

SOBRE ÉTICA Y FILOSOFÍA ANALÍTICA ELIZABETH ANSCOMBE Y LA FILOSOFÍA MORAL MODERNA

CARLOS I. MASSINI-CORREAS

U.M – CONICET
carlos.massini@um.edu.ar

Sumario:

- I. Las cuestiones a tratar
- II. Acerca de las notas centrales de la filosofía analítica
- III. Elizabeth Anscombe, universitaria y católica
- IV. Las tesis centrales de Modern Moral Philosophy
- V. Discusión de algunas tesis de Modern Moral Philosophy
- VI. Conclusiones sobre Anscombe y la “filosofía moral moderna”

Resumen: El autor, luego de efectuar un compendio de las notas centrales de la filosofía analítica, sintetiza la biografía académica de la filósofa inglesa Elizabeth Anscombe, para pasar luego a reseñar las tesis principales de su trabajo *Modern Moral Philosophy*. A continuación, discute algunas de las tesis de ese artículo, cuestionado algunas y realizando otras, para concluir con una síntesis de las aportaciones de esa filósofa al pensamiento ético contemporáneo.

Sobre ética y filosofía analítica. Elizabeth Anscombe
y la filosofía moral moderna

ISSN: 1852-0596

©*Opúsculo Filosófico*, N° 21, Año VII, 2014

Mendoza - Argentina

Palabras clave: filosofía analítica, Elizabeth Anscombe, filosofía moral, absolutos morales, virtudes, consecuencialismo, intención, acción humana.

Abstract: The author, after a brief introduction on analytical philosophy, summarizes the academic life of the British philosopher Elizabeth Anscombe and points out the main theses of her article *Modern Moral Philosophy*. After that, he discusses these theses, contending some of them, praising others, to conclude with a brief summary of her main contributions to present moral philosophy.

Key words: analytical philosophy, Elizabeth Anscombe, moral philosophy, moral absolutes, virtues, consequentialism, intention, human action.

I. Las cuestiones a tratar

Al abordar un aspecto particular de la producción filosófica de una autora, en este caso G.E.M. Anscombe, enrolada inequívocamente en la corriente de pensamiento denominada comúnmente “filosofía analítica”, resulta conveniente realizar una breve presentación introductoria de esa corriente, en especial porque existen ciertos ámbitos académicos en los que no se frecuentan esas ideas y resultaría, por lo tanto, muy incompleta o al menos insuficiente la comprensión de lo que aquí se desarrolle. Esta corriente de pensamiento también ha sido denominada “filosofía lingüística”, o bien filosofía “del lenguaje”, pero en realidad, la tendencia de la filosofía contemporánea a centrarse en el estudio del lenguaje excede con mucho el ámbito de la filosofía analítica, por lo que aquellas designaciones no aparecen como las más adecuadas¹.

Para el diseño de esta presentación, si bien existen numerosas introducciones y compendios que realizan exposiciones sin-

1 En este punto, véase: Beuchot, M., *Tópicos de filosofía del lenguaje*, México, UNAM, 1991; también: Rorty, R., *El giro lingüístico. Dificultades metafisológicas de la filosofía lingüística*, trad. G. Bello, Barcelona-Buenos Aires-México. Paidós, 1990 y Beuchot, M., *Aspectos históricos de la semiótica y de la filosofía del lenguaje*, México, UNAM, 1987.

téticas y - al menos pretendidamente - sencillas de la filosofía analítica, no son muchas las que alcanzan la claridad, precisión y transparencia que serían necesarias en esos casos². En esta oportunidad, para hacer la presentación de esa modalidad de la filosofía, se seguirán las líneas generales del trabajo de Frederick Copleston, “Reflections on Analytic Philosophy”, publicado en el relevante volumen *On the History of Philosophy and Other Essays*³. Sólo después de esta incursión se tratará brevemente la personalidad académica de Elizabeth Anscombe, para pasar a la exposición y al debate de algunas de sus tesis más conocidas, en especial, la de las causas de la impropiedad y - en definitiva - del fracaso de la filosofía moral moderna anglosajona. Y se finalizará con un breve balance acerca de las contribuciones del artículo de Anscombe *Modern Moral Philosophy* a la ética contemporánea.

II. Acerca de las notas centrales de la filosofía analítica

En el trabajo recientemente citado, Copleston, autor de un excelente libro sobre *Aquinas*⁴ y de una monumental *Historia de la Filosofía*⁵, pone de relieve en primer lugar que todo pensamiento progresa a través tanto del análisis como de la síntesis, por lo que si una modalidad de la filosofía se denomina “analítica”, ello sólo puede hacer referencia a una cuestión de énfasis o centralidad de las cuestiones, pero nunca de exclusividad o parcialismo. Por lo tanto, al hablar de “filosofía analítica”

2 Entre muchas otras, véase: Tugendhat, E., *Introduzione alla filosofia analitica*, Genova, Marietti, 1989; AA.VV., *Précis de philosophie analytique*, Dir. Pascal Engel, Paris, PUF, 2000; Rossi, J-G., *La philosophie alalytique*, Paris, PUF, 1989; y Nubiola, J., *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*, Pamplona, EUNSA, 1994.

3 Copleston, F., “Reflections on Analytic Philosophy” (en adelante RAP), en *On the History of Philosophy*, London, Search Press, 1979, pp. 100-115.

4 Copleston, F., *Aquinas*, London, Penguin Books, 1955.

5 Copleston, F., *Historia de la filosofía*, 9 Vols., Trad. J.M. García de la Mora, Barcelona, Ariel, 1969-80.

se hace referencia principalmente a una modalidad de indagación radical, es decir, universal y en términos de fundamentos, que coloca el *locus* de inicio de sus desarrollos en el lenguaje corriente y utiliza predominantemente el método del análisis lingüístico-semántico.

Además, conviene precisar que este autor se refiere, al hablar de “filosofía analítica”, sólo a la desarrollada en los países anglosajones, originariamente en las universidades de Cambridge primero y Oxford después y que tuvo sus raíces inmediatas en el pensamiento de George Edward Moore⁶. Excluye por lo tanto de esta categoría a la corriente neopositivista, denominada también “positivismo lógico”⁷, que tuvo sus orígenes en el “Círculo de Viena”⁸ y en pensadores de habla alemana, aunque también contó con representantes de habla inglesa, como Alfred Ayer en Gran Bretaña y Charles Stevenson en Estados Unidos. Entre estas corrientes, la británica y la vienesa, existen marcadas diferencias; así por ejemplo, los neopositivistas fueron siempre emotivistas en ética, mientras que los analíticos se reconocían casi todos como utilitaristas - o al menos como consecuencialistas morales⁹. Además, los neopositivistas fueron todos científicistas, mientras que los analíticos oxonienses se remitían al sentido común y el lenguaje corriente.

En el estudio de esta orientación anglosajona del análisis

6 Cfr. Sádaba, J., *La filosofía moral analítica, de Wittgenstein a Tugendhat*, Madrid, Mondadori España, 1989, p. 9.

7 Sobre esta corriente, véase: Inciarte, F., *El reto del positivismo lógico*, Madrid, Rialp, 1974.

8 En este punto, véase: AA.VV., *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Ed. A. Soulez, Paris, PUF, 1985.

9 Véase: Bourke, V., *History of Ethics-Volume II-Modern and Contemporary Ethics*, Mount Jackson-EE.UU., Axios Press, 2007, pp. 207 ss. De hecho, los filósofos analíticos y los neopositivistas “científicos” se detestan mutuamente, tal como lo muestra un párrafo de Mario Bunge, uno de los más notorios epígonos del neopositivismo: “La más superficial de todas [las corrientes filosóficas analíticas] es la filosofía del lenguaje ordinario, que solamente emplea el sentido común y evita todas las problemáticas tradicionales de la filosofía”; Bunge, M., *Diccionario de Filosofía*, México, Siglo XXI Editores, 2001, p. 7.

filosófico, Copleston reitera varias veces la afirmación de que estos pensadores observan al lenguaje tal como realmente funciona en la vida corriente - no sólo el de la gente ignorante - y recién a partir de allí dan comienzo a la tarea analítica¹⁰. Pero esto no significa que ese tipo de filosofía sólo tenga que ver con palabras y sus “juegos”, sino que en realidad remite a las realidades que esas palabras designan: “cuando examinamos - escribe en este punto John L. Austin - lo que decimos y cuándo lo decimos, y qué palabras hemos de usar en cuáles situaciones, no estamos mirando *meramente* a las palabras [...] sino también a las realidades para hablar de las cuales usamos las palabras”¹¹.

Y más adelante en su trabajo, Copleston aclara además que las palabras que se analizan en la filosofía analítica no sólo se estudian en su referencia a realidades, sino también en relación con los *conceptos* que esas palabras significan. En este sentido, afirma que, cuando trata por ejemplo el tema de la causalidad, “no se está obviamente hablando de la palabra inglesa “cause” al modo de un filólogo. Tampoco se está hablando acerca de la voz “causa” de un modo que excluya sus equivalentes en francés o alemán. Se está inquiriendo acerca del concepto de causa. Y esta indagación incluye asimismo la reflexión sobre la referencia objetiva de ese concepto...”¹². Es decir, el análisis del lenguaje se lleva a cabo sólo en cuanto las palabras analizadas pueden decirnos algo acerca de los conceptos que ellas significan y de las realidades que designan.

Por otra parte, conviene asentar también que la filosofía analítica del lenguaje no pretende sostener que la última palabra en las cuestiones filosóficas las tenga el lenguaje ordinario, sino más bien que él es el punto de partida de una indagación que lo trasciende. “El lenguaje ordinario - escribe el ya citado Austin - *no* es la última palabra; en principio él puede ser suplementado, perfeccionado y sobrepasado. Sólo hay que recordar que él

10 RAP, p. 101.

11 Austin, J.L., *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 130.

12 RAP, p. 102.

es la *primera* palabra”¹³, nunca la definitiva. Y en este mismo sentido, Copleston - luego de citar el ejemplo de Aristóteles – afirma que “la aproximación a la filosofía a través del lenguaje ordinario no implica necesariamente ninguna otra cosa que no sea la de que es sabio comenzar las indagaciones fijándose en lo que la gente está acostumbrada a decir, en cuanto esto puede razonablemente ser considerado como la corporización de la experiencia humana de situaciones objetivas a través de un largo período de tiempo”¹⁴.

En otras palabras, la remisión al lenguaje ordinario, a “lo que dice la gente” para recordar una expresión aristotélica, sería sólo un punto de partida, un *locus experientiae* a partir del cual precisar las cuestiones centrales que los hombres se plantean, analizarlas, verificar su alcance y formular las vías principales de respuesta. “Parece seguro afirmar - sostiene Copleston – que la así llamada filosofía lingüística, por su propia naturaleza, no favorece un punto de vista kantiano. Si el lenguaje ha sido desarrollado por el hombre en sociedad, en respuesta a sus necesidades, y si existen de hecho conceptos relevantes que encuentran expresión en, o están implicados por el lenguaje, es natural suponer que en él se expresa la experiencia humana común acerca de sí mismo y de su entorno”¹⁵.

Esto condice con la afirmación, realizada por este autor casi al final de su trabajo, acerca de que la filosofía analítica del lenguaje es una filosofía del sentido común; más aún, que ella “tiene presupuestos realistas”¹⁶, remitiendo aquí a las ideas de George Edward Moore, quien defendió el realismo gnoseológico a lo largo de toda su vida¹⁷. Esto significa que el filósofo analítico debe, al estudiar un problema cualquiera, observar lo que se dice comúnmente acerca de esa cuestión en el lenguaje

13 Austin, J.L., *o.c.*, p. 133.

14 RAP, p. 106.

15 RAP, p. 109.

16 Rap, P. 110.

17 Véase: Moore, G.E., *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Trad. C. Solís, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984; también, véase: Moore, G.E., *The Early Essays*, Filadelfia, Temple University Press, 1986.

de todos los días, por ejemplo, la diferencia entre las cosas y las personas que se expresa en la distinción, habitual en todos los idiomas, entre “eso” y “él”; en inglés, entre “it” y “he” o “she”. Y sólo a partir de esa observación le será posible analizar ese trozo del lenguaje - y los conceptos y realidades que él significa y designa - para depurarlo de ambigüedades y vaguedades, dotando a las cuestiones de la precisión y el rigor propios del pensamiento filosófico. El análisis tiene entonces, al menos desde esta perspectiva, una función terapéutica o de clarificación y precisión de las cuestiones filosóficas, función que conducirá ulteriormente a que las correspondientes respuestas sean más claras, rigurosas y - en definitiva - verdaderas.

Copleston concluye su estudio defendiendo que “un trabajo útil ha sido realizado por los filósofos analíticos. Y [...] en algunas áreas una aproximación a los problemas filosóficos por vía de la reflexión sobre el lenguaje ordinario es a la vez legítima e interesante. Además, remitirse a la expresión de la experiencia humana a lo largo de siglos puede ser un antídoto útil para la aceptación fácil de teorías filosóficas sesgadas o parcialistas (*one-sided*)”¹⁸. Pero al mismo tiempo, este autor reconoce que el análisis del lenguaje no puede de ningún modo constituir *toda* la filosofía; “me parece natural - escribe Copleston - que la mente humana busque un dominio conceptual sobre la multiplicidad de los fenómenos, es decir, persiga un proceso de unificación o de síntesis”¹⁹. Y él mismo acepta que esta necesidad de procesos de síntesis en filosofía ha sido reconocida por relevantes filósofos analíticos, como por ejemplo por Gilbert Ryle²⁰.

A estas observaciones finales de Copleston, es posible agregar que si bien la filosofía analítica del lenguaje ordinario tiene el innegable valor de haber puesto la atención y la praxis filosófica en la purificación y precisión del lenguaje filosófico, así como en la necesidad de recurrir a la experiencia condensada en el lenguaje como punto de partida de la filosofía, es también cierto que esa

18 RAP, p. 113.

19 RAP, p. 113.

20 Sobre Ryle, véase: Passmore, J., *A Hundred Years of Philosophy*, London, Penguin, 1968, pp. 442-450 y pássim.

orientación pone en evidencia algunas insuficiencias relevantes. Ante todo, la dificultad para desarrollar ciertos ámbitos de la filosofía, a los cuales no es posible acceder sólo a partir del lenguaje ordinario, como por ejemplo, la filosofía de las matemáticas, la filosofía de la naturaleza o la epistemología; de hecho, estas disciplinas se han desarrollado muy poco en su ámbito. En cambio, en otros campos, como en general los correspondientes a las diferentes modalizaciones de la filosofía práctica, ese recurso reviste especial importancia y resulta de enorme utilidad.

Pero además, es manifiesta la dificultad de ese *approach* filosófico para dar respuesta a las cuestiones vinculadas con temas tales como los metafísicos, los referidos y vinculados con la espiritualidad del hombre, los propios de la teología filosófica y los referidos a la existencia y naturaleza de los entes intencionales. Pareciera que existe en estos pensadores un resabio empirista - muy propio de la mentalidad anglosajona - que dificulta el acceso a los temas más abstractos y por ello más alejados de la experiencia sensible²¹. Además, esta misma inclinación a resolverlo todo en el nivel concreto y experiencial, puede llevar a muchos pensadores analíticos, y de hecho los ha llevado, a una actitud *reductivista* en la solución de los problemas filosóficos. Esto aparece muy claro, por ejemplo, en el ámbito de la filosofía del derecho, donde algunos de sus representantes, desde Austin a Andrei Marmor, militan en favor de una reducción de toda la enorme complejidad el fenómeno jurídico a las meras normas positivas, consideradas a su vez como simples imperativos autoritativos²².

En realidad, toda esta inclinación hacia lo empírico y la consiguiente huida de lo abstracto pueden justificarse en razón de que la corriente analítica anglosajona de filosofía surgió, al menos preponderantemente, como una reacción contra los excesos

21 En este punto véase: Hawkins, D.J., *Problemas cruciales de la filosofía moderna*, Trad. A. Herrero Pereda, Madrid, Rialp, 1965, pp. 172-196.

22 Véase en este punto: Marmor, A., *Philosophy of Law*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2011, pp. 12-15; sobre esta tesis, véase: Massini-Correas, C.I., “Riduzionismo, fatti sociali e normatività del diritto”, en *Rivista di filosofia del diritto*, N° II-1, Il Mulino, Bologna, 2013, pp. 227-244.

del idealismo inglés, en especial el representado por Thomas H. Green, Francis Bradley, John McTaggart y Bernard Bosanquet, quienes a fines del siglo XIX difundieron en Inglaterra una versión extrema del idealismo, bajo la influencia explícita de Hegel²³. A su vez, esta última escuela significaba una reacción directa contra los empiristas ingleses de la tradición de Locke, Hume y Stuart Mill y se centraba en el establecimiento de ideales morales absolutos, que poco tenían que ver con la vida ética concreta. Es probable que este carácter reactivo de la filosofía analítica haya marcado decisivamente su desarrollo e influenciado sus tesis principales²⁴.

Finalmente, conviene precisar que, más recientemente, se considera a la filosofía analítica más bien como una metodología filosófica, centrada en el estudio del lenguaje y en el análisis lógico-semántico, pero que puede dar lugar a varias versiones diametralmente opuestas de filosofía. En otras palabras, no habría contenidos propios de la filosofía analítica sino más bien un estilo de trabajo aplicable a diferentes corrientes o tradiciones del pensamiento filosófico. De este modo, se habla - entre otras varias versiones - de un “marxismo analítico” y de un “tomismo analítico”²⁵; acerca del primero existe un número especial de la revista francesa *Actuel Marx*, dedicado íntegramente a “Le marxisme analytique anglo-saxon”²⁶, con más de diez artículos

23 Por todos, véase: Green, T.H., *Prolegomena to Ethics*, Ed. D. Brink, Oxford, Clarendon Press, 2003. Este volumen cuenta con una excelente “Introduction” de David Brink (pp. iii-cl) en la que se desarrollan las contribuciones del idealismo británico en el ámbito de la ética.

24 Conviene citar aquí una afirmación de Fernando Inciarte acerca de esta forma de filosofía: “Pienso que la filosofía analítica constituye un instrumento inapreciable para la reflexión filosófica, en especial por el tipo de rigor al que obliga. Pero considero también que no le faltaban razones a Hegel para afirmar que, si se tomara en serio la filosofía, sus cultivadores no tendrían mejor tarea que la de dar lecciones sobre Aristóteles. Más de un filósofo analista - concluye - y no precisamente los peores, piensa lo mismo que Hegel”; Inciarte, F., o.c., p. 10.

25 Véase en este punto: Pouivet, R., *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris, PUF, 1997.

26 *Actuel Marx*, N° 7, “Le marxisme analytique anglo-saxon”, Paris, PUF,

sobre el tema. Y respecto del segundo, han aparecido recientemente varios artículos y volúmenes colectivos referidos a esa temática. El principal propulsor de esta corriente es el filósofo escocés John Haldane, quien considera como sus precursores a Peter Geach, Elizabeth Anscombe y Anthony Kenny, y propone una reformulación del tomismo con el utillaje metodológico provisto por los filósofos analíticos, en la convicción de que ello hará posible una mayor aceptación del tomismo en el pensamiento filosófico actual²⁷.

III. Elizabeth Anscombe, universitaria y católica

Luego de esta breve introducción, corresponde abocarse directamente a la temática del pensamiento de Elizabeth Anscombe, con una previa contextualización biográfica. Esta filósofa nació en 1919 en Limerick, Irlanda, donde su padre, que era oficial del ejército británico, estaba destinado provisoriamente, pero al poco tiempo se trasladó con su familia a Inglaterra. Realizó sus estudios secundarios en el Sydenham High School y, una vez finalizados, ingresó a la Universidad de Oxford, en el St. Hugh's College, con el propósito de estudiar humanidades (*Litterae Humaniores*). Allí estudió filosofía clásica, principalmente Platón y Aristóteles, así como historia de Grecia y de Roma. También tuvo *lectures* sobre Berkeley, Locke, Hume y Kant, centradas en los temas de ética y de teoría del conocimiento. Se impartían muy pocas lecciones sobre temas de metafísica, estética o sobre la filosofía continental; por

1990.

27 Véase: Haldane, J., "Analytical Thomism" en AA.VV., *The Oxford Companion to Philosophy*, Ed. T.Honderich, Oxford, Oxford University Press, 2005; véase también: Pérez de Laborda, M., "El tomismo analítico", en Fernández Labastida, F. – Mercado, J.A. (Eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/tomismo_analitico/Tomismo_Analitico.html (consulta de octubre de 2014) y Berti, E., "El 'tomismo analítico' y el debate sobre el *Esse ipsum*", en www.uca.edu.ar/uca/common/grupo17/files/tomismo_esp_dr_berti.pdf (consulta de octubre de 2014).

otra parte, sobre filosofía medieval sólo recibió una lección, dedicada a Tomás de Aquino²⁸.

En Oxford existe la figura del *tutor*, que supervisa y dirige los estudios de los alumnos, y allí Anscombe tuvo en ese carácter a Gilbert Ryle, quien dirigió sus estudios de filosofía; Ryle era uno de los que habían redescubierto a Aristóteles en Oxford, por lo que es muy probable que su tutoría haya influido en la inclinación de Elizabeth hacia los estudios aristotélicos. También en estos años, Anscombe escribió un panfleto sobre la justicia de la guerra - acababa de iniciarse la Segunda Guerra Mundial - un tema sobre el que volvió varias veces a lo largo de su vida. Asimismo, en esta época leyó algunos libros de teología católica, que le interesaron vivamente, por lo que decidió completar su formación religiosa - originariamente anglicana - con las lecciones de un sacerdote dominico, el padre P. Kehoe. Estaba en estas cuestiones cuando conoció a un joven recién recibido en filosofía, Peter Geach, que también estudiaba teología con Kehoe, y con quien se puso de novia, convirtiéndose ambos al catolicismo en 1938. En 1941 se casaron en el *Brompton Oratory* de Londres, constituyendo un matrimonio ejemplar durante todas sus vidas.

Al terminar sus estudios universitarios, Anscombe ganó una beca de investigación en Cambridge, en donde enseñaba Wittgenstein y ya había comenzado a producirse el giro lingüístico de la filosofía analítica, que sólo más tarde llegaría a Oxford. Elizabeth comenzó a asistir a las clases de Wittgenstein, quien, a pesar de su notoria misoginia, la aceptó entre sus estudiantes preferidos. Con él trabajó durante años y el filósofo austríaco ayudó varias veces, inclusive económicamente, a Anscombe y su familia - ella tuvo siete hijos - y a su vez Elizabeth lo recibió en su casa cuando enfermó gravemente, le llevó un sacerdote en el momento de la muerte y se encargó de su sepelio. Poco antes de morir, Wittgenstein la designó, junto con Georg Henrik von Wright y Rush Rees, albacea para la publicación de sus

28 Sobre la biografía de Anscombe, véase: Torralba, J.M., *Acción intencional y razonamiento práctico en G.E.M. Anscombe*, Pamplona, EUNSA, 2005, pp. 13-49.

escritos inéditos; por esos años, Anscombe tradujo al inglés las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein, en una versión que ha permanecido como canónica.

Anscombe fue designada en 1948 *lecturer* en Oxford, donde dictó cursos sobre el *Perí hermeneias* y las *Categorías* de Aristóteles, escribió - junto con Geach - *Three Philosophers: Aristotle, Aquinas, Frege*²⁹, e individualmente *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*³⁰ e *Intention*³¹, así como numerosos artículos y un famoso panfleto: *Mr. Truman's Degree*, en el que criticaba el otorgamiento al ex presidente norteamericano del Doctorado Honoris Causa de la Universidad de Oxford, en razón de que ella consideraba simplemente como un crimen el lanzamiento de las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. Y finalmente, en 1970, Anscombe fue designada *Professor of Philosophy* en la Universidad de Cambridge, en la misma cátedra que había ocupado Wittgenstein hasta su muerte. Ejerció este cargo hasta 1986 en que se jubiló, siendo entonces designada *Honorary Fellow* del *New Hall College*.

Luego de su jubilación, Anscombe siguió trabajando intensamente y publicando *papers* filosóficos y también artículos en defensa de la doctrina católica en materia del aborto, la eutanasia y otros temas de Bioética. Fue nombrada Doctora Honoris Causa por las universidades de Navarra, de *Notre Dame* y de *Louvain la Neuve*, designada miembro de la *British Academy* y condecorada con la medalla *Pro Ecclesia et Pontifice* por el Papa Juan Pablo II, en mérito a su defensa permanente de la doctrina católica, todo esto además de varios otros homenajes³².

29 Anscombe, G.E.M. & Geach, P.T., *Three Philosophers. Aristotle, Aquinas, Frege*, Ithaca/New York, Cornell University Press, 1976.

30 Anscombe, G.E.M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, London, Hutchison, 1959. Existe una traducción castellana de este libro: Anscombe, G.E.M., *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein*, Trad. M. Pérez Rivas, Buenos Aires, El Ateneo, 1977.

31 Anscombe, G.E.M., *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957; hay un traducción castellana de A.I. Stellino: *Intención*, Barcelona/México DF, Paidós Ibérica, 1991.

32 Entre otros, véase: AA.VV., *Moral Truth and Moral Tradition. Essays in Honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Ed. L. Gormally, Dub-

En 1997 sufrió un accidente de tránsito que deterioró seriamente su salud - le produjo un derrame cerebral - y la llevó finalmente a la muerte en 2001, a los 81 años. Su funeral se realizó en la *Dominican Chapel* - Anscombe siempre estuvo muy vinculada a los padres dominicos - y unos días después se celebró una Misa en la iglesia de Nuestra Señora y de los Mártires Ingleses, de quienes Elizabeth fue siempre muy devota. Su marido Peter Geach la sobrevivió hasta 2013, en que falleció a los 97 años.

IV. Las tesis centrales de Modern Moral Philosophy

A lo largo de su extensa carrera, Elizabeth Anscombe escribió pocos libros y todos ellos breves, centrandó su producción escrita en artículos cortos, que los ingleses llaman *papers* y que tienen la extensión adecuada como para ser leídos durante un seminario o conferencia. De estos, el más conocido es indudablemente el que denominó *Modern Moral Philosophy*, que se publicó en 1958 en el número 33 de la revista *Philosophy*, que fue reproducido numerosas veces en volúmenes colectivos³³, y resultó objeto de varios números monográficos de revistas relevantes. En este trabajo, Anscombe realiza un análisis detallado del lenguaje referido a los denominados “absolutos morales”³⁴, que resulta un claro ejemplo del uso de ese instrumento epistémico en el ámbito de la filosofía.

Pero pasando al resumen de las afirmaciones de Anscombe en ese trabajo, ella misma nos ayuda en esta tarea, ya que en el primer párrafo del *paper* escribe que va a sostener allí tres tesis principales: (i) que en nuestro tiempo resulta muy difícil hacer

lin-Portland, Four Courts Press, 1994.

33 Se citará aquí según la publicación en AA.VV., *Virtue Ethics*, Ed. R. Crisp & M. Slote, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 26-44 (en adelante MMP); existe una traducción castellana de J.M. Torralba & Ch. Martín, en: Anscombe, G.E.M., *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, Pamplona, EUNSA, 2005, pp. 95-122.

34 En este punto, véase: Finnis, J., *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 1991.

filosofía moral porque no existe - al menos en el pensamiento ético británico - una adecuada psicología filosófica que la haga posible; (ii) “que los conceptos de obligación y deber - es decir, de obligación y deber *morales* - y de lo que es *moralmente* correcto e incorrecto,[...], han de ser desechados [...] porque resultan el resabio de una concepción anterior de la ética que ya está generalmente superada y sin esta concepción resultan perjudiciales”; y (iii) que las diferencias que existen entre los autores ingleses más conocidos en filosofía moral desde Sidgwick hasta ahora tienen poca relevancia; es decir, que en lo esencial todos piensan más o menos lo mismo³⁵.

A continuación, la autora pone de relieve - en su primer tesis - la importante diferencia que existe entre la filosofía moral aristotélica y la moderna (es preciso recalcar que, para Anscombe, “filosofía moral moderna” es la que media entre Joseph Butler (1682-1752) y los analíticos ingleses que eran sus contemporáneos), ya que Aristóteles centraba su ética en la noción de *virtud* como excelencia humana y no en la de *obligación*, entendida esta última como generada por una norma exterior a la conducta misma. Y a continuación, Anscombe realiza un breve repaso por la filosofía moral moderna, poniendo de relieve que David Hume, “define la “verdad” de tal manera que los juicios éticos queden excluidos de ella, y [...] define, implícitamente “pasión” de tal forma que tener la intención de alcanzar cualquier cosa consiste en tener una pasión”³⁶, reduciendo de este modo a las acciones humanas a una pulsión meramente irracional.

Luego de estas consideraciones, la autora cuestiona la noción Kantiana de “legislar para sí mismo”, sosteniendo que ella es completamente absurda, ya que “el concepto de legislación exige el poder superior del legislador”³⁷; y cuestiona también la referencia de John Stuart Mill al concepto de “placer”, toda vez que él asume - siguiendo a Locke - que el placer es un tipo de impresión interna. A esto responde Anscombe con una frase de Wittgenstein, según la cual “el placer no puede ser una impre-

35 MMP, p. 95.

36 MMP, p. 27.

37 MMP, p. 27.

sión interna, porque ninguna impresión interna podría tener las consecuencias que tiene el placer”³⁸. Pero lo que evidentemente interesa más a la filósofa en este trecho del artículo es que ninguno de estos pensadores ha logrado determinar con precisión en qué consiste una acción humana intencional: “es preciso - escribe - [...] lograr explicar en qué consiste una acción humana, y de qué manera su descripción como “hacer tal cosa” se ve afectada por el motivo y por la intención o intenciones que contiene, y por esto necesitamos una explicación de estos conceptos”³⁹.

A continuación, Anscombe desarrolla la tesis central - la segunda - de su trabajo, según la cual los términos “debe”, “ha de hacer”, “necesita hacer”, “está obligado a”, “es correcto que”, y otros similares han adquirido en la Edad Moderna un sentido distinto del clásico-aristotélico, el sentido según el cual “alguien puede estar obligado o constreñido por una ley, o algo puede ser exigido por una ley”⁴⁰. Y de inmediato Anscombe indaga el origen de este nuevo significado de la vinculación moral: ¿Cómo sucedió esto? - se pregunta la autora; “La respuesta - dice - puede encontrarse en la historia: entre Aristóteles y nosotros apareció el cristianismo, con su modelo legalista (*legal*) de la ética, puesto que el cristianismo deriva sus nociones éticas de la Torah. [...] Como consecuencia - continúa más adelante Anscombe - del predominio del cristianismo durante muchos siglos, los conceptos de estar constreñido, autorizado o excusado, calaron hondamente en nuestro lenguaje y pensamiento”⁴¹.

Según la autora, la ética legalista introduce en la moral el concepto de “pecado” y de “culpa” o “culpable” en sentido jurídico, así como de “ilícito”, “ilegal” y, principalmente, de “incorrecto”. Todos estos términos - y sus correspondientes conceptos - habrían sido extraños al pensamiento de Aristóteles, y el resultado del legalismo propio de la ética cristiana. Pero en el trascurso de la Edad Moderna, pero sobre todo de la Contemporánea, se habrían ido perdiendo las vivencias cristia-

38 MMP, p. 28.

39 MMP, p. 30.

40 MMP, p. 30.

41 MMP, p. 30.

nas, en especial la idea de un Dios legislador, pero permanecieron los conceptos legalistas de “corrección” e “incorrección”, “obligación”, “deber” y “constricción”, como resabios de una cosmovisión en los hechos olvidada. “Tener un modelo legalista de la ética - escribe Anscombe - consiste en mantener que lo que se necesita para conformarse con las virtudes [...] viene exigido por la ley divina. Naturalmente, no es posible tener una concepción semejante a no ser que se crea en Dios como un legislador, tal y como sucede con los judíos, los estoicos y los cristianos. Pero si una concepción así - continúa - predomina durante muchos siglos y después resulta abandonada, es una consecuencia natural que los conceptos de “obligación”, de estar constreñido o exigido como por una ley, pervivan aunque hayan perdido su raíz. [...] Ésta -concluye- si no me equivoco, es la interesante situación de la supervivencia de un concepto fuera de la estructura de pensamiento que lo hacía verdaderamente inteligible”⁴².

Esto significa, según Anscombe, que la concepción legalista de obligación y de sus conexos “deber”, “corrección” u otros similares, son ideas vacías en razón de la ausencia de los supuestos que le darían sentido y justificación racional. Para ella, un “deber” sin un legislador superior es un oxímoron, una expresión y un concepto intrínsecamente contradictorios. “Del término “debe” - afirma esta autora - que se ha convertido en una palabra de una fuerza meramente hipnótica, no podría, en lo que a esa fuerza se refiere, inferirse nada en absoluto. [...] Se necesita un predicado genuino y no basta solamente una palabra sin contenido inteligible, es decir, una palabra que mantiene la sugestión de poseer fuerza, y que es apta para producir un efecto psicológico fuerte, pero que, no obstante, ya no significa ningún concepto real”⁴³.

Comentando la tesis de Anscombe, José María Torralba resume la alambicada exposición de la pensadora británica, sosteniendo que “este [el legalista] es el sentido en que ‘lo moral’ quedó configurado en función de ‘lo debido’ y el deber moral

42 MMP, p. 31.

43 MMP, p. 33.

adquirió el sentido jurídico procedente de las teorías racionalistas del derecho natural. La ley moral obliga a todos por igual y, bajo ella, cada agente debe guiar su actuación. La ley y el deber moral ocuparon así el lugar que hasta entonces correspondía al bien humano teleológicamente constituido. Por último, la virtud pasó a significar la capacidad de seguir las leyes⁷⁴⁴, y dejó de referirse a las excelencias humanas o hábitos perfectivos. En definitiva, la ética clásica fue completamente invertida y relevada.

La tercera y última tesis de Anscombe en el trabajo que analizamos es la que se refiere a que, en la ética británica desde Sidgwick hasta la actualidad, no es posible detectar diferencias importantes entre los autores, ya que todos ellos comparten una idea común acerca de la estructura y moralidad de las acciones humanas. Para esta autora, en Sidgwick se produce un cambio que va desde el primitivo utilitarismo hasta lo que denominó “consecuencialismo”, y para Anscombe esta es la característica central de los moralistas británicos contemporáneos. Para la autora, en George Edward Moore, el primer moralista británico de relevancia después de Sidgwick, “y en los posteriores moralistas académicos de Inglaterra encontramos que piensan que es bastante obvio que “la acción correcta” se refiere a la que produce mejores consecuencias posibles⁷⁴⁵. Y más adelante agrega que “esta semejanza general [de posiciones entre los filósofos] se muestra claramente cuando se considera que todos los filósofos morales académicos más conocidos de Inglaterra han propuesto una filosofía según la cual, por ejemplo, se puede mantener que puede ser correcto matar al inocente como un medio para un fin, cualquiera que éste sea, y que quien mantenga otra opinión está en el error⁷⁴⁶.”

Pero además, Anscombe sostiene que casi todos estos moralistas británicos que adoptan la tesis consecuencialista, defienden también una doctrina acerca de la intención en los actos humanos que puede resumirse del siguiente modo: “[Sidgwick] define la intención de tal manera que debe decirse que uno in-

44 Torralba, J.M., o.c., p. 84.

45 MMP, p. 34.

46 MMP, p. 35.

tenta todas las consecuencias previsibles de su acción voluntaria. [...] Él la usa [a esta definición] para proponer una tesis ética que muchos aceptarían ahora: la tesis de que no hace ninguna diferencia en la responsabilidad de una persona, respecto de algo que previó, que no sienta deseo por ello, ni como un fin ni como un medio para un fin”; y concluye que, para esta tesis, “no produce ninguna diferencia en la responsabilidad de una persona el hecho de que, respecto de un efecto previsible de su acción, ella no procure intencionalmente ese efecto”⁴⁷.

Anscombe critica ambas tesis: la consecuencialista y la de la responsabilidad por todos los efectos, queridos o no intencionalmente, de la acción voluntaria. Respecto de la primera, pone de relieve que ella se opone diametralmente a la ética cristiana, para la cual existen tipos de acciones intrínsecamente malas, que no dejan de serlo por la posible bondad de algunas de sus consecuencias. Y respecto de la segunda tesis, sostiene que conduce a consecuencias absurdas, atribuyendo responsabilidad moral donde evidentemente no existe y diluyendo la noción misma de responsabilidad en situaciones que son claramente diferentes, en especial porque nunca es posible saber a ciencia cierta cuáles serán los resultados totales de las acciones humanas. “En cambio - sostiene la autora - yo sostendría más bien que un hombre es responsable de las malas consecuencias de sus malas acciones, pero que no se le ha de otorgar ningún mérito por las buenas consecuencias de ellas, y al revés, que no es responsable de las malas consecuencias de sus buenas acciones”⁴⁸.

Finalmente, Anscombe reconoce que ha habido en los tiempos modernos varios intentos de conservar el modelo legalista de la ética sin el legislador divino; ella analiza las siguientes alternativas: (i) la de sustituir las normas divinas por las costumbres o “normas” de la sociedad, alternativa que considera evidentemente desprovista de valor; (ii) la idea de que pueda existir una legislación para uno mismo, a la que rechaza por absurda, ya que “lo que se hace ‘para uno mismo’ puede ser

47 MMP, p. 36.

48 MMP, p. 37.

admirable pero no es legislar”⁴⁹; (iii) la búsqueda de normas en las leyes de la naturaleza o del universo; pero esto no sólo conduciría a resultados contra-intuitivos, sino que supone una idea de justicia cósmica que es muy ajena a nosotros; (iv) el recurso a normas contractuales, alternativa que repudia en razón de que nadie puede ser obligado por un contrato si no lo ha suscripto previamente, y las normas morales se presentan como obligando aun cuando no han sido aceptadas; y (v) “resta tal vez - escribe Anscombe - buscar ‘normas’ en las virtudes humanas, según las cuales la especie humana tendría determinadas propiedades de las que surgirían las normas éticas; pero en este caso - concluye la autora - las normas morales habrían dejado de tener el sentido de ‘leyes’ de corrección, y se habría pasado a otro modelo de la ética”⁵⁰. Y para la autora, ésta sería la alternativa de filosofía moral que habría que investigar, y volver a hablar - tal como lo hacía Aristóteles - de hombres y conductas ‘justas’ o ‘injustas’ en lugar de ‘correctas’ o ‘incorrectas’, así como llevar a cabo una explicación adecuada de la naturaleza humana, de la acción humana, de la acción intencional y del “adecuado desarrollo” (*flourishing*) humano⁵¹.

V. Discusión de algunas tesis de *Modern Moral Philosophy*

Una vez expuestas sucintamente las argumentaciones de Anscombe en este trabajo, es el momento de realizar algunas precisiones acerca de sus tesis centrales, para pasar a discutir luego algunas de sus afirmaciones, en especial las más perentorias y categóricas. En lo que respecta a sus tesis nucleares, es posible reducirlas a las siguientes afirmaciones: (i) existe una diferencia radical entre la ética clásica, en especial la aristotélica, y la moderna anglosajona, ya que la primera se levanta sobre un modelo teleológico de bienes y excelencias humanas o virtudes, mientras que la segunda ha adoptado un paradigma

49 MMP, pp. 38-39.

50 MMP, pp. 39-40.

51 MMP, pp. 43-44.

legalista, que se concreta en las nociones de deber, corrección y obligación; (ii) esto ha conducido a la adopción por la mayoría de los moralistas contemporáneos de una teoría de la moralidad: el consecuencialismo, y a un concepto de la intención en las acciones humanas centrada en los efectos producidos por ellas, sean estos queridos o no; (iii) como consecuencia, es preciso reconstruir la teoría de la moralidad, reconociendo la existencia de acciones intrínsecamente buenas y malas, y la teoría de la acción humana, defendiendo la responsabilidad moral central por los objetos queridos e intentados y sus efectos; y (iv) es necesario repensar y proponer una ética de las virtudes en cuanto perfecciones de la naturaleza humana que la ordenan a la obtención de sus bienes propios, con la consiguiente conquista de una vida lograda.

Ahora bien, antes de pasar al análisis de estas tesis, conviene decir algo acerca del particular estilo expositivo y argumentativo de Anscombe. Efectivamente, llama poderosamente la atención en la lectura de las obras de esta autora el carácter extremo que otorga a sus afirmaciones, muchas veces dejando de lado toda una serie de matices y detalles que morigerarían o afinarían el sentido de muchas de ellas. Así por ejemplo, cuando afirma que la ética cristiana tiene carácter legalista, está olvidando que, si bien existen corrientes legalistas dentro de la ética cristiana, no todas tienen ese carácter⁵²; es más, la corriente central de la ética cristiana, la que se inspira en Tomás de Aquino, no tiene esa particularidad, sino que se trata de una ética de bienes, normas y virtudes, que se presentan en una sinergia armónica⁵³. Por lo tanto, la afirmación de Anscombe acerca de su mero legalismo resulta unilateral y simplista, además de poco adecuada

52 Véase: Abbà, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma, LAS, 1996, pp. 75-91; según este autor italiano, la corriente occamista desarrolló una ética de corte legalista dentro del catolicismo y redujo las virtudes a habilidades para el fácil cumplimiento de la ley moral. Pero también puntualiza que ese no era el punto de vista de Tomás de Aquino y la escuela tomista. Véase también: Pope, S.J., "Overview of the Ethics of Thomas Aquinas", en AA.VV., *The Ethics of Aquinas*, Ed. S.J. Pope, Washington DC, Georgetown University Press, 2002, pp. 30-53.

53 Véase: Polo, L., *Lecciones de ética*, Pamplona, EUNSA, 20, pp. 137-165.

a la realidad de la filosofía moral cristiana.

Quizá se pueda explicar este estilo de pensamiento de la autora principalmente a través de dos factores: el primero por el carácter duro y extremo que caracterizó su personalidad en todas las dimensiones de su vida; el segundo probablemente radique en su fuerte dependencia intelectual con Ludwig Wittgenstein, quien, quizá por su formación inicial como ingeniero, tendía a las afirmaciones tajantes y poco matizadas. Pero el hecho es que ese carácter tajante de la mayoría de sus afirmaciones la condujo a sostener, en definitiva, tesis extremas y, en esa misma medida, objetables. Anscombe tenía intuiciones muy agudas y perspicaces y sabía captar el núcleo de los problemas filosóficos, en especial los de filosofía práctica, pero esa ausencia de matices arruinó muchas de sus exposiciones y su solución a varios problemas centrales de la filosofía.

Y pasando ya a los temas de fondo, corresponde puntualizar que su interpretación de la historia de la ética occidental, si bien resulta interesante y sugerente, peca a veces de un simplismo que puede llegar a arruinar los resultados de su argumentación. Esto sucede, ante todo, porque Anscombe presenta la ética aristotélica de un modo tal que desaparecen de ella completamente todo tipo de normas morales o de leyes. Ahora bien, son numerosos los trechos en los que el Estagirita hace referente a normas (*nomoi*) en el ámbito de la ética, como por ejemplo cuando divide las formas de lo justo (*dikaion*) en lo igual (*isón*) y lo legal (*nómimos*)⁵⁴. Y más adelante distingue en las modalidades de lo justo entre las que son por ley (*nomikón*) y las que son por naturaleza (*physei*)⁵⁵. Por otra parte, autores relevantes han reconocido la presencia de una dimensión normativa, si bien no es la preponderante, está siempre presente en toda la ética y la política del Estagirita. Entre estos trabajos es posible citar al excelente artículo “La loi selon Aristote” de Pierre Aubenque⁵⁶,

54 Aristóteles, *Ética Nicomaquea* (EN), V, I, 1129 a 33-34.

55 EN, V, 7, 1134 b 18-19.

56 Aubenque, P., “La loi selon Aristote”, en *Archives de Philosophie du Droit*, N° 25, Paris, 1980, pp. 147-157. Véase también: Kraut, R., *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp.

en el que se realiza un estudio preciso de los diferentes usos del término “ley” en el filósofo de Estagira.

Por su parte, Terence Irwin, profesor actualmente en Oxford de filosofía antigua - y con anterioridad en Cornell y Harvard – ha escrito un trabajo de especial relevancia cuestionando la tesis de Anscombe acerca de la ausencia de la noción de obligación moral en Aristóteles y su surgimiento en la ética cristiana⁵⁷. Para Irving, resulta evidente que los moralistas actuales sacarían mucho provecho de la comparación y diálogo entre las doctrinas hodiernas y las aristotélicas, pero la mayoría de ellos pasan de largo los 1500 años que incluyen a los comentaristas medievales del Estagirita, con lo que se pierden una rica fuente de consideraciones y desarrollos. Esto parece ser – según Irwin – lo que le ha ocurrido a Elizabeth Anscombe al formular sus tesis en *Modern Moral Philosophy*: las ha expuesto saltando directamente desde Aristóteles hasta los pensadores modernos, de modo tal que su “genealogía de la moral” resulta incompleta y por ende defectiva⁵⁸.

Según el profesor oxoniense, en el pensamiento de Tomás de Aquino, la ley natural, que es la fuente de los contenidos de la moralidad, recibe su obligatoriedad no meramente de los mandatos divinos, sino primordialmente de las exigencias perfectivas propias de la naturaleza humana. Estas exigencias o tendencias se ordenan a bienes, llamados por algunos autores bienes humanos básicos, que se constituyen en las razones morales para la acción⁵⁹. Por lo tanto, no se trata en el pensamiento del Aquinate de un mero mandato legal, como sí lo es en el de varios moralistas y juristas modernos, como por ejemplo, el voluntarista del siglo XVII Samuel Pufendorf⁶⁰. Dicho en otras palabras: en el

114-116, 449-456 y passim.

57 Irwin, T.H., “Aquinas, Natural Law, and Aristotelian Eudaimonism” (en adelante ANL), en AA.VV., *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Ed. R. Kraut, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell Publishing, 2006, pp. 323-341.

58 ANL, pp. 325-328.

59 Véase en este punto: Finnis, J., *Fundamentals of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 26-55.

60 ANL, p. 328. Sobre Pufendorf, véase: Dufour, A., *Droits de l'homme*,

aristotelismo del Aquinate existe una clara noción de deber, pero que no encuentra su fundamento en la voluntad de un legislador supremo, sino en las exigencias propias de los bienes humanos básicos, que a su vez se corresponden con las dimensiones centrales de la naturaleza humana. Por su parte, los bienes humanos y su exigencia son precisados e imperados por la razón práctica humana, y no necesariamente por la razón de un Ser superior⁶¹.

Y al concluir su trabajo, Irwin sostiene que “espero haber sido lo suficientemente claro como para sugerir una vía en la cual nuestras reflexiones sobre Aristóteles pueden beneficiarse de los desarrollos de Tomás de Aquino de la posición aristotélica. Si le creemos a Anscombe, deberíamos suponer que el Aquinate difiere profundamente de Aristóteles en el tema del deber moral, pero no tenemos por qué creerle. Si creemos en el voluntarismo de Pufendorf (que está implícito en Anscombe), los iusnaturalistas como Aristóteles y Tomás de Aquino no podrían reconocer un deber moral porque no pueden reconocer razones externas que lo fundamenten, pero tampoco debemos creerle a Pufendorf. Y podemos ver el lugar para las razones externas en el eudemonismo aristotélico, si reconocemos las conexiones entre las perspectivas del Aquinate acerca de la ley natural, la perfección humana y el amor intelectual”⁶².

Esta posición de Irwin deja sin suficiente fundamento la pretensión de Anscombe de recorrer con botas de siete leguas el trecho que va entre el Estagirita y los modernos, y propugnar un retorno liso y llano a la ética de la virtud, dejando de lado decisivamente toda noción de norma, obligación o deber moral. Y dejando también en el olvido la contribución de los principales comentaristas medievales de Aristóteles, en especial el más relevante de ellos, Tomás de Aquino, que formuló una ética en la que se equilibran normas, bienes, deberes y virtudes, en una sinergia

droit naturel et histoire, Paris, PUF, 1991, pp. 69-148; y Dufour, A., *Le mariage dans l'école allemande du droit naturel moderne au XVII siècle. Les sorces philosophiques, de la Scolastique aux Lumières*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1972, pp. 103-137.

61 ANL, p. 331.

62 ANL, p. 335.

racional-voluntaria que resulta admirable por su armonía⁶³.

Pero más allá de estas observaciones a la tesis central de *Modern Moral Philosophy*, es necesario poner de relieve algunas de las contribuciones de Anscombe al desarrollo y enriquecimiento de la filosofía práctico-moral contemporánea. La primera de ellas se refiere a la necesidad de que se reconozca, en toda formulación ética sólida y completa, la existencia de absolutos morales, es decir, de tipos de acciones intrínsecamente malas, que lo son por su misma definición, ya que son acciones que se ordenan constitutivamente a la degradación, destrucción o menoscabo de alguna dimensión del bien humano. Además, a estos tipos de acciones corresponden normas prohibitivas inexcusables, que son las que proscriben decisivamente esos tipos de conductas. Para la filósofa británica, es necesario defender “la prohibición de determinadas cosas sencillamente en virtud de su descripción como tipos de acción identificables de ese modo, independientemente de sus ulteriores consecuencias...”⁶⁴. Y entre estas acciones incluye el castigo injusto, la traición, la sodomía, el adulterio y varias otras, recalcando que en la ética siempre debe haber casos límite: “uno se enfrentará a los casos límite - escribe Anscombe - considerando si hacer ciertas cosas en tales circunstancias es, por ejemplo, un asesinato o un acto de injusticia; y según se decida que lo sea o que no, se juzgará si es algo que se puede hacer o no”⁶⁵.

Ahora bien, la cuestión de los denominados “absolutos morales” resulta central en la ética, toda vez que ellos son los que marcan algo así como su columna vertebral o los límites de su cauce; la ética es el orden que dirige las acciones humanas hacia el bien o perfección del hombre; estas acciones pueden dirigirse

63 Sobre la ética de Tomás de Aquino, véase, entre muchos otros textos: Sertillanges, R., *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier-Montaigne, 1961; McNerny, R., *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Ed. revisada, Washington DC, The Catholic University of America Press, 1997; Galeazzi, U., *L'etica filosofica in Tommaso d'Aquino*, Roma, Città Nuova Editrice, 1990.

64 MMP, p. 35.

65 MMP, p. 37.

más o menos, mejor o peor hacia ese fin, pero existen en ese cauce de conductas ciertos confines que no pueden transgredirse nunca, porque significan desviaciones decisivas de esa ordenación hacia el bien, de modo tal que desordenan profundamente todo el orden ético⁶⁶. Esta doctrina, que había sido esbozada incoativamente por el Estagirita y precisada y desarrollada por el Aquinate⁶⁷, fue dejada de lado por la ética contemporánea fundamentalmente a partir de Bentham, pero ella es la que completa y estructura con firmeza cualquier doctrina ética, ya que su abandono significa la aceptación moral de acciones humanas que echan por tierra y en definitiva arrasan con todo el orden práctico-moral⁶⁸.

Otra de las cuestiones abordadas por Anscombe en el trabajo estudiado es la que corresponde a la esterilidad del consecuencialismo (el neologismo fue acuñado por esta autora) para dar una explicación integral y justificada de la moralidad de los actos. El argumento principal de Anscombe contra esa doctrina, al menos en este trabajo, radica en la mostración de los resultados contra-intuitivos a los que conduce su aplicación como criterio de la moralidad. Escribe sobre esto Anscombe, en un párrafo ya citado parcialmente: “todos los filósofos morales académicos más conocidos de Inglaterra han propuesto una filosofía según la cual, por ejemplo, no se puede mantener que resulta incorrecto matar al inocente como un medio para un fin, cualquiera que éste sea, y que quien mantenga otra opinión está en el error”⁶⁹; y más adelante precisa que “ninguna circunstancia, ni tampoco ninguna consecuencia previsible, que no modifiquen la descrip-

66 Véase: Spaemann, R., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart, J.G. Cotta'sche Buchhandlung, 2001.

67 Sobre estos autores, véase: Finnis, J., “Aristóteles, Santo Tomás y los absolutos morales”, Trad. C.I. Massini-Correas, en *Persona & Derecho*, N° 28, Pamplona, 1993, pp. 9-26. También: Massini-Correas, C.I., “La normatividad de la naturaleza y los absolutos morales”, en *La ley natural y su interpretación contemporánea*, Pamplona, EUNSA, 2006, pp. 61-69.

68 En este punto véase: Pinckaers, S., *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais*, Fribourg-Suisse, Éditions Universitaires de Fribourg-Éditions du Cerf, 1986.

69 MMP, p. 35.

ción de este acto como el de castigar judicialmente a un hombre por lo que se sabe que no ha cometido, pueden modificar la descripción [y valoración] de la acción como injusta⁷⁰. También expone Anscombe brevemente el argumento según el cual, como no es posible establecer con cierta certeza cuáles son las consecuencias posibles de un acto y tampoco cuáles son las previsibles, resulta quimérico pretender la calificación definitiva de cualquier acto como bueno o malo, con lo que desaparece de la ética la posibilidad de una calificación moral de las conductas⁷¹.

Y como consecuencia de lo anterior, Anscombe propone - ya lo dijimos - el abandono drástico de la ética anglosajona contemporánea y una reformulación de la ética aristotélica de las virtudes, que recupere la noción teleológica de naturaleza humana, y se ordene a calificar no tanto acciones aisladas, sino modos de vida excelentes o degradados, y a las acciones individuales sólo en cuanto se enmarcan en el contexto de esos modos de vida. “Resta, tal vez, - escribe Anscombe - buscar ‘normas’ en las virtudes humanas [...]; la especie *hombre*, desde un punto de vista no meramente biológico, sino desde el ejercicio de la actividad del pensamiento y de la elección respecto de los distintos aspectos de la vida - habilidades y facultades, y el uso de las cosas que se necesitan - ‘tiene’ unas determinadas virtudes, y este ‘hombre’ con el conjunto completo de las ‘virtudes’ será la ‘norma’[...]. Pero en *este* sentido, ‘norma’ ha dejado de ser aproximadamente equivalente a “ley”. Y en *este* mismo sentido, la noción de norma nos acerca más a un modelo aristotélico de la ética que a un modelo legalista⁷².”

VI. Conclusiones sobre Anscombe y la “filosofía moral moderna”

Llegado el momento de resumir algunas conclusiones de los desarrollos realizados, es posible precisar en primer lugar que,

70 MMP, p. 41.

71 MMP, pp. 36-38.

72 MMP, p. 40.

enfrentada con las falacias y debilidades de la filosofía moral moderna anglosajona, Elizabeth Anscombe asumió siempre una postura de oposición firme y esclarecida, denunciando esas falacias e intentando superar aquellas debilidades. Esta actitud inconformista respecto de las modas intelectuales británicas le acarreó varios inconvenientes y controversias, todos los cuales enfrentó con temple y decisión - a veces demasiados - haciendo públicas sus convicciones religiosas y filosóficas; y si bien no siempre salió victoriosa de esos lances, siempre quedó en evidencia la firmeza de su pensamiento y la reciedumbre de su carácter.

Este carácter firme y polémico, además de la agudeza de sus intuiciones y el rigor de sus argumentos, la llevó a ser reconocida como la precursora del redescubrimiento de la ética de las virtudes, protagonizada en la segunda mitad del siglo XX principalmente por Philippa Foot⁷³, Alasdair MacIntyre⁷⁴, Rosalind Hursthouse⁷⁵, Jean Porter⁷⁶, Michael Slote⁷⁷ y su propio marido Peter Geach⁷⁸. Si bien algunos de estos autores reiteraban el error de Anscombe de saltarse al rango toda la ética medieval, considerándola como meramente legalista, las aportaciones de los pensadores enrolados en la *virtue ethics* significaron una importante y positiva renovación del pensamiento ético contemporáneo. Y la mayoría de ellos reconocieron la deuda que tenían con los planteamientos de Anscombe.

De todos modos, en cuanto el redescubrimiento de la ética de las virtudes de matriz aristotélica, es preciso recordar que Anscombe no sólo atribuye al cristianismo un legalismo que no lo comprende en su integralidad, sino que, aun con referencia al Estagirita, ella tiene una concepción limitada de su ética. En rigor, en Aristóteles las virtudes aparecen en estrecha relación

73 Foot, Ph., *Virtues and Vices, and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.

74 MacIntyre, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 3ª Ed., Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007.

75 Hursthouse, R., *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

76 Porter, J., *The Recovery of Virtue*, London, SPCK, 1990.

77 Crisp, R. & Slote, M., "Introduction", en o.c., pp. 1-25.

78 Geach, P., *The Virtues. The Stanton Lectures 1973-4*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

sinérgica con la naturaleza humana, los fines, los bienes y la razón práctica (*orthos logos-recta ratio*) que establece deberes. Hay por lo tanto en Anscombe un cierto reductivismo de toda la ética a su dimensión virtuosa, la que corresponde a las perfecciones operativas ordenadas al fin-bien, reductivismo que ha sido superado y suplementado por algunos autores posteriores⁷⁹.

Pero además, al plantear con agudeza la cuestión de la intención en las acciones humanas, la autora dio comienzo a la contemporánea filosofía o teoría de la acción, protagonizada por Anthony Kenny, Donald Davidson, Bernard Williams y varios más⁸⁰. Anscombe escribió en este punto un libro difícil pero profundo, *Intention*, en el que desarrolló los tópicos principales de la filosofía de la acción humana, introduciendo el concepto de “razones para la acción”, así como también re-proponiendo el estudio del razonamiento y del silogismo prácticos. Si bien también aquí se nota la ausencia de una referencia a la doctrina aquinense de la voluntad, resulta innegable que las aportaciones de esta autora abrieron nuevos caminos al pensamiento presente en esa imprescindible problemática.

Pero pareciera que el punto en el que las ideas de Anscombe dejaron una huella más profunda y duradera fue en la temática del consecuencialismo y su crítica, así como en la defensa de su alternativa, la doctrina de los absolutos morales, que obligó a los moralistas británicos a abandonar la comodidad de la herencia utilitarista y tener que debatir cuestiones tales como la existencia de actos intrínsecamente malos o el carácter absoluto - en rigor, inexcusable – de ciertos principios o normas morales. Esta afirmación de la necesidad de una moral dotada de algunos límites rígidos, la ratificó Anscombe con la aplicación

79 Véase: MacIntyre, A., *Whose Justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988, pp. 14 ss. Sobre MacIntyre, véase: AA.VV., *Alasdair MacIntyre*, Ed. M. Murphy, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

80 Acerca de este movimiento y estos autores, véase: AA.VV., *Philosophie de l'action. Action, raison et délibération*, Ed. B. Gnassounou, Paris, Vrin, 2007. Véase también: Kenny, A., *Tomás de Aquino y la mente*, Barcelona, Herder, 2000.

de esos límites a toda una serie de cuestiones morales concretas, desvirtuando así la crítica corriente de que los filósofos analíticos trataban sólo cuestiones de método y ejemplos imaginarios. De este modo, Anscombe efectuó una contribución importante a la ética práctica contemporánea y puso sobre el tapete una serie de cuestiones relevantes de ética concreta.

En definitiva, la empresa filosófica emprendida y desarrollada por Elizabeth Anscombe ha significado una sacudida para las ideas éticas contemporáneas, cuyos cultores han sido inducidos a retomar varios de los temas clásicos de la filosofía práctico-moral, abandonados en el camino del normativismo, el autonomismo y el relativismo contemporáneos. Ella siempre tuvo una actitud provocadora y estimulante de nuevos debates e investigaciones inéditas, y formó una escuela de jóvenes filósofos que siguieron sus iniciativas y desarrollaron sus ideas. A pesar de sus excentricidades, como la de usar monóculo en alguna de sus conferencias, dejó un recuerdo cálido y entrañable, a la vez que se constituyó en una figura central dentro de la tradición de la filosofía moral analítica inglesa. Y en este punto, *Modern Moral Philosophy* puede considerarse un punto de partida, una guía y un testimonio para las indagaciones actuales de la filosofía moral.

El Autor: Carlos I. Massini-Correas es Abogado, Doctor en Derecho y Doctor en Filosofía; ha sido Investigador Principal del CONICET, becario del DAAD alemán y visitig scholar de varias universidades, como las de Münster, Notre Dame, de Navarra, Panamericana de México, de La Coruña y de París. Ha publicado veintiocho libros y más de ciento setenta artículos científicos en América y Europa. Ha pronunciado más de cien conferencias y cursos en numerosos países y es evaluador de varias publicaciones científicas extranjeras. Ha sido profesor y directivo universitario de grado y de posgrado desde 1971 a la actualidad, tanto en centros universitarios americanos como europeos.

Recibido: 16 de Septiembre de 2014

Aceptado: 17 de Octubre de 2014