suelen recurrir también a la tradición judeocristiana, significada en el Decálogo,⁶⁸⁸ a través de las doctrinas de san Agustín, san Anselmo y santo Tomás. Sin pretender hacer una exégesis de este texto y mediante una argumentación filosófica, conviene anotar la enorme complejidad que entraña la justificación de que ciertas acciones son siempre malas sin importar las circunstancias.⁶⁸⁹

Es injusto apropiarse de las cosas de otro, pero si la casa del vecino está en llamas y se usa su manguera para tratar de apagar el fuego, la acción se vuelve lícita. El valor moral de la acción ha cambiado debido a la necesidad urgente y a las circunstancias. No obstante, esto podría dar la falsa impresión de que las consecuencias de las acciones son siempre determinativas de la bondad o maldad. Pero la eventualidad de que, en algunos casos haya que considerar las circunstancias, consecuencias, lo omitido, etc., no se sigue que no haya «certain descriptions of actions such that *if* an action, fully human, satisfies one of these descriptions, that is enough to characterise it as a wicked act». ⁶⁹⁰

Según Anscombe, algunos de esos actos intrínsecamente injustos son:

choosing to kill the innocent for any purpose, however good; vicarious punishment; treachery (by which I mean obtaining a man's confidence in a grave matter by promises of trustworthy friendship and then betraying him to his enemies); idolatry; sodomy; adultery; making a false profession of faith.⁶⁹¹

⁶⁸⁷ Aristóteles, *EN* II, 6, 1107a8-27.

⁶⁸⁸ *Cfr.* Ex. 20:1-17 y Dt. 5:6-21

⁶⁸⁹ *Cfr.* Gabriela S. Caviedes Thomas, «Absolutos morales en la Teoría Neoclásica de la Ley Natural», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 79, n.º 304 (2023): 984, doi: 10.14422/pen.v79.i304.y2023.022.

⁶⁹⁰ «CNM », 235.

⁶⁹¹ «MMP», 34

La lista no es exhaustiva y algunas de las acciones que Anscombe incluye han provocado mucho rechazo entre sus seguidores y detractores, como ocurre con el caso de la homosexualidad o del sexo anticonceptivo.⁶⁹² Según la filósofa, estos actos están sujetos a una prohibición absoluta que no admite excepciones, independientemente de las circunstancias o de las intenciones del agente.

4.1.3. *Absolutos morales*

Anscombe sostiene que los absolutos morales son el cimiento [*bedrock*] de la filosofía moral,⁶⁹³ sin que esto los convierta en la totalidad de aquella. Y la acusación que dirige al consecuencialismo la hace, precisamente, en estos términos:

it is left open to debate whether a procedure like the judicial punishment of the innocent may not be, in some circumstances, the “right” one to adopt; and though the present Oxford moral philosophers would accord a man *permission* to “make it his principle” not to do such a thing, teach a philosophy according to which the particular consequences of such an action *could* “morally” be taken into account by a man who was debating what to do; and if they were such as to conflict with his “ends”, [...] to decide: in such-and-such circumstances it is right to procure the judicial condemnation of the innocent. And that is my complaint.⁶⁹⁴

Según Anscombe, los consecuencialistas argumentan que se debe buscar el mejor estado posible de las cosas, sin especificar cómo debería ser ese estado.⁶⁹⁵ Sin embargo, y como ya se indicó en el

⁶⁹² Cfr. Foot, «The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*», en *Virtues and Vices, and Other Essays in Moral Philosophy*, ed. online (Oxford Academic, 2002), 19-32, doi: 10.1093/0199252866.003.0002; Wiseman, *Routledge’s Philosophy Guidebook...*, 34; Sophie Grace Chappell, «Anscombe’s Three Thesis after Sixty Years: Modern Moral Philosophy, Polemic and “Modern Moral Philosophy”», en *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, ed. por Roger Teichmann (Oxford University Press, 2022), 101.

⁶⁹³ «WM», 58.

⁶⁹⁴ «MMP», 42.

⁶⁹⁵ «[T]he doctrine does not go so far [as to] say what are desirable consequences. Whatever is decided on these questions, the teaching is that one ought to aim at the best consequences and that there are no other true ‘ought’ propositions. A teaching in which lying and (for a Christian) denying Christ, sodomy, and procuring someone’s execution by false witness against him are said to be things on no account to do for the sake of bringing about any good or preventing any evil, is equally curiously called ‘deontological’» (en «CNM», 231).

capítulo 2 (epígrafe 2.2.1.2.), rechazan la existencia de prohibiciones morales absolutas a la par que sostienen que quienes creen en esas prohibiciones están equivocados.⁶⁹⁶

El término *absolutos morales* se utiliza para designar la sanción que recae sobre tipos de actos que, por su propia naturaleza, son intrínsecamente inmorales, es decir, injustos o perversos, y que no admiten excepciones bajo ninguna circunstancia.⁶⁹⁷ Estos tipos de acciones no son simplemente contrarias a las normas básicas de cortesía o decencia, como no respetar el turno de la fila o apropiarse del trabajo de otra persona, sino que representan ejemplos paradigmáticos de vicios extremos,⁶⁹⁸ de acciones intrínsecamente injustas que siempre deben ser evitadas.⁶⁹⁹

La inmoralidad intrínseca de esos actos es lo que los define como «an evil greater than any amount of evil set in train by refusing to choose such acts».⁷⁰⁰ Anscombe sostiene que «a man is responsible for the bad consequences of his bad actions, but gets no credit for the good ones; and contrariwise, is not responsible for the bad consequences of his good actions».⁷⁰¹

El análisis del capítulo anterior destaca que una acción no se reduce únicamente a la intención con la que se realiza (es decir, a las consecuencias deseadas), ni se identifica con la mera previsión de resultados.⁷⁰² Además, el uso del cálculo de la posibilidad de lograr un mejor estado de cosas es un criterio ético dudoso, ya que las posibles alternativas son inagotables y pueden llevar a resultados muy diversos.⁷⁰³

En este contexto, es fundamental subrayar el papel de la tarea de la teoría de la acción en la delimitación del ámbito de responsabilidad del agente. Esta teoría se traduce en la forma *intencional* de describir ciertas acciones, revelando la estructura teleológica de medios y fines. Las acciones del

⁶⁹⁶ «TOCAAP», 67 y en «TD», 71.

⁶⁹⁷ «MMP», 40.

⁶⁹⁸ Jeremy Reid, «Virtue, Rule-following, and Absolute Prohibitions», *Journal of the American Philosophical Association* 5, n.º 1 (2019): 82, doi: 10.1017/apa.2018.43.

⁶⁹⁹ Roger Teichmann, «Are there any Intrinsically Unjust Acts?», *Zeitschrift Für Ethik Und Moralphilosophie* 1, n.º 2 (2018): 202, doi: 10.1007/s42048-018-0015-y.

⁷⁰⁰ John Finnis, *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth* (Catholic University of America Press, 1991), 9.

⁷⁰¹ «MMP», 35-36.

⁷⁰² «Anscombe's argument appears to run: 'The concept "just" is such that X is a paradigm case of injustice; so X is always and everywhere an injustice; so what motive a person has cannot prevent an instance of X from being an injustice.' The term 'X' here denotes a *kind* of act, or course of action: here, judicially executing an innocent person» (en Teichmann, «Are there any Intrinsically...», 210).

⁷⁰³ Finnis apunta a la «logical fallacy of assuming that inexhaustible alternatives are exhaustive» (en Finnis, *Moral Absolutes*, 95-96).

agente están conectadas de manera inteligible con sus fines y este orden interno no es necesariamente lineal o causal, sino que refleja la complejidad inherente al actuar humano.

De este modo, la acción intencional no es la intención con que se actúa, ni el acto exterior que se ejecuta, ni los resultados, sino que incluye tanto la intención con que se actúa como los medios escogidos para lograr ese determinado fin. Por lo tanto, las prohibiciones absolutas se aplican tanto al fin como a los medios.⁷⁰⁴ Si bien es cierto que las acciones se enmarcan en unas circunstancias particulares, la consideración de aquellas no disminuye la maldad de los actos intrínsecamente injustos, que jamás deben considerarse como posibles cursos de acción.⁷⁰⁵ Independientemente de cuáles sean las circunstancias del caso concreto, ejecutarlos es siempre actuar mal,⁷⁰⁶ idea que refleja bien la máxima socrática de que es preferible morir antes que cometer una injusticia.⁷⁰⁷

No obstante, los absolutos morales no son fáciles de describir en términos de los tipos de acciones que prohíben. Podría parecer que se centran en identificar ciertas conductas físicas, como ocurre al definir el asesinato como «causar la muerte de otro interrumpiendo, con medios físicos o técnicos, sus procesos vitales». Sin embargo, esta descripción es insuficiente. Por una parte, porque ignora las múltiples formas en que la creatividad humana puede encontrar maneras de realizar acciones así, como firmar un documento que autoriza la muerte de inocentes —el caso de Truman—, o la omisión de alimentar a un enfermo terminal. Los conceptos involucrados en la definición de los absolutos morales no son simplemente hechos naturales o procesos físicos, sino interpretaciones de alto nivel de actividades humanas significativas.⁷⁰⁸

Otra posibilidad es definir estos absolutos morales haciendo referencia a una valoración moral, como ocurre si se designa el asesinato como «matanza incorrecta» o a la violación como «sexo

⁷⁰⁴ «If those who think that there are moral prohibitions are on the side of truth in the dispute, then prohibition attaches to things that it is in one's power to do simply in virtue of the fact that the action, or action-in-prospect, is of a determinate kind» (en Vogler, «Aristotle, Aquinas, Anscombe...», 6).

⁷⁰⁵ «Given the human possibilities of temptation, provocation, etc., the just man will quite exclude certain kinds of action from consideration while not excluding the real possibility of performing such actions» (en Teichmann, «Are there any Intrinsically...», 204).

⁷⁰⁶ «I must here explain a little further these concepts of an act's intrinsic character and of the character it has by incidental circumstances. In order to be an intrinsically generative sort of act, an act need not itself be actually generative» (en «YCSC», 84-85).

⁷⁰⁷ Platón, *Critón*, 48b-49d.

⁷⁰⁸ «METC», 224.

inmoral». ⁷⁰⁹ Sin embargo, esta forma de definir los actos resulta circular, ya que las palabras utilizadas en la definición contienen el juicio moral que se intenta demostrar. ⁷¹⁰ Esta circularidad podría llevar a descartar las prohibiciones, que solo tendrían valor si, por ejemplo, alguien estuviese interesado en evitar ese tipo de acciones. ⁷¹¹ En última instancia, la fuerza de tales prohibiciones se apoyaría en la decisión subjetiva de un agente. Sin embargo, si la naturaleza de tales actos se define simplemente por el interés en evitar ciertas acciones, se cae nuevamente en un razonamiento circular donde algo está prohibido, porque alguien lo considera inmoral. Ninguna de estas posibilidades evita el empantanarse nuevamente en las aguas turbulentas de la relación consecuencialista entre lo correcto y lo bueno. ⁷¹²

La dificultad de ofrecer una definición clara y precisa de actos como el asesinato radica en que estos implican elementos que van más allá del mero hecho físico de causar la muerte, como la intención deliberada y la responsabilidad. Las leyes intentan captar esta esencia, pero también se enfrentan a varias complicaciones. ⁷¹³ Por ejemplo, los términos *homicidio* y *asesinato* tienen implicaciones legales distintas. En el caso del *homicidio*, se excluyen la alevosía, el ensañamiento o la recompensa, mientras que el *asesinato* los incluye. ⁷¹⁴ El asesinato implica elementos complejos que van más allá de la muerte de otro, como la intención y la responsabilidad moral.

Aunque algunas definiciones de absolutos morales hacen referencia a la legislación, como es el caso del adulterio definido como una «relación sexual voluntaria entre una persona casada y otra que no sea su cónyuge», ⁷¹⁵ las nociones jurídicas son insuficientes para abarcar la dimensión *moral* de esos actos. Esta dimensión moral es independiente de cualquier acuerdo, tradición cultural y

⁷⁰⁹ Anscombe también lo contempla en «MME», 262-264.

⁷¹⁰ Finnis, *Moral Absolutes*, 4-5.

⁷¹¹ Posibilidad que, según Anscombe, los consecuencialistas sí contemplan: «the present Oxford moral philosophers would accord a man permission to ‘make it his principle’ not to do such a thing» (en «MMP», 40).

⁷¹² Se está haciendo referencia a la cuestión acerca de si es *moralmente incorrecto* asesinar, violar, etc. Por tanto, ignorando el hecho de que *moral* no añade nada.

⁷¹³ Anscombe ya había señalado esta disparidad en «MMP» al indicar que Aristóteles no empleaba el término *incorrecto* o *ilícito*, sino términos generales para la maldad y la falta de virtud (en «MMP», 30).

⁷¹⁴ Real Academia Española: Diccionario de la lengua española, 23.ª ed. [versión 23.7 en línea], s.v. «homicidio» y «asesinato», última modificación el 5 de agosto de 2024, <https://dle.rae.es>.

⁷¹⁵ Real Academia Española: Diccionario de la lengua española, 23.ª ed. [versión 23.7 en línea], s.v. «adulterio», última modificación el 5 de agosto de 2024, <https://dle.rae.es/adulterio?m=form>.

disposición legal.⁷¹⁶ Los acuerdos pueden romperse, las tradiciones abandonarse y las leyes derogarse, pero la maldad intrínseca de ciertos actos permanece.

Este análisis resalta la importancia de una reflexión profunda para definir de manera clara y coherente estos actos, utilizando las herramientas que ofrece la teoría de la acción. Esta es una tarea que Anscombe consideraba fundamental en «MMP»:

In present-day philosophy an explanation is required how an unjust man is a bad man, or an unjust action a bad one; to give such an explanation belongs to ethics; but it cannot even be begun until we are equipped with a sound philosophy of psychology.⁷¹⁷

La noción de *asesinato*, que es particularmente compleja, tiene en su núcleo la elección deliberada de matar a personas inocentes, ya sea como objetivo principal o como medio para alcanzar otro fin. Este sería el caso paradigmático del asesinato. Sin embargo, este núcleo está rodeado por una serie de casos menos claros que generan ambigüedad.⁷¹⁸ La teoría de la acción puede orientar en la descripción del tipo de acto, esto es, de la acción intencional, y mostrar la conexión de medios-fines en las circunstancias particulares, pues «[i]t is nonsense to pretend that you do not intend to do what is the means you take to your chosen end».⁷¹⁹ Anscombe destaca la importancia de este análisis para diferenciar entre acciones que aparentemente tienen el mismo fin, una manifestación exterior similar, pero cuyo valor moral es absolutamente dispar. En este sentido, existe una distinción entre las muertes intencionales que propiamente son asesinato y aquellas en las que la muerte puede estar justificada (como en el caso de la defensa propia) o sancionada por la autoridad civil (como en la guerra).

⁷¹⁶ «[T]he prohibition on deliberately killing [...] is not like the Queensberry Rules: its force does not depend on its promulgation as part of positive law, written down, agreed upon, and adhered to by the parties concerned» (en «TD», 64).

⁷¹⁷ «MMP», 29.

⁷¹⁸ «This gives us one of our paradigms of the murderer, and constitutes the hard core of the concept of murder. We shall see it is surrounded by a relatively fuzzy penumbra» (en «MME», 262).

⁷¹⁹ «WM», 59.

4.2. UNA ÉTICA DE ABSOLUTOS MORALES SIN CONTEXTO TEOLÓGICO

En este último apartado se aborda la tarea de fundamentar y justificar los absolutos morales sin recurrir a un legislador divino. Este es el desafío que Anscombe plantea en «MMP» y que ella no aborda directamente en su obra.⁷²⁰ Aunque es innegable que el catolicismo de Anscombe influye en su comprensión de los absolutos morales, la filósofa no considera que haya ciertos tipos de actos que sean malos simplemente porque están prohibidos por Dios (*malum quia prohibetur*),⁷²¹ sino porque dichos actos son intrínsecamente injustos, esto es, malos en sí mismos. Así, aunque los absolutos morales sean consistentes con el cristianismo, su validez no depende de un decreto divino.⁷²²

Ahora bien, es necesario contar con una explicación bien fundamentada que pueda justificar por qué ciertas acciones son siempre malas. Por consiguiente, no es necesario pensar que la acción buena es aquella que produce las mejores consecuencias posibles para ser un consecuencialista en el sentido en que Anscombe lo entiende.⁷²³ De hecho, un teórico de la virtud podría ser un consecuencialista.⁷²⁴ Se trata, por tanto, de justificar los absolutos morales desde una perspectiva que considere que ciertas acciones son siempre y en todos los casos malas, al margen de la naturaleza objetiva de las acciones.⁷²⁵ Como se ha indicado anteriormente, la definición de los actos intrínsecamente injustos es altamente compleja,⁷²⁶ y en este sentido es de especial utilidad tener en cuenta la distinción entre aquellas consecuencias que constituyen el tipo de acción, de aquellos efectos secundarios, contingentes y simplemente posibles. En otras palabras, la distinción entre las consecuencias previstas y las deseadas

⁷²⁰ «MMP», 37.

⁷²¹ «AM», 100.

⁷²² Esta es la perspectiva de Aristóteles, por ejemplo, y de los defensores de la ley natural.

⁷²³ En esta línea, Frey critica la postura de Rosalind Hursthouse: «An action is right iff it is what a virtuous agent would characteristically (i.e. acting in character) do in the circumstances.» (en Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* [Oxford, 2001; ed. online, Oxford Academic, 2003], 28, doi: 10.1093/0199247994.001.0001) y «[a]ccording to virtue ethics, I must not tell this lie because it would be dishonest to do so, and dishonesty is a vice» (*ibid.*, 39). Sin embargo, Frey explica que: «It seems important to Hursthouse that virtue ethics be considered ‘a genuine rival’ to the two dominant strains of contemporary moral philosophy. For this reason, she is anxious to establish that the virtue ethicist is playing the same game as her principal opponents. But MMP does not ask its readers to beat modern moral philosophers at their own game or on their own terms. Anscombe’s position is far more radical: she asks us – implores us – to stop playing the game altogether.» (en Frey, «Revisiting Modern Moral...», 68).

⁷²⁴ Geach, introducción a *GGI*, XVII.

⁷²⁵ «HV», 197.

⁷²⁶ «PPDM», 260.

se enmarca en la consideración de que hay ciertas consecuencias que son *constitutivas* de la acción, mientras que otras simplemente son circunstanciales o posibles.

En el epígrafe anterior se ha puesto de manifiesto el reto que supone definir los actos intrínsecamente injustos, así como la complejidad involucrada en la evaluación moral de los cursos de acción específicos que los agentes eligen, es decir, de sus actuaciones particulares. Sin embargo, queda pendiente averiguar la justificación de esas prohibiciones: ¿por qué deberían ser respetadas? En otras palabras, ¿cuál es el fundamento de estos absolutos morales? En el fondo esa pregunta apunta a las raíces de la moralidad.

4.2.1. *El logos de la prohibición*

Aceptar los absolutos morales significa reconocer que ciertas acciones son intrínsecamente injustas, es decir, son malas por sí mismas, independientemente de las consecuencias que puedan tener o de las circunstancias en que puedan ocurrir. Estos absolutos morales se expresan en forma de prohibiciones que no admiten excepciones. De este modo, un acto es permisible en la medida en que no infringe ninguno de los absolutos morales, aunque esto no basta para que sea considerado bueno.

Las prohibiciones no son abstractas, sino que limitan o permiten ciertos tipos de actos. Las prohibiciones protegen ciertos aspectos de la vida de los individuos. En el caso del asesinato, el bien que se protege es la vida, y Anscombe añade un comentario un tanto desconcertante: no hay un derecho a la vida, sino más bien un derecho a no ser asesinado.⁷²⁷ La única manera de dar sentido a esta afirmación es haciendo referencia a lo que se dijo en el capítulo dos, al hilo de unas reflexiones en torno a la posibilidad de un sentido no enfático de moral.

En el epígrafe 2.2.2.2.1. se explicó cómo los modales imperativos [*forcing modals*] y los de prohibición [*stopping modals*] permiten establecer obligaciones y limitaciones a la conducta. Estas normas y reglas se aprenden a través de un entrenamiento y son comprensibles dentro del marco de

⁷²⁷ «MME», 266.

una determinada práctica social, que es una actividad organizada y significativa dentro de la sociedad que persigue un fin determinado⁷²⁸ y que, en cierta medida, fija las reglas del juego.

Las prohibiciones dictan qué acciones o movimientos o conductas están permitidos y cuáles no. Ahora bien, la prohibición no impide físicamente, puesto que alguien puede saltarse las reglas del juego y hacer aquello que justamente estas excluyen. Lo que señala es que el motivo para no hacer algo es que «lo pones en jaque», «es de Isa» o «lo has prometido». Estas justificaciones no son independientes de la prohibición y, además, son internas a la práctica social.⁷²⁹

Las prácticas sociales son como marcos de referencia que guían la manera en que las personas deben comportarse en distintas situaciones. Y lo hacen a través de normas, reglas o expectativas que estructuran y hacen coherente la conducta de las personas en sociedad. Un buen ejemplo de esto es el ajedrez. Las reglas del juego establecen el marco dentro del cual los jugadores deben actuar, y cualquier acción que se haga, será en función o de acuerdo con lo que este marco indica. De manera similar, las prácticas sociales orientan y limitan las acciones de las personas, asegurando que se actúe de manera coherente con las expectativas compartidas. Las prohibiciones, en ese sentido, no son arbitrarias, sino que dependen de las razones prácticas que las sustentan.

Así, la noción de derecho está intrínsecamente vinculada a las limitaciones y regulaciones propias de la práctica social en cuestión, por lo que sus prohibiciones no son absolutas ni incondicionadas. Ahora bien, dado que la validez y justificación de estas prohibiciones solo se entiende en el contexto más amplio de la práctica en cuestión, cabe preguntar qué hace que un individuo quede vinculado a ellas.

Una primera posibilidad es apelar a los gustos particulares de los individuos: «no quiero ser considerada una persona injusta», «quiero participar en este juego o práctica».⁷³⁰ La subjetividad de este tipo de explicación es una muestra de su insuficiencia, puesto que quien no comparta estos deseos o tenga otros intereses podría no aceptar la vinculación a tales reglas,⁷³¹ como quien no quiere

⁷²⁸ Katharina Nieswandt, «Life and other Basic Rights in Anscombe», en *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, ed. por Roger Teichmann (Oxford University Press, 2022), 310.

⁷²⁹ Cfr. «RRP», 102-103.

⁷³⁰ Cfr. Peter Geach, *God and the Soul* (Routledge and Kegan Paul, 1969), 121-122.

⁷³¹ G. E. M. Anscombe, «Authority in Morals», en *CP3*, 46.

jugar más al ajedrez. Esto supone un problema para la pretensión de universalidad de los absolutos morales.

La otra posibilidad es que las razones sean *prácticas*, como «no lo haré porque es una acción inmoral» o «es un asesinato». Estas razones no necesitan más justificación que el hecho de que la acción en cuestión es intrínsecamente incorrecta, por lo que están estrechamente ligadas al *logos* de la prohibición. Dado que dependen totalmente de la prohibición, no varían en función de las circunstancias o decisiones personales. En otras palabras, son universales y no relativas a situaciones particulares.

Aunque estas razones son independientes de las circunstancias, están relacionadas con el objetivo general de la práctica social en la que se enmarcan; en el caso de las prohibiciones absolutas, la moral aparece como una herramienta práctica indispensable para la vida en comunidad al garantizar ciertos bienes y proteger de ciertos males. Los absolutos morales, por tanto, son necesarios para la protección de los individuos, ya que facilitan la convivencia y garantizan el funcionamiento de la sociedad.⁷³²

La censura de ciertos tipos de actos debe entenderse en la medida en que protegen aspectos fundamentales, como la justicia y la vida humana. Así, los absolutos morales representan la única manera de lograr ciertos bienes esenciales para la vida humana en comunidad. Desde esta perspectiva, las prohibiciones son indispensables para la realización del bien humano. Y los individuos quedan vinculados a ellas no por una restricción externa (social, legal), sino porque reconocen que protegen aspectos clave para alcanzar el propio bien. Dicho de otro modo, quien ignora las prohibiciones, perjudica a otros y se perjudica a sí mismo, pues pone en peligro su propia posibilidad de alcanzar el bien que puede satisfacer o proporcionar la comunidad.

Desde este punto de vista, acciones como robar, cometer adulterio y jurar en falso tienen un impacto directo y negativo en la convivencia humana.⁷³³ Por ejemplo, robar no es solo arrebatar la propiedad ajena, sino que destruye la confianza entre las partes, porque los individuos no pueden confiar en que sus bienes estarán a salvo. Se crea así un clima de desconfianza y hostilidad. En cuanto al adulterio, también parece socavar la confianza y lealtad en las relaciones íntimas, con lo que desaparece el clima de confianza y ayuda, así como el entorno estable y seguro que permite criar a la

⁷³² Cfr. Finnis, *Moral Absolutes*, 42-46.

⁷³³ «MME», 266.

descendencia.⁷³⁴ Finalmente, jurar en falso destruye la credibilidad de la palabra dada, dificultando la resolución de los conflictos y corrompiendo el sistema de justicia.⁷³⁵

Desde mi punto de vista, esta manera de justificar los absolutos morales es insuficiente y está expuesta a posibles objeciones que, además, comprometen su universalidad.

En primer lugar, si la moral es una práctica social más, es imposible esquivar la pregunta acerca del sentido de la actuación moral y la razón para actuar moralmente.⁷³⁶ Es decir, al igual que ocurre en el ajedrez, donde las reglas solo son vinculantes si uno quiere jugar, con la moral podría ocurrir algo semejante, permitiendo que alguien opte por no *participar* en ella. De esta manera, las prohibiciones solo serían vinculantes si una persona decide, en última instancia, unirse a esa actividad moral o si ya se encuentra socialmente integrado en ella. Además, esta interpretación terminaría conduciendo a la dicotomía entre lo bueno y lo correcto, lo que contradice directamente la postura de Anscombe, que sostiene que toda acción humana es moral.

En segundo lugar, si las prohibiciones morales están intrínsecamente ligadas a la justificación interna de la práctica, su universalidad queda comprometida, pues las normas podrían variar en función de las costumbres, los momentos históricos o las tradiciones culturales. Desde esta perspectiva, los absolutos morales solo tendrían una validez relativa, ya que las instituciones pueden cambiar o quedar obsoletas y las costumbres, modificarse.

En tercer lugar, y muy vinculada con la anterior objeción, queda pendiente resolver el contenido de tales prohibiciones. Una posible solución sería intentar cifrar el contenido en las costumbres de los ancestros o en las leyes de la naturaleza. Las primeras son inadecuadas, dada la complejidad de las relaciones sociales en el mundo contemporáneo. En cuanto a la segunda opción, si lo bueno es únicamente aquello que es acorde a la condición fisiológica, resulta difícil ver de qué modo puede darse una convivencia comunitaria armoniosa. En este sentido, la lucha por la supervivencia, que es una experiencia común en la naturaleza, no fomenta especialmente la cooperación, la empatía o la

⁷³⁴ Rhonheimer, *Natural Law and Practical...*, 360.

⁷³⁵ Foot se refiere a este concepto con el término necesidades aristotélicas, que posibilitan el florecimiento de los seres humanos. Cfr. Foot, *Natural Goodness*, 15-17 y 43-46.

⁷³⁶ Prichard, «Does Moral Philosophy...», 21-37, por ejemplo, y Foot en su artículo «Practical Rationality», en *Natural Goodness* (Oxford, 2001; ed. online, Oxford Academic, 2003), doi: 10.1093/0198235089.003.0005.

justicia.⁷³⁷ Al mismo tiempo, el contenido de las normas implicaría una imagen abstracta, o contemplativa del ser humano,⁷³⁸ desconectada del hecho de que el ser humano tiene una inclinación originaria a lo bueno. Todo esto llevaría a una visión del ser humano como ser biológico, con lo que se corre el riesgo de reducir la moral a cuestiones meramente biológicas.

De estas objeciones se concluye que las prohibiciones morales no deben entenderse como simples acuerdos sociales entre los miembros de una comunidad. Si la ética es una práctica social más, no es posible justificar la validez universal de los absolutos morales.

4.2.2. *Rol de los absolutos morales en la formación moral de las personas*

Aunque se puede argumentar que la moral no es una práctica social más, es innegable que el desarrollo moral es una parte integral del crecimiento humano dentro de la comunidad. Este proceso no se limita a la capacidad teórica para distinguir entre distintos cursos de acción, sino que el aprendizaje moral es principalmente práctico y es fundamental para la formación del carácter. De este modo, la educación es el vehículo a través del cual se transmiten los principios morales, lo que permite que los individuos aprendan también a reconocer sus deberes y responsabilidades hacia sí mismos y hacia los demás, así como la obligación de contribuir al bien común y de actuar con coherencia.

Las prohibiciones absolutas desempeñan un papel crucial en la formación moral de las personas, ya que funcionan «as signposts that delineate the boundary lines of the moral landscape».⁷³⁹ Las prohibiciones ofrecen directrices claras sobre qué actuaciones o conductas son inaceptables, sin importar las circunstancias o el contexto en el que se presenten. De este modo, su importancia estratégica radica en que ofrecen un marco estable que guía y orienta el obrar humano.

Sin embargo, la educación moral no se limita simplemente al aprendizaje o memorización de ciertas normas o preceptos. El proceso de enseñanza es mucho más complejo. Para empezar, las descripciones morales de las acciones, como robar, cometer adulterio y mentir, no se refieren a actos

⁷³⁷ «MMP», 26.

⁷³⁸ *I*, §32, 57.

⁷³⁹ Matthew Bennett O'Brien, «Practical Necessity: A study in Ethics, Law and Human Action» (tesis doctoral, Universidad de Texas en Austin, 2011), 134, <http://hdl.handle.net/2152/ETD-UT-2011-05-3257>.

físicos, sino que se apoyan sobre otros conceptos adquiridos en el desarrollo social, o en el aprendizaje ordinario de la vida en sociedad.⁷⁴⁰ Por ejemplo, robar no es simplemente coger algo, sino «quitar o tomar para sí lo ajeno»,⁷⁴¹ lo que implica la comprensión previa de la noción de propiedad,⁷⁴² que se aprende a través de la socialización en un entorno humano. Algo semejante ocurre con la mentira, que implica la noción de verdad o de confianza; o con el adulterio, que está relacionado con el concepto e institución del matrimonio. De este modo, las descripciones morales dependen de conceptos sociales, que se adquieren y se desarrollan a través del aprendizaje y la experiencia en la vida en sociedad. Esta formación equipa a los individuos con las habilidades para interactuar con el entorno y para comprender y evaluar las acciones, también antes de actuar.

Las prohibiciones morales proporcionan un marco estable que guía a los individuos en sus actuaciones, no solo porque les permite reconocer ciertas conductas, sino también porque los integra en el entramado de expectativas y obligaciones de la comunidad, asegurando la protección de ciertos bienes comunes. De este modo, puede decirse que cualquier entorno humano es moral.

La educación moral es esencial, porque es capacitante. Los principios, como «persigue el bien y evita el mal»⁷⁴³ o «no hagas aquello que pueda perjudicar a otros», son proposiciones orientativas mientras que los absolutos morales ofrecen un paradigma de acción que el agente debe reconocer y evitar. Estas pautas suelen formularse en términos de prohibiciones o recomendaciones. Ahora bien, al tratarse de generalidades, el individuo debe aprender a aplicarlas. Ante las vicisitudes de la vida, los agentes deben decidir cómo actuar, qué camino tomar, lo que implica una reflexión prudente de las circunstancias, fines y actuaciones. En este sentido, es útil recurrir a los principios generales aprendidos, pero esto no elimina la duda o cuestión acerca de cómo aplicarlos en las circunstancias concretas en las que se encuentra. Precisamente porque, como Anscombe subraya:

⁷⁴⁰ «METC», «AM» y G. E. M. Anscombe, «Morality», en *GG2*.

⁷⁴¹ Real Academia Española: Diccionario de la lengua española, 23.^a ed., [versión 23.7 en línea], s. v. «robar», última modificación el 17 de agosto de 2024, <https://dle.rae.es/robar?m=form>.

⁷⁴² «METC», 225.

⁷⁴³ Este es el primer principio de la razón práctica según Tomás de Aquino (en Aquino, *ST*, I-II, q. 94, a. 2, co.).

one does not learn morality by learning that certain propositions —ethical ones— are true, but by learning what to do or abstain from in particular situations and getting by practice to do certain things, and abstain from others.⁷⁴⁴

Parte importante de esta formación se encuentra en el ejemplo que reciben de los formadores. Una manera de interiorizar estas enseñanzas es a través de la observación de otros, que debe ser coherente, ya que el entrenamiento moral basado en la hipocresía puede llevar a la hipocresía en el niño. La enseñanza moral, apoyada por el ejemplo y la práctica en la vida cotidiana, es fundamental para el desarrollo de una conciencia moral e implica no solo transmitir información sino también guiar las acciones y decisiones del alumno.

El entrenamiento recibido busca habilitar al individuo en la toma de decisiones. De este modo, la enseñanza moral no consiste en inculcar creencias, sino en capacitar a los aprendices para actuar, donde se aprende a juzgar acciones como buenas o malas y a formar juicios morales, basados en la justificación de actos y en la inculcación de un sentido del deber y la culpa. La autoridad en la enseñanza moral no se basa solo en la imposición de normas, sino en la capacidad de enseñar y justificar estas normas de manera que el niño las entienda y acepte como parte de su propio juicio moral. Por lo tanto, la formación moral debe ir más allá de simplemente transmitir qué acciones están prohibidas. Se trata de guiar a las personas para que comprendan y valoren los principios que subyacen a estas prohibiciones, lo que les permite actuar con integridad y responsabilidad en todas las áreas de la vida. De hecho, la reflexión es fundamental para introducir un orden en la propia vida, puesto que todo lo que hacemos contribuye o forma parte del entramado de lo que Iris Murdoch llamaba «continuous fabric of being».⁷⁴⁵

Sin embargo, aunque el entrenamiento implica enseñar a los niños las normas y expectativas sociales, esto no garantiza que vayan a interiorizar esos valores o que actúen moralmente bien cuando ya no estén supervisados. De modo semejante, respetar prohibiciones morales, como no mentir o no robar, no asegura que una persona vaya a actuar bien en todas las situaciones. En otras palabras, no es garantía de que la persona juzgará adecuadamente al condenar o disculpar conductas propias o

⁷⁴⁴ «AM», 87.

⁷⁴⁵ Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 21-22.

actuaciones ajenas. Esto apunta a que, a diferencia de lo que ocurre con las reglas del juego, no basta con enseñar preceptos y justificar acciones, sino que hay que educar también otros aspectos de las personas relativos a la personalidad y a la acción humana.

Por otra parte, y como se ha venido diciendo desde el capítulo anterior, el agente no actúa si no le va en ello algo que ve beneficioso, agradable, e interesante para él. Por lo tanto, dado que las personas tienden a buscar lo que consideran un bien para sí mismas, cabe preguntar si ese bien es realmente auténtico. Lo bueno para sí no es únicamente un aspecto de la vida de los individuos, sino que debe tener en cuenta la totalidad de la persona.

Si bien es la percepción de la realidad como algo bueno lo que pone a los individuos en movimiento, es importante señalar que en el origen de este movimiento no hay un razonamiento lógico, sino una inclinación. La comprensión de lo bueno o malo no se adquiere de manera abstracta, ni depende de una revelación divina, sino que se desarrolla a partir de la experiencia directa, primero a través de los sentidos y, después, mediante el razonamiento intelectual. Así, la experiencia sensorial ofrece la primera aproximación a lo bueno o a lo malo, base sobre la que luego es posible reflexionar y profundizar. En otras palabras, lo que se capta como bueno está estrechamente ligado a cómo se conoce y se comprende la realidad. En este sentido, cualquier intento de derivar el bien práctico — esto es, lo que ha de hacerse, — al margen de la naturaleza humana yerra en su punto de partida.

Es innegable la inmensa variedad de bienes que los seres humanos pueden conocer y experimentar y, puesto que lo apetecido es lo que impulsa a la acción, es lícito preguntarse si algunos bienes son mejores que otros. En este sentido puede ser útil recurrir a la experiencia acumulada de la humanidad, y una parte importante de la educación moral consiste en transmitir esa experiencia. Esto puede, en primer lugar, ayudar a comprender que lo que es bueno para uno mismo no es algo que se pueda considerar de manera aislada, sino que debe tener en cuenta la totalidad de la vida de la humana y su integridad. Esto significa que las decisiones sobre lo bueno deben reflejar, en la medida de lo posible, una visión coherente de la vida, en lugar de basarse en deseos o impulsos momentáneos. En segundo lugar, también permite recordar que la vida humana no puede desarrollarse al margen de la vida comunitaria y de la preocupación por el bien común.

Para reforzar y perfeccionar las tendencias, es esencial la enseñanza de virtudes. Estas se adquieren con la práctica, con hábitos repetidos, que fomentan el deseo de hacer el bien y la capacidad para resistir hacer el mal.

Además, la persona debe aprender a justificar sus acciones y a juzgar las acciones de los demás. Esta es una formación más explícita, donde se enseña a los individuos a distinguir entre lo correcto y lo incorrecto, y a aplicar esos juicios en la vida diaria. Esta área está estrechamente relacionada con el desarrollo de la conciencia, entendida como la capacidad de reflexionar sobre las propias acciones y evaluarlas en términos de estándares morales. Todo esto pone de manifiesto que la formación moral no consiste simplemente en enseñar a aplicar normas de manera mecánica o automática,⁷⁴⁶ sino a responder a las situaciones de la vida. La capacidad de actuar por razones es fundamental, porque permite a las personas justificar sus elecciones de manera coherente y reflexiva. Por otra parte, las prohibiciones sobre ciertos tipos de actos muestran que la acción no se limita a ser un medio para alcanzar un fin, sino que tiene un valor moral intrínseco. De este modo, no existen de manera arbitraria, sino que están fundamentadas en principios racionales y en la comprensión de lo bueno, y ofrecen un paradigma sobre ciertos tipos de actos que, pese a parecer atractivos por sus posibles efectos secundarios, en realidad son contrarios a la consecución del bien.

Por último, es necesario educar las emociones para que estén en armonía con las creencias. Esto implica moldearlas de manera que se alineen con la razón y los valores morales del individuo. Por consiguiente, deben ser entrenadas para que respondan adecuadamente a las situaciones morales, y apoyen así las decisiones y acciones correctas. La falta de este tipo de formación puede resultar en una persona que actúa impulsivamente o que no tiene la capacidad emocional para enfrentar situaciones morales complejas. Aunque es cierto que las diferentes culturas pueden valorar los bienes de maneras distintas, la reflexión ética no se puede separar de la psicología ni de otras consideraciones sobre la naturaleza del ser humano.⁷⁴⁷ Las tradiciones y costumbres de las comunidades, que reflejan y convergen la experiencia humana compartida, deben ser evaluadas constantemente a la luz de una comprensión más profunda del bien y del mal, especialmente ante la complejidad creciente de las

⁷⁴⁶ González, *La ética explorada*, 14.

⁷⁴⁷ «TOCAAP», 67.

relaciones humanas.⁷⁴⁸ El objetivo es asegurar que las acciones se ajustan con una visión coherente de lo que significa vivir una vida plena. Por lo tanto, la formación moral busca una armonía entre las creencias, deseos y acciones de las personas.

Esta comprensión debería conectarse con la orientación general de la vida humana, es decir, con cómo una persona dirige su vida en su totalidad, y también con los hábitos, tanto virtuosos como viciosos, que una persona desarrolla. Las acciones y decisiones que se asocian con una virtud en particular no necesariamente deben ser vistas como obligatorias para cada individuo. Es decir, no es necesario que cada acción específica asociada con una virtud se realice para que una persona sea considerada moral o virtuosa. Sin embargo, la ausencia notable de estas acciones o decisiones podría ser una señal de que una persona carece de esa virtud en particular, lo que afecta su carácter general.

Finalmente, Anscombe argumenta que cualquier entorno humano es inherentemente moral, ya que inevitablemente transmite los conceptos necesarios para comprender y describir las acciones. De este modo, la capacidad de actuar moralmente no depende únicamente de una crianza moral estricta, sino que está profundamente arraigada en la estructura misma de la vida humana y los entornos en los que los individuos crecen.

En resumen, la formación moral es un proceso complejo que abarca tanto la formación de la voluntad y las emociones como el desarrollo de la capacidad de juzgar moralmente, y cómo estos elementos pueden estar separados; todo ello plantea desafíos en la educación moral y el desarrollo de una conciencia moral sólida.

4.2.3. *Una ética de la virtud*

En «MMP» Anscombe plantea la posibilidad de una ética de absolutos morales sin necesidad de una divinidad, y explora cómo las virtudes pueden ser normativas:

It might remain to look for ‘norms’ in human virtues: just as *man* has so many teeth, which is certainly not the average number of teeth men have, but is the number of teeth for the species, so

⁷⁴⁸ Cfr. Wiseman, «Anscombe on Brute...», 93. Precisamente la tradición y la costumbre es el significado originario de *mos, moris*.

perhaps the species *man*, regarded not just biologically, but from the point of view of the activity of thought and choice in regard to the various departments of life—powers and faculties and use of things needed— ‘has’ such-and-such virtues: and this ‘man’ with the complete set of virtues is the ‘norm’, as ‘man’ with, e.g., a complete set of teeth is a norm. But in *this* sense “norm” has ceased to be roughly equivalent to “law”. In *this* sense the notion of a ‘norm’ brings us nearer to an Aristotelian than a law conception of ethics. There is, I think, no harm in that; but if someone looked in this direction to give “norm” a sense, then he ought to recognize what has happened to the term “norm”, which he wanted to mean “law— without bringing God in”: it has ceased to mean “law” at all; and so the expressions “moral obligation”, “the moral ought”, and ‘duty’ are best put on the Index, if he can manage it.⁷⁴⁹

Este fragmento posee un interés especial, porque representa el punto de partida desde el que otros filósofos, igualmente descontentos con la filosofía moral moderna, han desarrollado lo que se conoce como *virtue ethics*.⁷⁵⁰ Esta corriente normativa pone el énfasis en el desarrollo del carácter moral y de las virtudes como la base de una vida moral, en lugar de centrarse únicamente en reglas o leyes morales estrictas.⁷⁵¹ Dado el hilo argumentativo que se ha ido desarrollando en secciones anteriores, podría parecer que esta es la posición que más se ajusta a la propuesta anscombeana. Contribuye a esta impresión el hecho de que parte del esfuerzo de quienes pretenden retener los absolutos morales en una ética secular se ha hecho desde esta perspectiva.⁷⁵² Sin embargo, esto no es del todo cierto. Precisamente el objetivo de este apartado es señalar las limitaciones que una ética basada en la virtud puede tener dentro de un marco que sea coherente con las ideas de Anscombe.⁷⁵³

En la *Ética nicomáquea*, Aristóteles define la virtud moral como un «hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría

⁷⁴⁹ «MMP», 38.

⁷⁵⁰ Hursthouse, *On Virtue Ethics*, 16.

⁷⁵¹ Margarita Mauri, «Virtue as the Order of Inner Life», en *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect*, ed. por Elisa Grimi (Springer, 2019), 17.

⁷⁵² Cfr. Lovibond, «Absolute Prohibitions without...», 141-158; y Reid, «Virtue, Rule-Following, and...», 78-97.

⁷⁵³ Sin afán de exhaustividad, y dado el amplio abanico de corrientes que la denominación *virtue ethics* agrupa, me he ceñido a una versión más general, siguiendo fundamentalmente las ideas de Hursthouse, quien fue alumna de Anscombe. También he tomado como referencia la presentación que Julia Annas ofrece sobre la ética de la virtud en Julia Annas, «Virtue Ethics», en *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. por David Copp (Oxford Handbooks, 2006), 515-536.

el hombre prudente».⁷⁵⁴ Puesto que la virtud es una disposición relativa a la elección,⁷⁵⁵ es un hábito que requiere de ejercicio constante. Se manifiesta en la conducta del agente, perfeccionando tanto sus actos como su carácter.

La virtud, entendida como un hábito operativo bueno, inclina al sujeto hacia el bien, fomentando una afinidad natural con las acciones virtuosas.⁷⁵⁶ Aunque el entrenamiento y la práctica de la virtud conlleva, inicialmente, una cierta violencia a algunas pasiones, a medida que se va adquiriendo va modificando el carácter, la percepción y la perspectiva del ser humano, lo que le hace inclinarse con mayor facilidad hacia aquellos bienes que procura la virtud.

Por otra parte, las virtudes también tiene un aspecto afectivo, pues son hábitos que «help to reintegrate –or at least foster appropriate relations among– our appetitive and intellectual powers».⁷⁵⁷ Precisamente, esta connaturalidad es característica de la persona virtuosa y es esencial para poder aplicar adecuadamente los principios morales.⁷⁵⁸ Para Aristóteles, la virtud no es solo un modelo de conducta, sino un componente fundamental en la formación del carácter, pues uno es lo que hace, en referencia a las acciones intencionales de cada uno. Además, dado que «la felicidad es una actividad conforme a la virtud [...] de lo mejor que hay en el hombre»,⁷⁵⁹ las virtudes aparecen también como un fin en sí mismas, ya que son necesarias para alcanzar el bien humano.

Según Philippa Foot, existe conexión intrínseca entre actuar moralmente y actuar racionalmente.⁷⁶⁰ Para ella, determinar qué es lo bueno o qué es lo malo para el ser humano requiere considerar «what human good is and how human beings live: in other words, what kind of a living thing a human being is».⁷⁶¹ En este sentido, Foot argumenta que la razón práctica, la capacidad de pensar y actuar para promover el bienestar y la vida humana en general, está profundamente vinculada a las virtudes. En su visión, las virtudes son disposiciones que permiten a la razón práctica

⁷⁵⁴ Aristóteles, *EN* II, 6, 1107a25-35.

⁷⁵⁵ *Ibid.* III, 5, 1114b25.

⁷⁵⁶ Así, Aristóteles afirma que «adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo, como en el caso de las demás artes: pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo» (en *ibid.* II, 1, 1103a26-28) y, en una línea similar, Tomás sostiene: «la virtud del hombre le perfecciona en orden al bien» (en Aquino, *ST*, I-II, q. 63 a. 2 co).

⁷⁵⁷ Vogler, «Aristotle, Aquinas, Anscombe...», 243.

⁷⁵⁸ Aristóteles, *EN* I, 7, 1098b16-20.

⁷⁵⁹ *Ibid.* X, 7, 1177a12-13.

⁷⁶⁰ Philippa Foot, *Natural Goodness*, 65.

⁷⁶¹ *Ibid.*, 51.

funcionar correctamente, y orientan las acciones hacia lo que es verdaderamente bueno para los seres humanos.

Desde esta perspectiva, las virtudes no son simples ideales abstractos, sino que están intrínsecamente ligadas al bienestar humano. Cada virtud se justifica por su contribución a una vida plena y satisfactoria: la justicia, por ejemplo, permite construir y mantener relaciones de confianza en la sociedad; la amistad y la honestidad son fundamentales para forjar lazos significativos en la vida de los individuos. Así, para Foot, la vida virtuosa no es una posible opción entre muchas, sino el único modo en que los seres humanos pueden florecer plenamente. De este modo, actuar moralmente y actuar racionalmente están directamente conectados, ya que el ejercicio de las virtudes es lo que permite alcanzar una vida verdaderamente buena.

Por otra parte, MacIntyre sostiene que el ejercicio de las virtudes permite «actualize the distinctive potentialities that are specific to the human rational animal»,⁷⁶² esto es, alcanzar el florecimiento humano. En su enfoque, el florecimiento no se refiere únicamente al bienestar individual, sino a la realización plena de las capacidades propias de los seres humanos, entre ellas la capacidad de razonar y convivir en sociedad. Al practicar las virtudes, el individuo se va forjando una segunda naturaleza, una disposición estable que le aproxima a una vida orientada a la convivencia y cooperación con los demás.

Este proceso de formación del carácter es crucial, ya que, aunque un individuo puede reconocer con facilidad lo que es bueno para sí mismo, esta visión limitada puede impedirle comprender la importancia de procurar también el bien de los otros. Para ello se necesita la virtud, que no solo orienta al individuo hacia su propio desarrollo, sino que le enseña a reconocer la necesidad de contribuir al bienestar colectivo. En esta línea, MacIntyre sostiene que «in order to flourish, we need both those virtues that enable us to function as independent and accountable practical reasoners and those virtues that enable us to acknowledge the nature and extent of our dependence on others».⁷⁶³ Esto significa que el individuo virtuoso es aquel que reconoce la naturaleza social de su propia existencia, a la vez que entiende que su florecimiento está intrínsecamente ligado al de los otros.

⁷⁶² Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Duckworth, 1999), 9.

⁷⁶³ MacIntyre, *Dependent Rational Animals...*, 156.

Todas estas consideraciones guardan afinidad con algunos aspectos del pensamiento de Anscombe. Al igual que Foot y MacIntyre, Anscombe sostiene que no es posible actuar bien «with *εὖπραξια*, ‘doing well’, in view unless you have some sort of moral character, virtuous or vicious».⁷⁶⁴ En el epígrafe anterior se destaca el papel primordial de las virtudes en la educación del individuo, que se adoptan a través de las directrices genéricas y del ejemplo de otros. Con el tiempo, y a medida que se va adquiriendo madurez, se espera que el individuo desarrolle su propia comprensión moral, lo que le permitirá reflexionar sobre sus acciones y decisiones, justificándolas con razones. Aunque el vicio puede dificultar la buena actuación, Anscombe cree que no anula totalmente la capacidad de corregir la propia conducta, algo que exige un gran esfuerzo reflexivo y compromiso por parte del agente.⁷⁶⁵

No obstante, Anscombe también cuestiona la suficiencia de las necesidades humanas como fundamento de la moral. Argumenta que la normatividad natural, es decir, lo que el ser humano necesita por naturaleza, aunque útil al proporcionar algunas pautas sobre lo que es necesario para la vida humana, es insuficiente para justificar completamente las razones prácticas para actuar. Así, aunque Anscombe reconoce que la virtud es una herramienta indispensable *sine qua non* para alcanzar la vida buena, es necesario justificar dicha afirmación, ya que no es algo que resulte evidente por sí mismo.⁷⁶⁶ Christine Korsgaard comparte esta crítica, señalando que la razón instrumental requiere de fines que estén respaldados por principios incondicionales y normativos.⁷⁶⁷ En otras palabras, la referencia a las necesidades humanas no basta para fundamentar la objetividad de la moral ni justificar todas las formas de actuar bien.⁷⁶⁸

⁷⁶⁴ «TAA», 70.

⁷⁶⁵ En este texto Anscombe pretende enfatizar la importancia de la educación moral. Afirma que «there is in human minds this strong theme of right and wrong, obligation and guilt, accusation and justification. We must notice that they are in themselves contentless [...] A strong sense of duty, uncombined with a true moral code, is alas, a real possibility. But it is likely to be extremely harmful» (en «METC», 230).

⁷⁶⁶ Cruz, *Deseo y verificación...*, 55.

⁷⁶⁷ Aunque Anscombe no es cercana a esta postura, es interesante subrayar otras posibles críticas a esa cuestión. Korsgaard establece una fuerte conexión entre tener una voluntad y prescribirse a uno mismo los principios de la razón práctica. Añade, claramente influida por Kant, que la autodeterminación racional (o autonomía) es el fundamento de la normatividad. Cfr. Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* (Oxford University Press, 2008), 57-58.

⁷⁶⁸ Müller, «“Why Should I?”...», 163.

En primer lugar, actuar bien depende fundamentalmente del pensamiento y del carácter moral. El razonamiento práctico es esencial tanto para la formación como para la ejecución de las virtudes. Esto significa que actuar virtuosamente no es simplemente una cuestión de una conducta repetitiva, sino de tomar decisiones deliberadas y fundamentadas en una comprensión moral sólida. Ahora bien, aunque las virtudes contribuyen a formar y fortalecer el carácter, no garantizan que el individuo esté totalmente libre de desafíos morales o sea completamente inmune a las tentaciones.

En segundo lugar, el individuo virtuoso sabe que hay determinados tipos de actos que no debe intentar ni deliberar,⁷⁶⁹ ya que estos pueden ser destructivos para su carácter. Estos actos no son simplemente irracionales, sino inmorales, ya que atentan directamente contra el florecimiento humano. Platón diría que lo desordenan; según Sócrates, lo envilecen; en el cristianismo, el pecado mortal implica la ruptura de la relación con Dios; y Korsgaard se refiere a la fragmentación de la identidad.⁷⁷⁰ Estos actos intrínsecamente injustos no solo afectan a otros (las víctimas asesinadas, por ejemplo), sino que corrompen fundamentalmente al individuo que los lleva a cabo, oscureciendo sus capacidades y destruyendo su identidad moral. Por el contrario, una vida íntegra se caracteriza por un equilibrio armonioso entre los deseos y las acciones, donde cada decisión se alinea con un propósito ético más elevado. De este modo, y frente al consecuencialismo, desde la perspectiva de la ética de la virtud se puede argumentar que ciertas acciones están absolutamente prohibidas, porque atentan contra la naturaleza humana y el carácter moral del individuo.

A partir de lo expuesto, se puede concluir que no es imprescindible recurrir a un legislador divino para sostener que ciertos actos son intrínsecamente malos.⁷⁷¹ Sin embargo, Anscombe advierte que «the strictness of the prohibition has its point *that you are not to be tempted by fear or hope of consequences*».⁷⁷² En otras palabras, la estricta observancia de estos absolutos morales es crucial y debe mantenerse de manera firme. Sin embargo, es difícil justificar esta postura de manera definitiva y su dificultad se vuelve evidente en los casos en los que hay que enfrentarse a situaciones donde las

⁷⁶⁹ «According to virtue ethics, I must not tell this lie because it would be dishonest to do so, and dishonesty is a vice.» (en Hursthouse, *On Virtue Ethics*, 39).

⁷⁷⁰ Korsgaard, *The Constitution of Agency...*, 66.

⁷⁷¹ «The knowledge of God is thus not prerequisite to our having any moral knowledge. I shall argue however that we do need it in order to see that we must not do evil that good may come, and that this principle actually follows from a certain conception of God» (en Geach, «The Moral Law...», 120).

⁷⁷² «MMP», 34.

consecuencias son muy significativas, como en el caso de la decisión de Truman de lanzar las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki para poner fin a la guerra. La advertencia de Anscombe se entiende a la luz de la fuerte tensión que puede llegar a establecerse entre el mantener unos principios morales estrictos y la consideración de las consecuencias aparentemente beneficiosas de la acción.

En «MMP», Anscombe arremetía contra los filósofos morales modernos acusándolos de mostrar «a corrupt mind».⁷⁷³ Esta acusación denuncia la falta de integridad moral de quienes están dispuestos a deliberar sobre la posibilidad de cometer actos intrínsecamente injustos y, por ende, de justificar lo injustificable en nombre de las circunstancias o las posibles consecuencias. En este sentido, conviene subrayar la importancia de un carácter moral firme que no solo reconozca, sino que también respete, de manera incondicional, ciertos límites éticos. La dificultad está, como se ha dicho antes, en cómo sostener estos límites de manera coherente dentro de un marco secular, donde la tendencia a relativizar la moralidad en función de las consecuencias puede debilitar la firmeza de los absolutos morales. Y la ética de la virtud puede, pese a aceptar la existencia de acciones viciosas, ser consecuencialista.⁷⁷⁴

Uno de los desafíos principales a los que debe hacer frente la ética de la virtud es cómo resolver los conflictos entre virtudes, que no son algo ajeno a la vida de los individuos.⁷⁷⁵ Al sostener que la acción correcta es aquella que haría un agente virtuoso en esas circunstancias, actuando de acuerdo con su carácter,⁷⁷⁶ no se proporciona una fórmula o regla clara que pueda aplicarse en todos los casos, lo que deja a la persona en una posición incierta sobre cuál debe ser su curso de acción. En estas situaciones, es fundamental que la disposición práctica de los individuos esté fundada en un sólido marco ético.

Por su parte, Anscombe argumenta que alguien que siempre trata de hacer lo correcto, pero no tiene tal verdad, no logrará actuar bien.⁷⁷⁷ Es decir, aunque una persona pueda ser excusada por actuar de acuerdo con su conciencia, si esta está mal formada,⁷⁷⁸ se enfrenta a un problema ético

⁷⁷³ *Ibid.*, 40.

⁷⁷⁴ Geach, introducción a *GGI*, XVII.

⁷⁷⁵ Mary Midgley, *The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality* (Routledge, 1994), 139.

⁷⁷⁶ Rosalind Hursthouse, «Virtue Theory and Abortion», en *Virtue and Action: Selected Papers*, ed. por Julia Annas y Jeremy Reid (Oxford, 2022), 123.

⁷⁷⁷ «METC», 230.

⁷⁷⁸ En una discusión acerca de si la conciencia errónea obliga, Anscombe afirma que «[t]here is a way out, but you have to know that you need one and it may well take time. The way out is to *find out* that your conscience is a wrong one» (en G. E. M. Anscombe, «Must One Obey One's Conscience?», en *GGI*, 241).

significativo. La clave, según Anscombe, es que la moralidad de las acciones no debe basarse en la percepción subjetiva del individuo, sino en la naturaleza objetiva del acto en cuestión. Esto significa que el juicio moral debe estar fundamentado en un entendimiento claro y correcto de qué es lo bueno, así como de la naturaleza de las acciones, y no en interpretaciones subjetivas que pueden ser erróneas.

En otros casos podría ocurrir que ese conflicto llevara a exigir al individuo realizar un acto que es intrínsecamente injusto. Por ejemplo, alguien movido por compasión podría llevar a una persona a querer poner fin al sufrimiento de otra, incluso a través de un acto extremo como matarla.⁷⁷⁹ Esto plantea un serio dilema moral, ya que la virtud misma, que supuestamente debe guiar hacia el bien, parece contradecir uno de los principios de justicia.

En definitiva, aunque las virtudes son esenciales para guiar la conducta moral, es crucial que estén respaldadas por un marco ético bien fundamentado y objetivo que pueda guiar la acción, especialmente en los casos donde pueda haber un conflicto moral.

Finalmente, algunas de las acciones que Anscombe considera intrínsecamente malas no son vistas de la misma manera por algunos defensores de la ética de la virtud.⁷⁸⁰ Este desacuerdo es evidente en temas como la prohibición del aborto y de ciertas prácticas sexuales, incluyendo el uso de anticonceptivos, la «mutual masturbation, or copulation in vase indebito, sodomy, bugger, when normal copulation is impossible or inadvisable (or in any case, according to taste)».⁷⁸¹ Dado que Anscombe las categoriza como intrínsecamente injustas, conviene preguntar en qué sentido las considera moralmente reprobables y qué bienes buscan proteger esas prohibiciones.

Con ello, se pone de manifiesto que, aunque haya algunas virtudes que sí son instrumentales para el florecimiento de los seres humanos,⁷⁸² otras no quedan del todo comprendidas en esa interpretación. Anscombe señala que algunas virtudes no son simplemente medios para un fin superior, sino que son componentes intrínsecos del bien humano, elementos fundamentales. Puesto

⁷⁷⁹ Hursthouse, «Virtue Theory and Abortion», 126.

⁷⁸⁰ Reid, «Virtue, Rule-Following...», 78.

⁷⁸¹ «CC», 183.

⁷⁸² Anscombe «comes to reject the suggestion that all important points about the virtues and their exercise can be grounded in thought about what is humanly needful» (en Vogler, «Aristotelian Necessity», 109).

que su valor trasciende su utilidad, la filósofa se refiere a ellas como *suprautilitarias* o *místicas*.⁷⁸³ La castidad es un ejemplo de este tipo de virtud, ya que no solo contribuye al bienestar humano, sino que es, en sí misma, una manifestación del bien moral.

A pesar de que muchos filósofos han intentado retener los absolutos morales a través de una ética basada en la virtud, este enfoque no concuerda suficientemente con las directrices anscombeanas.

4.2.4. La teleología inherente a la naturaleza humana

¿Qué constituye una vida buena? ¿Por qué es necesario actuar moralmente? ¿Existen acciones intrínsecamente malas, y pueden admitir alguna excepción? Estas son algunas de las preguntas que es preciso abordar al explorar la posibilidad de fundamentar una ética de absolutos morales al margen de un legislador divino.

La ética de la virtud, a pesar de su valor, resulta insuficiente para justificar plenamente los absolutos morales. Por lo tanto, es necesario explorar una respuesta alternativa que se base en la estructura de la racionalidad práctica, concepto que Anscombe había recuperado en *Intention*. La naturaleza teleológica de las acciones humanas, la función de la razón práctica y la necesidad de un fin último, o fin arquitectónico, que dé coherencia a todas las acciones son algunos de los temas que se abordan en las siguientes páginas. Así, la racionalidad práctica es la base para entender cómo los seres humanos se orientan hacia fines que consideran valiosos. La vida buena, en este contexto, se concibe como aquella en la que hay un orden racional que integra todos los otros bienes de manera coherente, permitiendo desarrollar una vida plena.

4.2.4.1. La trascendencia del bien

Es innegable que los seres humanos persiguen fines genéricos,⁷⁸⁴ que son metas amplias, como pueden ser la felicidad, la riqueza, la salud, etc. Se trata de deseos un tanto abstractos, puesto que pueden satisfacerse de muchas maneras y concretarse en acciones específicas, elegir ciertos alimentos

⁷⁸³ «CC», 187.

⁷⁸⁴ «PI», 142.

o actividades, entre otras. Este proceso es importante y en él la intervención del razonamiento práctico es esencial, ya que se ocupa de orientar las acciones hacia fines específicos.

Como se dijo en el capítulo 3 (epígrafe 3.2.3.3.1), las premisas del silogismo práctico no pueden incluir, sencillamente, la mención de un objeto que se quiere, como «quiero una manzana», sino que deben mostrar el bien que se logra con la acción, y este va más allá de la mera satisfacción de un deseo inmediato. De este modo, la dimensión apetitiva del silogismo práctico muestra que los seres humanos tienen ciertos deseos, cuya consecución no es directa, sino en el contexto de la propia vida y a través de la acción humana, que elige cómo satisfacerlos y ordenarlos. En este sentido, Anscombe decía que «it is not possible never to want *anything* that you judge you need. This, however, is not a fact about the meaning of the word “to need”, but about the phenomenon of *wanting*».⁷⁸⁵ Y antes que ella, Aristóteles sostenía que no se delibera acerca de los fines, sino de los medios para conseguirlos.⁷⁸⁶ De este modo, la inclinación hacia lo bueno no solo no es optativa, sino que forma parte de la estructura básica de la razón práctica.⁷⁸⁷ Lo que pone al ser humano en movimiento es el deseo de algo que considera valioso para sí, como se muestra en la naturaleza teleológica de las acciones humanas. La razón práctica es la capacidad de la razón de guiar la acción humana orientada a un fin o un propósito previamente deseado.

Es importante reconocer que existe una multiplicidad de bienes que se presentan como atractivos para el ser humano. Esto indica, primero, que la inclinación natural al bien no se dirige a un objetivo específico y concretado desde el inicio, esto es, que no está claramente definido. Aquí es donde entra en juego la razón práctica, cuya tarea es especificar y concretar el contenido de esos bienes que se persiguen, mostrando la utilidad de cada acción. El razonamiento práctico indaga acerca de los medios adecuados para alcanzar esos fines.

Sin embargo, es innegable que algunos de estos bienes atractivos pueden estar influidos por la cultura en la que un individuo se inserta o por la educación recibida, que hacen valorar ciertos bienes por encima de otros. Al mismo tiempo, entre la multitud de deseos humanos no todos son convenientes o beneficiosos, como no comer nunca o dormir pocas horas. Esto hace imperativo

⁷⁸⁵ «MMP», 31.

⁷⁸⁶ Aristóteles, *EN* III, 3, 1112b11-12.

⁷⁸⁷ Rhonheimer, *Natural Law and Practical...*, 23.

discernir y ordenarlos. No obstante, este orden no viene dado de antemano, sino que debe introducirse en los propios actos. Y esta es una tarea de la razón práctica.

Como ya se ha indicado con anterioridad, es crucial no confundir lo deseado con lo verdaderamente bueno. En el estudio del silogismo práctico se subrayó que lo que mueve a los agentes es aquello aprendido bajo razón de bien (*sub specie boni*), pero esta bondad no debe considerarse al margen de la vida de los individuos. Además, los deseos cambian con la madurez y, a menudo, algo que se deseaba con anterioridad ya no parece tan atractivo, pudiendo parecer hasta despreciable. Todo esto hace evidente que algunos deseos son mejores que otros. Por lo tanto, la razón práctica debe guiar no solo en la elección de los medios, sino también en la correcta evaluación y priorización de los bienes que realmente conducen a una vida buena.⁷⁸⁸

Se podría pensar que una forma de ordenar estos deseos, y además se puede haber sugerido a partir de los ejemplos empleados (comer, dormir), es a partir de un estudio teórico del ser humano. Sin embargo, un enfoque así está destinado al fracaso, ya que se basa exclusivamente en datos abstractos y cualquier intento de comprender al ser humano está limitado por las consideraciones metodológicas y epistemológicas adoptadas. Aunque la constatación de características biológicas puede servir para determinar la supervivencia de los individuos, no permite identificar las cualidades que contribuyen a su florecimiento. De acuerdo con su consideración de ciertas virtudes de valor místico, el naturalismo ético no encaja con el proyecto anscombeano.

Otra posibilidad sería tratar de derivar de la racionalidad humana aquello que conviene al ser humano.⁷⁸⁹ No obstante, la reflexión ética no se puede separar de la psicología ni de otras consideraciones sobre la naturaleza del ser humano, precisamente, porque es la inclinación al bien el origen de todo obrar. Al mismo tiempo, no hay que ignorar que no todo el mundo desarrolla sus capacidades de igual modo.

Una tercera opción sería ordenar los bienes según las costumbres de cada sociedad, lo que desembocaría en un relativismo ético que claramente Anscombe no suscribe, así como las otras

⁷⁸⁸ Midgley lo dice también en Mary Midgley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, ed. rev. (Routledge, 2002), 255.

⁷⁸⁹ «Ethics is 'autonomous' and is to be derived, if from anything, from rationality. Ethical considerations will be the same for any rational being.» (en «TOCAAP», 67).

dificultades que ya se señalaron en unos epígrafes anteriores. El orden moral no es simplemente una construcción social. Aunque el consenso social tiene su importancia, está claro que los absolutos morales se basan en una comprensión más profunda de lo que significa la vida humana.

La introducción de orden en las acciones no es otra cosa que otorgar coherencia y dirección a la propia vida, que se configura a través de las elecciones y acciones. Para que este orden sea efectivo, debe estar orientado a un fin adecuado. Así, surge una pregunta fundamental: ¿cuál es el bien que el ser humano realmente persigue? Este bien no puede reducirse a la mera acumulación o posesión de cosas materiales, sino que es algo mucho más profundo y que trasciende

Esta orientación hacia el bien está intrínsecamente relacionada con la consecución de una vida buena, abundante, auténtica, en la que se integren y armonicen los diversos aspectos de la propia existencia. En este proceso, la razón práctica desempeña la importante tarea de introducir una dirección clara, de orientar las decisiones. De este modo, las elecciones no son arbitrarias, sino dirigidas a alcanzar objetivos concretos que, en última instancia, se cree que permitirán alcanzar esa vida buena.

En este contexto, las virtudes adquieren un papel importante, porque ayudan a integrar esos bienes y a reforzar las tendencias naturales del ser humano en el entramado de la propia vida. En este sentido, no solo guían en la elección de los fines previamente deseados, sino que también ayudan a mantener la coherencia en las propias acciones, asegurando que estén alineadas con ese propósito más elevado. Además, lo que es bueno para cada uno no es solamente el cultivo de un aspecto de la propia vida, sino que debe abarcar la totalidad del individuo. Sin embargo, la vida humana no puede desarrollarse en aislamiento, sino que debe estar en armonía con la vida comunitaria y de las consideraciones acerca del bien común.

4.2.4.2. La verdad práctica

Es evidente que la perspectiva católica de Anscombe le ofrece una ventaja al contemplar la posibilidad de un fin último que orienta todas las acciones. Sin embargo, en *Intention* cuestiona la propuesta de algunos filósofos acerca de que los seres humanos siempre actúan con un fin último en mente. Incluso parece estar cuestionando la existencia de tal fin que unifique todas las acciones:

Ancient and medieval philosophers –or some of them at any rate– regarded it as evident, demonstrable, that human beings must always act with some end in view, and even with some one end in view. [...]. The old arguments were designed to show that the chain could not go on for ever; they pass us by, because we are not inclined to think it *must* even begin; and it can surely stop where it stops, no need for it to stop at a purpose that looks intrinsically final, one and the same for all actions. In fact there appears to be an illicit transition in Aristotle, from ‘all chains must stop somewhere’ to ‘there is somewhere where all chains must stop.’⁷⁹⁰

Una lectura superficial podría llevar a la conclusión de que no existe tal fin último, contradiciendo lo que se ha señalado en el epígrafe anterior. Sin embargo, aceptar la posibilidad de que no siempre se actúe con un fin último no equivale a negar su existencia. De hecho, la noción de fin y la capacidad de justificar el propio obrar con razones son fundamentales para comprender la acción intencional (epígrafe 3.2.2.4.).

Aquí es donde la verdad práctica adquiere relevancia: no se trata simplemente de determinar si hay un fin último abstracto, sino de entender cómo cada acción, llevada a cabo en su contexto específico, puede ser verdadera en la medida en que logra un bien concreto. Esta idea se alinea con el pensamiento aristotélico. En su análisis del silogismo práctico, Aristóteles muestra que la acción resulta de la convergencia en el mismo sujeto del deseo de un bien y el conocimiento de los medios para conseguir ese fin. El Estagirita insiste en que la verdad práctica se manifiesta cuando hay una correspondencia entre el razonamiento verdadero y el deseo recto, que se traduce en una elección buena.⁷⁹¹

En el silogismo práctico aristotélico la rectitud del deseo se refleja en la primera premisa, mientras que la eficacia de los medios se aborda en la premisa menor. Los deseos pueden ser rectos o no rectos; los medios pueden no ser claros y exigir una investigación, de ahí que en la premisa menor aparece más bien un resumen o conclusión de ese cálculo. El tercer requisito aristotélico apunta a cierta

⁷⁹⁰ *I*, §21, 33-34.

⁷⁹¹ Aristóteles, *EN* VI, 2, 1139a21-26.

identidad entre lo pensado y lo deseado,⁷⁹² es decir, se exige que la evaluación sobre los medios (que implica considerar el contexto en el que ocurre la acción, esto es, el *aquí y ahora*) no solo se ajuste al fin intentado, sino que el deseo del fin sea recto. Y en la interpretación anscombeana de este pasaje, esa alineación se produce en la conclusión del silogismo, donde convergen las dos premisas. Por tanto, para Anscombe, la verdad práctica es la acción, y no simplemente la constatación de un deseo recto o un cálculo verdadero. En otras palabras, se trata de un acierto en la ejecución.

Por su parte, Tomás de Aquino señala:

[V]ivir bien consiste en obrar bien. Pero, para que uno obre bien no sólo se requiere la obra que se hace, sino también el modo de hacerla, esto es, que obre conforme a una recta elección, y no por impulso o pasión. Mas como la elección es respecto de los medios para conseguir un fin, la rectitud de la elección requiere dos cosas, a saber: el fin debido y el medio convenientemente ordenado al fin debido.⁷⁹³

El Aquinate insiste en que la verdad práctica surge de la «conformidad con el apetito recto»⁷⁹⁴, que solo tiene lugar en las cosas que dependen de la voluntad, es decir, de las que pueden «ser hechas por nosotros».⁷⁹⁵

De todo lo anterior se desprende que la verdad práctica no constata qué es lo conveniente o qué fines son deseados rectamente. Tampoco se reduce a la eficacia de unos medios. En otras palabras, la verdad práctica no se puede establecer con independencia de la acción, sino que es la acción ejecutada: es verdad en cuanto fáctica,⁷⁹⁶ solo se da en el obrar. Y puesto que la acción es siempre singular y versa sobre lo singular, la acción es hecha o llevada a cabo por el agente en unas circunstancias concretas.

⁷⁹² Cfr. Alejandro G. Vigo, «Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles», *Philosophica* vol. 24-25 (2001-2002): 366.

⁷⁹³ Aquino, *ST*, I-II, q. 57, a. 5, co.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, I-II, q. 57, a. 5, ad 3.

⁷⁹⁵ *Idem.*

⁷⁹⁶ Cfr. Jorge Vicente Arregui, «El carácter práctico del conocimiento moral según Santo Tomás», *Anuario Filosófico* 13, n.º 2 (2018): 109, doi: 10.15581/009.13.30277.

Por otra parte, es preciso señalar que la interpretación que la filósofa hace de la verdad práctica es fuente de discusión entre los estudiosos de Anscombe.⁷⁹⁷ Siguiendo la tradición aristotélico-tomista, Anscombe afirma que la acción verdaderamente buena, no solo cuando es eficaz, sino cuando el deseo que la impulsa es también bueno. En otras palabras, para que haya verdad práctica no basta con que la acción sea un medio efectivo para alcanzar ese objetivo. Por este motivo, es preciso distinguir entre la validez [*validity*] del razonamiento práctico y la verdad de aquel [*truth*].⁷⁹⁸

La validez del razonamiento práctico está directamente relacionada con la estructura del silogismo. Un razonamiento se considera válido cuando la estructura lógica del argumento asegura que las premisas respaldan la conclusión. En el caso del silogismo práctico, Anscombe define la validez como «goodness preserving»,⁷⁹⁹ lo que significa que es esencial que la bondad de la primera premisa se mantenga en la conclusión. Así, en un silogismo válido, la acción, aunque no sea completamente buena, sí lo es en cierto aspecto. Sin embargo, no es ese el objetivo principal del razonamiento.⁸⁰⁰

Según Torralba, la diferencia entre *validez* y *verdad* práctica radica en distinguir entre «truth in agreement with desire» y «truth in agreement with *right* desire». ⁸⁰¹ De este modo, el razonamiento práctico solo se considera verdadero si su resultado es una acción (moralmente) buena o, como mínimo, que no supone un obstáculo o una dificultad para la consecución de una vida buena.

⁷⁹⁷ Véase, por ejemplo, Moran, «Anscombe on ‘Practical Knowledge’», 43-68; John Schwenkler, «Understanding “Practical Knowledge”», *Philosopher’s Imprint* 15, n.º 15 (2015), <http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0015.015>; Torralba, «On Morally Neutral Actions...», 51-74; Frey, «Anscombe on Practical Knowledge», 1121-1151; Anselm W. Müller, «Practical Reason as Human Nature: G.E.M. Anscombe’s Moral Philosophy», en *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*, ed. por Martin Hähnel (Springer, 2020); Carlotta Pavese, «Practical Knowledge first», *Synthese* 200, n.º 5 (2022): 375, doi: 10.1007/s11229-022-03848-y; Lucy Campbell, «On Anscombe on Practical Knowledge and Practical Truth», en *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, ed. por Roger Teichmann (Oxford University Press, 2022).

⁷⁹⁸ Al hilo de esta discusión, Torralba distingue entre la *validez* y la *razonabilidad* del razonamiento práctico (en «On Morally Neutral Actions...», 68). Este segundo término resulta insuficiente, tal y como Anscombe misma conmina (en «PI», 146.) «the truth of practical knowledge, properly speaking, is the action itself». Lucy Campbell (en Campbell, «On Anscombe on Practical...», 7-32) examina la cuestión desde una perspectiva distinta, diferenciando dos sentidos de verdad práctica (uno denso [*thick*], que se corresponde con la acción como fenómeno ético, y el otro, ligero? [*thin*], que es propiamente la verdad en la teoría de la acción).

⁷⁹⁹ «PI», 147.

⁸⁰⁰ Torralba, «On Morally Neutral Actions...», 64.

⁸⁰¹ *Ibid.*, 52.

La conclusión del razonamiento práctico será verdadera únicamente si aquello deseado por el agente es efectivamente realizable y (moralmente) aceptable, y si los medios elegidos son también buenos y apropiados.⁸⁰² Como el sujeto reflexiona y elige su acción, «por elegir lo bueno o lo malo tenemos cierto carácter»,⁸⁰³ la deliberación implica investigar los medios adecuados para alcanzar un fin, determinando el mejor camino para lograrlo. De este modo, la verdad práctica es la de la acción «which satisfies the description ‘doing well’».⁸⁰⁴ La verdad práctica consiste en acertar el bien concreto en cada acción. Estas acciones, que ocurren en unas circunstancias específicas, no son eventos aislados, sino que van configurando la vida del individuo.

Para entender cómo se relacionan estas ideas, es fundamental considerar cómo Anscombe conecta la verdad práctica con la acción y el juicio moral.

El interrogante *¿por qué?*, que en las acciones intencionales alude a las razones para actuar, es crucial para establecer la primera premisa en el silogismo práctico. Esta pregunta no solo busca identificar el motivo detrás de una acción, sino que también insinúa la existencia de un criterio subyacente, que es aquello racionalmente elegible.⁸⁰⁵ Este criterio, o fin último, es el que permite valorar si una acción es adecuada para lograr una vida buena.⁸⁰⁶ Anscombe argumenta que este criterio no es arbitrario, sino que viene exigido de antemano por la comprensión normativa del conocimiento práctico. Esto significa que la verdad práctica no se puede separar «from an agent’s general conception of what is good and bad in human life generally».⁸⁰⁷

Para que una acción sea verdaderamente buena, según Anscombe, es necesario que el deseo que la motiva sea recto, los medios sean adecuados y que la acción se inserte de manera coherente en una visión de lo que constituye una vida buena.⁸⁰⁸ En otras palabras, la acción se considera verdadera «en

⁸⁰² Como señala MacDonald, la deliberación es «[t]he process whereby intellect judges that some object or course of action is good is deliberation» (Scott MacDonald, «Ultimate Ends in Practical Reasoning: Aquina’s Aristotelian Moral Psychology and Anscombe’s Fallacy», *The Philosophical Review* 100, n.º 1 [1991]: 36, doi: 10.2307/2185514).

⁸⁰³ Aristóteles, *EN* III, 2, 1112a1-3.

⁸⁰⁴ «PT», 157.

⁸⁰⁵ Lo deseable es racionalmente elegible. Aquellos fines o bienes a los que el agente aspira se justifican por sí mismos al hallarse en correspondencia con una vida racionalmente configurada. Afirma Anscombe que esta «idea of rational wanting should be explained in terms of what is wanted being wanted *qua* conducive to or part of ‘doing well’, or blessedness» (en «TAA», 75).

⁸⁰⁶ *Cfr.* Frey, «Anscombe on Practical Knowledge», 1144.

⁸⁰⁷ Frey, «Revisiting Modern Moral...», 76.

⁸⁰⁸ Midgley trata esta cuestión en Midgley, *Beast and Man: The Roots...*, 251-252.

la medida en que refleja adecuadamente en concreto el conjunto de los deseos y creencias que llevan a su producción». ⁸⁰⁹ Esto significa que la verdad práctica no se puede separar de la concepción general que un agente tiene sobre lo que es bueno o malo en la vida humana. Así, la verdad práctica está ineludiblemente relacionada con la *eupraxia*, esto es, el actuar bien o vivir bien.

Aunque la verdad práctica está vinculada a la racionalidad, no es absoluta, sino que está sujeta al contexto del agente y a su jerarquía de fines, y ha de hacerse. Por eso es posible criticar los medios que alguien elige o el objetivo que persigue. Es decir, una persona puede ser moralmente criticada si, por ejemplo, busca un beneficio personal en una situación en la que debería estar persiguiendo un objetivo más importante o moralmente superior. En casos así, su acción se podría considerar como mala.

La acción es la consecución del fin aquí y ahora; su valor moral no depende únicamente del fin para el cual es medio, sino que tiene valor moral propio. La caracterización moral de la acción (bivalencia moral) es constitutiva de la acción humana. La acción humana tiene como condición la libertad del agente, libre en el sentido en que puede escoger entre diversos fines y medios conducentes a aquellos. La razón última que mueve a elegir un fin y el medio que lleva a aquel es su integración en un proyecto de vida.

4.2.4.3. Dignidad humana y acciones intrínsecamente injustas

La orientación constante del ser humano al bien es una característica fundamental de la naturaleza humana. Esta inclinación, que impulsa al razonamiento práctico a actuar, puede verse oscurecida por una formación deficiente o un razonamiento erróneo, y puede ser dificultada por la multiplicidad de bienes posibles que se presentan. Aunque la experiencia de los bienes permite discriminar entre ellos, la finalidad de las acciones humanas no se deriva directamente de la simple observación de los bienes particulares.

En este contexto las virtudes se vuelven indispensables, ya que actúan como guías esenciales que perfeccionan al individuo y ayudan a discernir y a realizar lo que es verdaderamente bueno. Por tanto,

⁸⁰⁹ Vigo, «Verdad práctica y virtudes intelectuales...», 376.

las virtudes son útiles no solo porque ofrecen beneficios prácticos, sino porque su valor va más allá de su utilidad inmediata. Este valor es de naturaleza medial, puesto que las virtudes están subordinadas a un bien mayor y superior, distinto del que ellas mismas pueden proporcionar. En ese sentido, las virtudes no solo encauzan las tendencias humanas, sino que también refuerzan la libertad y autodeterminación del ser humano, haciéndolo más dueño de sí mismo.

La debilidad humana y las dificultades en la consecución del bien ha llevado, históricamente, a intentar establecer principios o leyes que obliguen a los individuos a obrar bien. Sin embargo, desde la perspectiva que se está intentando defender aquí, este esfuerzo es innecesario, ya que el ser humano no puede evitar actuar de manera moral; es decir, puede actuar bien o mal, pero no puede no actuar. Esto se debe a dos motivos: primero, porque la inclinación hacia lo que percibe como bueno es parte esencial de su naturaleza; segundo, porque es a través de sus acciones que el ser humano va configurando su identidad moral. Toda acción humana es, en última instancia, moral, confirmando aquello señalado por Anscombe acerca de la naturaleza intrínsecamente moral de la acción humana. Así, la pregunta «¿por qué debo actuar moralmente?» carece de sentido, dado que la inclinación hacia el bien actúa como un precepto que guía a la razón práctica.

La formación moral, aunque se desarrolla en el contexto de las relaciones humanas y de la vida en comunidad, no debe confundirse con un conjunto de opiniones arbitrarias o consensuadas. Si bien es cierto que la apariencia externa de ciertas virtudes puede estar moldeada por el contexto histórico, el bien que esas virtudes procuran trasciende dichas manifestaciones. La formación moral, entonces, no se basa en un conocimiento intuitivo o en una revelación divina, sino en una comprensión racional y práctica de lo que es bueno o malo. Sin esta comprensión sería imposible actuar verdaderamente. En este sentido, es crucial reconocer que lo bueno y lo malo se experimentan y se comprueban en la vida real.

Incluso en circunstancias donde la educación moral ha sido deficiente o hipócrita, el ser humano mantiene un sentido moral que lo impulsa a buscar el bien, o lo que percibe como tal.⁸¹⁰ Este sentido moral hace innecesaria la búsqueda de un cuerpo legal que trate de forzar la actuación moral desde

⁸¹⁰ Anscombe no se refiere en ningún momento a la *sindéresis*, que es un hábito natural que guía radicalmente hacia lo bueno o hacia la integridad moral, pero eso es, precisamente, lo que parece estar sosteniendo aquí. Müller propone algo parecido en Müller «“Why Should I?” ...», 163.

fuera. Sin embargo, no hay que ignorar, como se dijo antes, que la formación moral también involucra a los afectos y no es una obediencia a palo seco de una ley racional, desconectada de las tendencias naturales del ser humano.

Por otra parte, y como se ha apuntado ya, existen virtudes que trascienden la mera utilidad práctica y se conectan con valores más profundos y esenciales de la vida humana.⁸¹¹ Un ejemplo de estas es la castidad, cuyo valor no se cifra en los beneficios que puede ofrecer,⁸¹² sino en su conformidad con un bien más profundo: la dignidad humana. Aunque pueda tener cierta utilidad, la castidad es un recordatorio de que la forma en la que se aborda y se practica la sexualidad tiene implicaciones profundas para la percepción del valor del cuerpo y, en última instancia, de la dignidad humana.

Esta noción de dignidad es fundamental para justificar ciertas prohibiciones morales absolutas, que constituyen el fundamento de toda ética. Estos absolutos morales no están diseñados para proteger puntualmente ciertos bienes específicos, como el matrimonio o la amistad, sino que están estrechamente relacionados con la naturaleza del ser humano, que trasciende la mera utilidad o funcionalidad. La conducta respetuosa hacia el cuerpo muestra una dimensión profunda que no se basa en la satisfacción de necesidades físicas, sino en el reconocimiento de un valor inherente que va más allá de lo material. De hecho, un ejemplo de esto es el trato respetuoso hacia los cuerpos sin vida.

Anscombe afirma:

[A] person is a substantial individual being with his own identity, which he has an individual of a particular species. In our case the species is 'human being'. [...] A human being is a person because the kind to which he belongs is characterised by rational nature. [...] One is a person just by being of this kind, and that does indeed import a tremendous dignity.⁸¹³

Desde esta perspectiva, el ser humano no puede reducirse a un conjunto de datos fisicoquímicos y hechos biológicos. Esta interpretación trasciende las explicaciones puramente científicas y se basa

⁸¹¹ «CC», 187.

⁸¹² Por ejemplo, en la concienciación del SIDA y de otras enfermedades de transmisión sexual, parte del mensaje del «ABC approach».

⁸¹³ «MME», 267-268.

en el reconocimiento de la dignidad inherente al ser humano. Esta percepción de la dignidad no es exclusiva de los creyentes ni es fruto de una revelación divina; en cambio, está profundamente enraizada en la humanidad misma.

Según Anscombe, este respeto por el ser humano tiene un carácter místico y se manifiesta en el reconocimiento de que el cuerpo posee una dignidad inherente que no debe ser trivializada ni comprometida. Esta dignidad se descubre reconociendo que la naturaleza humana tiene un fin, un *telos*, un propósito que no es un simple resultado cultural, sino que está inscrito en su propia naturaleza que debe desarrollarse, promocionarse y protegerse.

Desde esta perspectiva, los actos intrínsecamente injustos no son malos simplemente porque una autoridad superior, como Dios, los haya prohibido, sino porque contradicen directamente el sentido o propósito implícito en las tendencias naturales del ser humano. Estas tendencias no son arbitrarias, sino que están orientadas hacia fines específicos, que son esenciales para la realización plena de la persona. En consecuencia, los actos intrínsecamente injustos son malos, porque no solo contradicen estas tendencias, sino que también comprometen su sentido. La prohibición del asesinato no debe interpretarse únicamente como un medio para facilitar la vida humana, sino como una protección de su sentido y finalidad. Como Vogler dice, «is something on the order of the spiritual nature of human beings, a source of supra-utilitarian value».⁸¹⁴ De este modo, los seres humanos tienen un propósito inherente que orienta sus acciones hacia ciertos fines que son fundamentales para vivir una vida plena y moralmente buena. Por tanto, una violación de los absolutos morales no puede ser justificada o excusada jamás, esto es, bajo ninguna circunstancia.

Aunque la naturaleza humana tiene un propósito inherente, este no viene dado o definido de antemano y, por tanto, puede alcanzarse de diversas maneras. Sin embargo, reconocer que ciertas acciones son malas solo tiene sentido si se acepta que existen caminos que no conducen o contradicen o impiden directamente ese propósito. En otras palabras, los actos intrínsecamente malos son aquellos que directamente contradicen el sentido y propósito de las tendencias humanas, e impiden alcanzar los fines esenciales y hacia los que se orienta la naturaleza humana. Desde esta perspectiva,

⁸¹⁴ Vogler, «Aristotelian Necessity», 110.

es posible justificar la existencia de absolutos morales. En otras palabras, es fundamental recuperar una perspectiva teleológica de la naturaleza humana para sostenerlos.

En definitiva, no es necesario postular una divinidad que permita fundamentar estos absolutos morales; es posible defenderlos, basándose en una comprensión profunda de la naturaleza humana y su propósito inherente, sin necesidad de introducir necesariamente un ser divino como fuente de estas prohibiciones.

Sin embargo, esta interpretación no excluye la posibilidad de que tal divinidad exista. De hecho, su existencia podría ser muy útil para reforzar y guiar la comprensión y aplicación de estos absolutos morales. En otras palabras, aunque no es estrictamente necesaria para fundamentarlos, la creencia en un ser superior podría proporcionar un apoyo adicional y una mayor coherencia a esta propuesta ética.

Conclusiones

A lo largo de estas páginas se ha puesto de manifiesto la radicalidad del proyecto anscombeano que, recogiendo la crítica de Hume a la transición ilegítima del ser al deber, sugiere el abandono de cualquier connotación *moral* de los conceptos de *obligación*, *deber* o de *lo correcto/incorrecto* y el *sentido moral del deber*. La redefinición de los fundamentos de la filosofía ética es un requisito indispensable para desarrollar una teoría de la acción coherente, capaz de describir y justificar las acciones humanas. Esta tarea responde a la confusión conceptual sobre qué constituye una acción y cuál es la responsabilidad atribuible al agente; dos aspectos que el consecuencialismo aborda confusamente.

En esta línea, se ha examinado la acción humana, señalando que, aunque puede ser descrita a partir de datos fácticos, algunas descripciones son irreducibles a aquellos. Este análisis ha permitido descubrir el orden interno de las acciones, es decir, su intencionalidad y la racionalidad que las orienta. A partir de este enfoque se ha explorado el conocimiento práctico, que es el saber inmediato que el agente tiene de sus propias acciones intencionales, independiente de su resultado final. Este conocimiento conecta inteligiblemente los movimientos del agente con sus fines, aunque las descripciones de las acciones estén condicionadas por el contexto en el que ocurren.

Asimismo, se ha analizado la atribución de bondad o maldad a las acciones, subrayando que esta es constitutiva de la propia acción, es decir, su valor moral no depende únicamente del fin para el cual sirve como medio. La noción de *naturaleza de las acciones* se refiere a las características esenciales y definitorias de un tipo de acto, independientemente de las intenciones con que se actúa o de las circunstancias concretas en las que se lleva a cabo. Este núcleo permite determinar si un tipo de acto es intrínsecamente bueno o malo, y enfatiza que el juicio moral debe basarse en una comprensión clara y adecuada de qué es lo bueno.

Desde este enfoque, las prohibiciones absolutas no son arbitrarias, sino que se fundamentan en principios racionales y en la comprensión de lo bueno. Además, se ha señalado que la acción debe entenderse como una unidad teleológica, en la que medios, fines y circunstancias son igualmente

relevantes. Este marco resalta la continuidad entre intención y acción, y evidencia que su valor moral no depende únicamente del resultado. En este sentido, se ha subrayado la importancia de diferenciar entre intención y previsión para aplicar correctamente los absolutos morales.

Además, se ha argumentado que estas prohibiciones ofrecen un paradigma ético que descarta ciertas acciones aparentemente atractivas por sus posibles efectos secundarios, pero que, en realidad, son contrarias a la consecución del bien humano. Se ha destacado el papel de la formación moral en el desarrollo de un carácter que integre las virtudes y respete los absolutos morales, conectando las acciones individuales con el bien común y garantizando una vida buena tanto a nivel personal como comunitario. A pesar de la relevancia de las prohibiciones morales en la formación de los miembros de una comunidad, se ha insistido en que estas no deben entenderse como simples acuerdos sociales. Si la ética se redujera a una práctica social más, no sería posible justificar la validez universal de los absolutos morales.

Para evaluar la viabilidad de una ética secular de absolutos morales se han considerado diversas aproximaciones; entre ellas, la ética de la virtud a partir de una explicación sucinta del pensamiento de Foot y MacIntyre. Si bien estas aproximaciones ofrecen contribuciones valiosas, presentan dificultades para justificar los absolutos morales en situaciones donde las consecuencias tienen un peso significativo. Precisamente, porque estos absolutos no están diseñados para proteger puntualmente bienes específicos, sino que están profundamente vinculados con la naturaleza del ser humano, trascendiendo la mera utilidad o funcionalidad. La única alternativa viable es fundamentar esos absolutos morales en una comprensión teleológica de la naturaleza humana. La noción de *dignidad* resulta fundamental para este enfoque, ya que implica un *telos* inherente al ser humano que debe desarrollarse, promoverse y protegerse.

Finalmente, aunque esta orientación teleológica implica un propósito inherente, dicho propósito no está completamente definido de antemano y puede alcanzarse de diversas maneras. En este contexto, la racionalidad práctica desempeña un papel fundamental al orientar a los seres humanos hacia fines realmente valiosos. Esta forma de racionalidad introduce coherencia y dirección en las decisiones, asegurando que las elecciones no sean arbitrarias, sino dirigidas a alcanzar objetivos concretos que, en última instancia, contribuyan a una vida buena. Por su parte, las virtudes ayudan a integrar esos bienes y a reforzar las tendencias naturales del ser humano, facilitando que las acciones

estén alineadas con ese propósito más elevado. Además, lo que es bueno para cada individuo no se limita al cultivo de un único aspecto de la vida, sino que debe abarcar la totalidad del individuo. Sin embargo, la vida humana no puede desarrollarse en aislamiento, sino que debe estar en armonía con la vida comunitaria y orientarse al bien común. Así, la vida buena se concibe como aquella en la que hay un orden racional que integra de manera coherente todos los bienes necesarios para el desarrollo de una existencia plena. En este sentido, los absolutos morales protegen esos bienes fundamentales que permiten alcanzar una vida buena.

En conclusión, la viabilidad de una ética secular de absolutos morales es afirmativa siempre que se fundamente en la dignidad humana. Aunque esta tesis no aborda el fundamento último de dicha dignidad, reconoce la necesidad de un estudio metafísico que excede el alcance del presente trabajo. Aún así, se ha mostrado que este enfoque ofrece un marco coherente para trascender el consecuencialismo y proteger los bienes fundamentales. Por otro lado, aunque el respeto a la dignidad humana no puede garantizarse de manera absoluta, esta dignidad, aunque violable, no puede ser eliminada, ya que pertenece intrínsecamente al ser humano. Las prohibiciones absolutas actúan como una salvaguarda de este valor, protegiendo tanto la dimensión corporal como la racional, así como las posibilidades de desarrollo humano. Si bien la racionalidad es una característica distintiva de los seres humanos, el valor de la vida humana no se reduce únicamente a ella. No obstante, queda pendiente una aclaración más profunda sobre la naturaleza de esta dignidad y su fundamento último, una cuestión que, como ya se ha indicado, excede el ámbito de este estudio. Anscombe, por su parte, solo ofrece indicaciones parciales al respecto, sin precisar con claridad el origen de esta dignidad. En este sentido, y dado que el objetivo de este trabajo era evitar un razonamiento consecuencialista, conviene señalar que es difícil esquivar ese cálculo y que nada garantiza el respeto a la dignidad humana.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Anscombe, G. E. M. «Oxford Moral Philosophy». *The Listener*, n.º 1457 (1957), 349.
- *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Hutchinson, 1959.
- y Peter Geach. *Three Philosophers*. Basil Blackwell, 1961.
- «A Note on Mr Bennett». *Analysis* 26, n.º 6 (1966): 208. doi: 10.1093/analys/26.6.208.
- *From Parmenides to Wittgenstein. The Collected Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. 1. Blackwell, 1981.
- *Metaphysics and the Philosophy of Mind. The Collected Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. 2. Basil Blackwell, 1981.
- *Ethics, Religion and Politics. The Collected Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. 3. Blackwell, 1981.
- *Intention*. 2.ª edición. Harvard University Press, 2000.
- *Intención*. Ediciones Paidós, 1991.
- *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*. Editado por Jaime Nubiola y José María Torralba. EUNSA, 2005.
- *Human Life, Action and Ethics. Essays by G. E. M. Anscombe*. Editado por Mary Geach y Luke Gormally. Imprint Academic, 2005.
- *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G.E.M. Anscombe*. Editado por Mary Geach y Luke Gormally. Imprint Academic, 2008.
- *From Plato to Wittgenstein. Essays by G. E. M. Anscombe*. Editado por Mary Geach y Luke Gormally. Imprint Academic, 2011.

——— *Logic, Truth and Meaning. Writings by G. E. M. Anscombe*. Editado por Mary Geach y Luke Gormally. Imprint Academic, 2015.

Fuentes secundarias

Aldwinckle, Stella. «Memories of the Socratic Club». En *C.S. Lewis and His Circle. Essays and Memoirs from the Oxford C.S. Lewis Society*, editado por Roger White; Judith Wolfe y Brendan N. Wolfe. Oxford University Press, 2015.

Álvarez, María. «The Causalist/Anti-causalist Debate in the Theory of Action: What It Is and Why It Matters». En *Action in Context*, editado por Anton Leist. De Gruyter, 2007.

Annas, Julia. «Davidson and Anscombe on ‘the same Action’». *Mind* 85, n.º 338 (1976): 251–257.
<http://www.jstor.org/stable/2253123>.

——— «Virtue Ethics». En *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, editado por David Copp. Oxford Handbooks, 2006.

Aquino, Tomás. *Suma Teológica*. Edición bilingüe. Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.

Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Traducción de María Araujo y Julián Marias, 5.ª edición. Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

——— *Acerca del alma*. Edición y traducción de Tomás Calvo Martínez, 1.ª edición, 4.ª reimpresión. Editorial Gredos, 1999.

Arregui, Jorge Vicente. «El carácter práctico del conocimiento moral según Santo Tomás». *Anuario Filosófico* 13, n.º 2 (2018): 101-128. doi: 10.15581/009.13.30277.

Ayer, Alfred J. *Language, Truth and Logic*. Victor Gollancz Ltd, 1936.

Berkman, John. «The Influence of Victor White and the Blackfriars Dominicans on a Young Elizabeth Anscombe: An Essay Accompanying the Republicatin of G. E. M. Anscombe’s ‘I Am Sadly Theoretical: It Is the Effect of Being at Oxford’ (1938)». *New Blackfriars* 102, n.º 1101 (2021): 706-27. doi: 10.1111/nbfr.12693.

- Blackburn, Simon. «Simply wrong». *The Times Literary Supplement*, n.º 5347 (30 de septiembre de 2005): 11-12. <https://link.gale.com/apps/doc/EX1200524849/TLSH?u=tlacc&sid=bookmark-TLSH&xid=a7a311e3>.
- Boedder, Bernard. *Natural theology*. Benziger, 1891. <https://archive.org/details/naturaltheology00boeduoft/mode/2up>.
- Brewer, Derek. «The Tutor: a Portrait». En *Remembering C.S. Lewis. Recollections of Those Who Knew Him*, editado por James T. Como, 115-151. Ignatius Press, 2005.
- Broackes, Justin, ed., *Iris Murdoch, Philosopher*. Oxford University Press, 2012.
- Broad, Charlie Dunbar. *Five Types of Ethical Theory*. Routledge & Kegan Paul, 1930.
- Broadie, Alexander. «The Practical Syllogism». *Analysis* 29, n.º 1 (1968): 26-28. doi: 10.1093/analys/29.1.26.
- Campbell, Lucy. «On Anscombe on Practical Knowledge and Practical Truth». En *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, editado por Roger Teichmann. Oxford University Press, 2022.
- Caviedes Thomas, Gabriela S. «Absolutos morales en la Teoría Neoclásica de la Ley Natural». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 79, n.º 304 (2023): 984, doi: 10.14422/pen.v79.i304.y2023.022.
- Chappell, Sophie Grace. «Anscombe's Three Thesis after Sixty Years: Modern Moral Philosophy, Polemic and "Modern Moral Philosophy"». En *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, editado por Roger Teichmann. Oxford University Press, 2022.
- Crisp, Roger y Michael Slote, eds. *Virtue Ethics*. Oxford University Press, 1997.
- Cruz, Alfredo. *Deseo y verificación: La estructura fundamental de la ética*. EUNSA, 2016.
- Damonte, Marco. «The Soft Presence of Wittgenstein in Virtue Ethics and His Hard Significance for Its Future». En *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect*, editado por Elisa Grimi. Springer International Publishing, 2019.
- D'Arcy, Martin Cyril. *The Nature of Belief*. Sheed & Ward, 1931.

- Darwall, Stephen L. *The British Moralists and the Internal 'Ought', 1640-1740*. Cambridge University Press, 1995.
- Davidson, Donald. *Essays on actions and events: Philosophical Essays, vol.1*. 2.^a edición. Oxford University Press Inc., 2001.
- Descartes, Réne. *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Diamond, Cora. «ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret». En *Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, vol. 1, editado por Stuart Brown, 29. Thoemmes Continuum, 2005.
- Dolan, John M. «G. E. M. Anscombe: Living the Truth». *First Things* (mayo 2001). <https://www.firstthings.com/article/2001/05/g-e-m-anscombe-living-the-truth>.
- Donnellan, Keith S. y Sidney Morgenbesser. «Knowing What I am Doing». *The Journal of Philosophy*, vol. 60, n.º14 (1963): 401-409. doi: 10.2307/2022825.
- Falvey, Kevin. «Knowledge in Intention». *Philosophical Studies*, vol. 99, n.º 1 (2000): 21-44. doi: 10.1023/A:1018775307559.
- Finnis, John M. *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*. Catholic University of America Press, 1991.
- «Anscombe on Human Immateriality, Spirituality and Dignity». En *The Life and Philosophy of Elizabeth Anscombe*, editado por John Haldane. Imprint Academic, 2019.
- Foot, Philippa. *Virtues and Vices, and Other Essays in Moral Philosophy*. Blackwell, 2002.
- «Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?». En *Logic, Cause and Action*, editado por Roger Teichmann. Cambridge University Press, 2000.
- *Natural Goodness*. Clarendon Press, 2001; ed. online, Oxford Academic, 2003. doi: 10.1093/0198235089.001.0001.
- Ford, Anton; Jennifer Hornsby y Frederick Stoutland. *Essays on Anscombe's Intention*. Harvard University Press, 2011.

- Frey, Jennifer A. «Revisiting Modern Moral Philosophy». *Royal Institute of Philosophy*, 87 (2020): 61-83. doi: 10.1017/S1358246119000262.
- «How to Be an Ethical Naturalist». En *Philippa Foot on Goodness and Virtue*, editado por John Hacker-Wright. Springer Verlag, 2018.
- «Anscombe on Practical Knowledge». *Ergo* 6, n.º 39 (2019): 1121-1151. doi: 10.3998/ergo.12405314.0006.039.
- Geach, Peter. «Good and Evil». *Analysis* 17, n.º 2 (1956): 33-42. doi: 10.1093/analys/17.2.33.
- *God and the Soul*. Routledge and Kegan Paul, 1969.
- «A Philosophical Autobiography». En *Peter Geach: Philosophical Encounters*, editado por Harry A. Lewis. Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Gibson, Arthur. «Anscombe, Cambridge and the Challenges of Wittgenstein». En *The Life and Philosophy of Elizabeth Anscombe*, editado por John Haldane. Imprint Academic, 2019.
- y Niamh O'Mahony, eds. *Ludwig Wittgenstein: Dictating Philosophy. To Francis Skinner – The Wittgenstein-Skinner Manuscripts*. Springer, 2020.
- González, Ana Marta. *La ética explorada*. EUNSA, 2009.
- «Acción». En *Diccionario de filosofía*, editado por Ángel Luis González. EUNSA, 2010.
- Gormally, Luke. «GEM Anscombe (1919-2001)». En *Encyclopedia of Catholic Social Thought, Social Science and Social Policy, volume 3*, editado por Michael L. Coulters, Richard S. Myers y Joseph A. Varacalli. Scarecrow Press, 2012. <https://www.bioethics.org.uk/media/btfaajkw/lggemanscombe.pdf>.
- «6 Intention and Side Effects: John Finnis and Elizabeth Anscombe». En *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis*, editado por John Keown y Robert P. George. Oxford Academic, 2013.
- Grimi, Elisa. *G. E. M. Anscombe. The Dragon Lady*. Cantagalli, 2014.
- «Anscombe and Wittgenstein». *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, vol. 64 (2020): 165-179. doi: 10.5565/rev/enrahonar.1283.

- Gutiérrez, Gilberto. «La estructura consecuencialista del utilitarismo». *Revista de Filosofía*, vol. 3 (1990):141-174. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF9090120141A>.
- Haldane, John. «Introduction: Analytical Thomism and Faithful Reason». En *Faithful Reason. Essays Catholic and Philosophical*. Routledge, 2004
- «ACPQ Special Issue on Elizabeth Anscombe: Editor's Introduction». *American Catholic Philosophical Quarterly* 90, n.º2 (2016): 172. doi: 10.5840/acpq201690283.
- «Elizabeth Anscombe: Life and Work». En *The Life and Philosophy of Elizabeth Anscombe*. Imprint Academic Ltd, 2019.
- .«Late Twentieth-Century Reception of Aquinas in Analytical Philosophy». En *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, editado por Matthew Levering y Marcus Plested. Oxford University Press, 2021.
- Hampshire, Stuart y Herbert L. A. Hart. «Decision, Intention and Certainty». *Mind*, vol. 67, n.º 265 (1958):1-12. doi: 10.1093/mind/lxvii.265.1.
- Hare, Richard M. *The Language of Morals*. Oxford University Press 1964.
- y Patrick Nowell-Smith. «Oxford Moral Philosophy». *The Listener*, n.º 1456 (1957): 311.
- Hart, Herbert L. A. «Legal and Moral Obligation». En *Essays in Moral Philosophy*, editado por Abraham I. Melden. University of Washington Press, 1958.
- Hlobil, Ulf y Katharina Nieswandt. «On Anscombe's Philosophical Method». En *The Life and Philosophy of Elizabeth Anscombe*, editado por John Haldane. Imprint Academic, 2019.
- Hudson, William Donald. *Modern Moral Philosophy*. 2.ª edición. Macmillan, 1970.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción por Félix Duque, 2.ª edición. Tecnos, 1992.
- Hursthouse, Rosalind. *On Virtue Ethics*. Oxford University Press, 2001; ed. online Oxford Academic, 2003. doi: 10.1093/0199247994.001.0001.

- «Virtue Theory and Abortion». En *Virtue and Action: Selected Papers*, editado por Julia Annas y Jeremy Reid. Oxford, 2022.
- Jones, David Albert. «Portrait of a Catholic Philosopher». *The Pastoral Review* 2, n.º 3 (2006): 51-55. <https://research.stmarys.ac.uk/id/eprint/3671/>.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducción de Roberto R. Aramayo, 2.ª edición. Alianza Editorial, 2012.
- Kenny, Anthony. «Elizabeth Anscombe at Oxford». *American Catholic Philosophical Quarterly* 90, n.º2 (2016): 181-89. doi: 10.5840/acpq201621176.
- «Peter Thomas Geach 1916-2013». En *Biographical Memoirs of Fellows of the British Academy*, vol. XIV. Oxford University Press, 2015.
- Kietzmann, Christian. «Practical Knowledge and Error in Action». *Philosophy and Phenomenological Research* 103, n.º 3 (2021):586-606. doi: 10.1111/phpr.12732.
- Korsgaard, Christine M. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford University Press, 2008.
- Leist, Anton. «Introduction: Through Contexts to Actions». En *Action in Context*. De Gruyter, 2007.
- Lewis, C. S. *Miracles*. Collins/Fontana, 1947.
- Lipscomb, Benjamin J. B. «The Women Are Up to Something». *The Royal Institute of Philosophy Supplement* 87 (2020): 7-30. doi: 10.1017/S1358246120000016.4.
- *The Women are Up to Something. How Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley and Iris Murdoch Revolutionized Ethics*. Oxford University Press, 2022.
- Llano, Alejandro. «*Laudatio* en el Acto Académico de investidura del Grado de Doctor *Honoris Causa* de Elizabeth Anscombe». Discurso pronunciado en la Universidad de Navarra, 21 de enero de 1989.
- Lovibond, Sabina. «Absolute Prohibitions without Divine Promises». *Royal Institute of Philosophy Supplement* 54 (2004): 141-58. doi:10.1017/S1358246100008481.

- Mac Cumhaill, Clare y Rachael Wiseman. *Metaphysical Animals. How Four Women Brought Philosophy Back to Life*. Chatto & Windus, 2022.
- MacDonald, Scott. «Ultimate Ends in Practical Reasoning: Aquina's Aristotelian Moral Psychology and Anscombe's Fallacy». *The Philosophical Review* 100, n.º 1 (1991): 31-66. doi: 10.2307/2185514.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. University of Notre Dame Press, 1981.
- *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Duckworth, 1999.
- *Historia de la ética*. Paidós, 2006.
- Martinich, Aloysius P. y David Sosa, ed. *A Companion to Analytic Philosophy*. Blackwell, 2005.
- Mauri, Margarita. «Virtue as the Order of Inner Life». En *Virtue Ethics: Retrospect and Prospect*, editado por Elisa Grimi. Springer, 2019.
- Mercado, Juan A. «Intention and the Construction of Society. Carrying Forward Anscombe's Rediscovery of Moral Intentionality». *Philosophical News*, n.º 18 (junio 2019): 77-95. https://www.academia.edu/43796035/Intention_and_the_Construction_of_Society_Carrying_Forward_Anscombe_s_Rediscovery_of_Moral_Intentionality.
- Michon, Cyrille. «Anscombe on Double Effect and Intended Consequences». En *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, editado por Roger Teichmann. Oxford University Press, 2022.
- Middleton, Drew. «Oxford Don Fights Honor for Truman». *The New York Times*, 19 de junio de 1956.
- Midgley, Mary. *The Ethical Primate: Humans, Freedom and Morality*. Routledge, 1994.
- *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. Edición revisada. Routledge, 2002.
- *The Owl of Minerva. A Memoir*. Routledge, 2005.
- «Proud Not to Be a Doctor». *The Guardian*, 3 de octubre de 2005. <https://www.theguardian.com/education/2005/oct/03/highereducation.uk2>.

- Mill, John Stuart; Jeremy Bentham y John Austin. *Utilitarianism; On Liberty; Essay on Bentham*, editado por Mary Warnock. Fount Paperbacks, 1979.
- Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein: El Deber de Un Genio*. Anagrama, 1997.
- Moore, George E. *Principia Ethica*. Cambridge University Press, 1959.
- Moran, Richard. «Anscombe on ‘Practical Knowledge’». En *Agency and Action*, editado por John Hyman y Helen Steward. Cambridge University Press, 2003.
- Mothersill, Mary. «Anscombe’s Account of the Practical Syllogism». *The Philosophical Review* 71, n.º 4 (1962): 448-461. doi: 10.2307/2183457.
- Moya, Carlos. Introducción a *Mente, mundo y acción*, de Donald Davidson. Paidós, 1992.
- Müller, Anselm W. «“Why Should I?” Can Foot Convince the Sceptic?». En *Philippa Foot on Goodness and Virtue*, editado por John Hacker-Wright. Springer Verlag, 2018.
- . «Practical Reason as Human Nature: G.E.M. Anscombe’s Moral Philosophy». En *Aristotelian Naturalism: A Research Companion*, editado por Martin Hähnel. Springer, 2020.
- Murdoch, Iris. *The Sovereignty of Good*. Routledge, 2013.
- Narboux, Jean-Philippe. «Anscombe’s Account of Voluntary Action in “Intention”». *Enrahonar. An international journey of theoretical and practical reason*, vol. 64 (2020): 135-163. doi: 10.5565/rev/enrahonar.1285.
- Nieswandt, Katharina. «Life and other Basic Rights in Anscombe». En *The Oxford Handbook of Elizabeth Anscombe*, editado por Roger Teichmann. Oxford University Press, 2022.
- Nubiola, Jaime. «Elizabeth Anscombe (1919-2001)». *Teorema* vol. 20, n.º 1-2 (2001): 173-177. <https://www.jstor.org/stable/43046441>
- O’Brien, Matthew Bennett. «Practical Necessity: A study in Ethics, Law and Human Action». Tesis doctoral, Universidad de Texas en Austin, 2011. <http://hdl.handle.net/2152/ETD-UT-2011-05-3257>.

- O'Hear, Anthony, ed. *Modern Moral Philosophy: Royal Institute of Philosophy Supplement 54*. Cambridge University Press, 2004.
- *A Centenary Celebration: Anscombe, Foot, Midgley, Murdoch*, vol. 87. Cambridge University Press, 2020.
- O'Neill, Onora. «Modern Moral Philosophy and the Problem of Relevant Descriptions». *Royal Institute of Philosophy Supplement 54* (2004): 301-316. doi: 10.1017/s1358246100008559.
- Oppenheimer, Mark. «Renaissance for Outspoken Catholic Philosopher». *The New York Times*, 7 de enero de 2011. <https://www.nytimes.com/2011/01/08/us/08beliefs.html>.
- Pavese, Carlotta. «Practical Knowledge first». *Synthese* 200, n.º 5 (2022): 375. doi: 10.1007/s11229-022-03848-y.
- Pears, David F. «Logical Atomism: Russell and Wittgenstein». En *The Revolution in Philosophy*, editado por Alfred J. Ayer. Macmillan, 1956.
- Pickard, Hanna. «Knowledge of Action without Observation». *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 104 (2004): 205-230. doi: 0.1111/j.0066-7373.2004.00089.x.
- Platón, *Diálogos II: Gorgias*. 1.ª reimpresión. Editorial Gredos, 1987.
- *Diálogos I: Critón*. 3.ª reimpresión. Editorial Gredos, 1990.
- Prichard, Harold A. «Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?». *Mind* vol. 21, n.º 81 (1912): 21-37. doi: 10.1093/mind/xxi.81.21.
- Reid, Jeremy. «Virtue, Rule-following, and Absolute Prohibitions». *Journal of the American Philosophical Association*, vol. 5, n.º 1 (2019): 78-97. doi: 10.1017/apa.2018.
- Rhonheimer, Martin. *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*. Fordham University Press, 1993.
- Ross, W. David. *The Right and the Good*. Oxford University Press, 1930.
- *Foundations of Ethics*. Oxford University Press, 1938.

- Sandis, Constantine. «Modern Moral Philosophy Before and After Anscombe». *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, vol. 64 (2020): 39-62. doi: 10.5565/rev/enrahonar.1278.
- Santos Camacho, Modesto. *Ética y Filosofía Analítica: Estudio Histórico-Crítico*. EUNSA, 1975.
- Schwenkler, John. «Non-Observational Knowledge of Action». *Philosophy Compass* 7, n.º 10 (2012): 731. doi: 10.1111/j.1747-9991.2012.00513.x.
- «Understanding “Practical Knowledge”». *Philosopher’s Imprint* 15, n.º 15 (2015):1-32. <http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0015.015>.
- «Untempted by the Consequences: G. E. M. Anscombe’s Life of ‘Doing the Truth’». *Commonwealth Magazine*, 2 de diciembre de 2019. <https://www.commonwealmagazine.org/untempted-consequences>.
- *Anscombe’s Intention: A Guide*. Oxford University Press, 2019.
- Searle, John R. «Oxford Philosophy in the 1950s». *Philosophy* vol. 90, n.º 2 (2015): 173-193. doi: 10.1017/s0031819114000485.
- Setiya, Kieran. *Practical Knowledge: Selected Essays*. Oxford University Press, 2016.
- Sidgwick, Henry. *The Method of Ethics*. The Project Gutenberg, 2014. <https://www.gutenberg.org/ebooks/46743>.
- Smart, John J. C. y Bernard Williams. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge University Press, 1973.
- Sparks, Jacob. «Anscombe’s Relative Bruteness». *Philosophical News* 18 (2020): 135-145. doi: 10.7413/2039-7194086.
- Stevenson, Charles L. «The Emotive Meaning of Ethical Terms». *Mind* vol. 46 (1937): 14-31. doi: 10.1093/mind/xlvi.181.14.
- Strawson, Peter. F. *Individuals: an essay in descriptive Metaphysics*. Methuen, 1964.
- Sutherland, Stewart. «Donald MacKenzie MacKinnon, 1913-1994». *Proceedings of the British Academy* 97 (1998): 381-389. <https://www.thebritishacademy.ac.uk/publishing/>

- memoirs/pba-97/mackinnon-donald-mackenzie-1913-1994/.
- Tanner, Michael; Bernard Williams y Peter Winch. «A Letter to the Editor». *The Human World* 9 (1972): 41-51.
- Tebbit, Mark. *Philosophy of Law: An Introduction*, 3.^a edición. Routledge, 2017.
- Teichman, Jenny. «Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe 1919-2001». En *Proceedings of the British Academy vol. 115, Biographical Memoirs of Fellows I*, editado por F. M. L. Thompson. Oxford University Press, 2002.
- Teichmann, Roger. «Anscombe». En *A Companion to the Philosophy of Action*, editado por Timothy O'Connor y Constantine Sandis. Wiley-Blackwell, 2013.
- «Are there any Intrinsically Unjust Acts?». *Zeitschrift Für Ethik Und Moralphilosophie* vol. 1, n.º 2 (2018): 201-219. doi: 10.1007/s42048-018-0015-y.
- ed. *The Oxford of Elizabeth Anscombe*. Oxford University Press, 2022.
- Torralba, José M. *Acción intencional y razonamiento práctico según G. E. M. Anscombe*. EUNSA, 2005.
- «Consecuencialismo». En *Diccionario de Filosofía*, editado por Ángel Luis González. EUNSA, 2010.
- y Alejandro Llano. «Representación y conocimiento práctico». *Thémata. Revista de Filosofía* 43 (2010): 435-461. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/537>.
- «On Morally Neutral Actions, and the Relevance of Practical Truth for Action Theory». En *The Moral Philosophy of Elizabeth Anscombe*, editado por Luke Gormally, David Albert Jones y Roger Teichmanns. Imprint Academic, 2016.
- Velleman, David J. «What Happens When Someone Acts?». *Mind* 101, n.º 403 (1992):461-481. doi: 10.1093/mind/101.403.461.
- Vigo, Alejandro G. «Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles». *Philosophica* vol. 24-25, (2001-2002): 365-407.

- *Aristóteles. Una introducción*. Editorial del Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007.
- «Prâxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional». En *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, editado por Gustavo Leyva. Editorial Síntesis, 2008.
- «La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una concepción restrictiva». *Dianoia: anuario de filosofía* 55 n.º 65 (2010): 3-39. doi: 10.21898/dia.v55i65.203.
- Vogler, Candace. «Aristotle, Aquinas, Anscombe, and the New Virtue Ethics». En *Aquinas's Reception of the Nicomachean Ethics*, editado por Tobias Hoffmann, Jörn Müller y Matthias Perkams. Cambridge University Press, 2013.
- «Aristotle, Aquinas, Anscombe, and the New Virtue Ethics». En *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, editado por Tobias Hoffmann, Jörg Muller y Matthias Perkams. Cambridge University Press, 2013.
- «Nothing Added». *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 90, n.º 2 (2016): 229-247. doi: 10.5840/acpq201622981.
- «Aristotelian Necessity». *Royal Institute of Philosophy Supplement* 87 (2020): 101-110. doi: 10.1017/S1358246119000237.
- Voorhoeve, Alex, ed. «The Grammar of Goodness: An Interview with Philippa Foot». En *Conversations on Ethics*. Oxford University Press, 2009.
- Warnock, Mary. *Ethics since 1900*. Oxford University Press, 1978.
- *A Memoir, People and Places*. Duckbacks, 2002.
- Wiseman, Rachael. «Anscombe's Intention». *Jurisprudence* vol. 6, n.º1 (2015): 182-193. doi: 10.5235/20403313.6.1.182.
- *Routledge Philosophy Guidebook to Anscombe's Intention*. Routledge, 2016.
- «The Intended and Unintended Consequences of *Intention*». En *The Life and Philosophy of Elizabeth Anscombe*, editado por John Haldane. Imprint Academic, 2019.

- «Anscombe on Brute Facts and Human Affairs». *Royal Institute of Philosophy Supplement* 87 (2020): 85-99. doi: 10.1017/S1358246119000171.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Editado por G. E. M. Anscombe. Blackwell, 1953.
- *Remarks on the Foundation of Mathematics*. Editado por G. E. M. Anscombe. Blackwell, 1956.
- *Notebooks 1914-1916*. Editado por G. E. M. Anscombe. Blackwell, 1961.
- *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Editado por G. E. M. Anscombe. Blackwell, 1983.

