

Los fundamentos normativos de la ética en la filosofía moral de Elizabeth Anscombe

Sylvain LeGall Maze


Aporía, 05, Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Cite this paper

Downloaded from [Academia.edu](#) 

[Get the citation in MLA, APA, or Chicago styles](#)

Related papers

[Download a PDF Pack](#) of the best related papers 



["Sobre el argumento ontológico de San Anselmo y su tratamiento modal por David Lewis"](#)

Sylvain LeGall Maze

["Entrevista a Francisco Vázquez García. Santiago de Chile, Octubre de 2014" \(por Daniel Toscano López...](#)

Francisco Vazquez-Garcia, Daniel Toscano Lopez

[HEIDEGGER Y SU INTERPRETACIÓN DEL ESSE TOMISTA](#)

Gonzalo Llach

LOS FUNDAMENTOS NORMATIVOS DE LA ÉTICA EN LA FILOSOFÍA MORAL DE ELIZABETH ANSCOMBE

Sylvain Le Gall¹
Universidad de Cádiz, España

Resumen: Es la vertiente ética del pensamiento de la filósofa analítica Elizabeth Anscombe, concretamente los fundamentos normativos de su filosofía moral, los que nos interesan aquí, en este trabajo. A partir del artículo seminal de 1958, “On Modern Moral Philosophy”, analizaremos la originalidad de las concepciones éticas de la filósofa, cuáles fueron los blancos de su crítica y cuáles fueron sus propuestas para regenerar la filosofía moral moderna, especialmente la tarea que consistió en el desarrollo de una ética de la virtud actualizada a los nuevos tiempos. Así veremos de qué manera ésta última constituye un fructífero marco de reflexión que permite una crítica frontal y constructiva de algunos problemas filosóficos, como los que giran en torno a las discutidas cuestiones de los fundamentos antropológicos de la moral, la subordinación de la Ética a la Política o alrededor de la cuestión del relativismo y del imperialismo cultural. En primer lugar, estudiaremos la tesis epistemológica que Anscombe defiende y en qué consistiría entonces una adecuada filosofía de la psicología, tal como la entiende la filósofa. Como segundo punto, analizaremos en qué medida la filosofía moral que propuso Anscombe puede leerse como una crítica de las concepciones de la ética, primero, según Kant y, luego, según Hegel y sus respectivos seguidores. Frente a esas potentes concepciones de la moral, explicaremos cómo la filósofa británica desarrolla su propia concepción de la Ética.

Descriptor: Filosofía Moral · Ética de la virtud · Nociones antropológicas y psicológicas de la ética · Neotomismo y visiones post-wittgensteinianas · Existencialismo cristiano

Abstract: It is the ethic stance of analytic philosopher Elizabeth Anscombe, more precisely the normative notions developed in Anscombe’s Moral Philosophy, the present work focuses on. Drawing from Anscombe’s seminal paper “Modern Moral Philosophy”, we will examine the original nature of the ethic notions of the aforementioned philosophy, the targets of the philosopher’s critic and her proposals for rebuilding modern moral philosophy, in particular the efforts of developing a virtue ethics that is adapted to our times. Therefore, we will explain how the latter is a fruitful reflection frame that allows for a straightforward and constructive critic of some philosophical problems such as those long-discussed issues concerning the anthropological notions of morality, subordination of ethics to politics or those regarding cultural imperialism and relativism. To begin with, we will study the epistemological thesis Anscombe advocates for and examine what an appropriate philosophy of psychology would lie in - such as the philosopher believes it should be. Then, we will explore to what extent Anscombe’s moral philosophy can be seen as a critic of the ethic notions put forth by Kant, Hegel, and their followers. Last but not least, we will explain how British philosopher builds its own concept of ethics in comparison to the aforementioned strong conceptions of morality.

Keywords: Moral philosophy · Virtue ethics · Anthropological and psychological notions of ethics · Neo-Thomism and post-Wittgensteinian views · Christian existentialism

Enviado: 15/04/2013. Aceptado: 02/05/2013

¹ Centro Superior de Lenguas Modernas. E-mail: Sylvainlg7@yahoo.es



La filósofa británica Elizabeth Anscombe (Limerick, Irlanda, 1919 –, Cambridge, Reino Unido, 2001) ha sido, a juicio de muchos, una de las figuras más destacadas de la filosofía en lengua inglesa durante la segunda mitad del siglo XX.² Esta notoriedad se sustenta, por una parte, en la labor de traductora y exégeta de las últimas obras del mentor de Anscombe en Cambridge, Ludwig Wittgenstein. Miss Anscombe, por aquel entonces consolidada filósofa treintañera, poseía ya en su activo la traducción y edición crítica de las *Investigaciones Filosóficas* (1953), la de los *Comentarios sobre los Fundamentos de las Matemáticas* (1956) y una presentación de la primera materia del pensamiento del filósofo austriaco en *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (1959), trabajo especialmente alabado en los círculos académicos por su profundidad analítica. Anscombe, al igual que otros dos discípulos de Wittgenstein en Cambridge, Rush Rhees y Georg Henrik von Wright, fue también la albacea literaria del filósofo vienés. Su notoriedad se funda pues, en buena medida, en el hecho indiscutible de que fue una de las más eminentes especialistas de la obra de Wittgenstein, posiblemente, con Norman Malcolm y John McDowell, su mejor intérprete. Tan alta estima en el mundo de la filosofía, procede también de las propias aportaciones de Anscombe, concretamente al campo de la filosofía moral que nunca dejó de cultivar a lo largo de su carrera, si bien es verdad que además ofreció valiosas aportaciones a los campos de la pragmática, de la teoría del conocimiento y de la metafísica.

Es la vertiente ética de su pensamiento, concretamente los fundamentos normativos de su filosofía moral, los que nos interesan aquí, en este trabajo. A partir del artículo seminal de 1958, “On Modern Moral Philosophy”, analizaremos la originalidad de las concepciones éticas de la filósofa, cuáles fueron los blancos de su crítica y cuáles fueron sus propuestas para regenerar la filosofía moral moderna, especialmente la tarea que consistió en el desarrollo de una ética de la virtud actualizada a los nuevos tiempos. Así veremos de qué manera ésta última constituye un fructífero marco de reflexión que permite una crítica frontal y constructiva de algunos problemas filosóficos, como los que giran en torno a las discutidas cuestiones de los fundamentos antropológicos de la moral, la subordinación de la Ética a la Política o alrededor de la cuestión del relativismo y del imperialismo cultural.

Elizabeth Anscombe es famosa por haber propuesto, a finales de la década de los cincuenta, una vuelta a la noción aristotélica de virtud, noción reinterpretada a la luz esclarecedora de la lectura de Santo Tomás de Aquino. Como bien se sabe, la definición más acreditada de la virtud sigue siendo la que dio Aristóteles en su *Ética nicomáquea*: *hexis*, procedente de libre elección (o *habitus electivus*, como dice Santo Tomás), consiste en un ‘término medio’, relacional, una llamada al ‘hic

² Esta opinión, la comparte, entre otros, la filósofa estadounidense Martha Nussbaum, galardonada con el premio Príncipe de Asturias 2012 de Ciencias Sociales.

et nunc' de cada uno, a la realidad circunstancial y a la prudencia, regulada por el *logos*. Con Aristóteles, la sabiduría socrática se ha ido desplazando hacia la prudencia. Dicho de otra manera, la virtud llega a denotar la rectitud de la inteligencia, como lo regularía el hombre prudente. Esta concepción de la virtud como término medio entre el exceso y el defecto es característica de Aristóteles, quien dedica a la cuestión su segundo libro de la *Ética nicomáquea*.³ Santo Tomás sigue al Estagirita (*ST*, I-II, 64, 1) y, más adelante, los autores ascéticos conjugarán esta idea de la *medietas* con la de *rectitudo*, llegando a la conclusión de que la virtud consiste en seguir el camino recto, o sea, consiste en seguir una conducta vital sin pecar por exceso ni por defecto, apoyándose la doctrina sobre los textos de la Santa Escritura como los del Quinto Libro del Pentateuco de Moisés, el *Deuteronomio* (5 y 17) o el libro de los *Proverbios* (4,e *Is.*, 30.) Fue a partir de estas lecturas que la filósofa de Cambridge elaboró su propia ética de la virtud, en oposición a las dos corrientes más influyentes de la ética normativa moderna: la moral deóntica y el utilitarismo cuyas manifestaciones contemporáneas en el campo de la filosofía moral llamó Anscombe 'consecuencialismo'. Publicado en la prestigiosa revista *Philosophy*, "La filosofía moral moderna" está considerado hoy en día un artículo clásico por su dimensión programática e inspiradora.⁴

Nos interesaremos ahora y en adelante en tres de las principales ideas que se pueden sacar del artículo de la filósofa. En primer lugar, podemos afirmar que Anscombe defiende una tesis epistemológica, la tesis según la cual la filosofía moral moderna debería ser apartada hasta que se consiga la elaboración de una 'filosofía de la psicología' adecuada a su objeto. En la base de esta afirmación se encuentra la cuestión del origen moral en el hombre, el hecho de que la moral es algo genuinamente, constitutivamente, humano; algo profundamente arraigado en la psicología o, si se prefiere este modo de expresión, en la antropología. Con respecto a esta cuestión podemos decir que la epistemología desarrollada por Anscombe consiste en la elaboración de una teoría del conocimiento desde una perspectiva aristotélica pero de inspiración claramente tomista. Esta lectura del Aquinate se ha expresado a través de una nueva corriente en filosofía analítica, nacida en Reino Unido a principios de la década de los cincuenta⁵. Sus representantes se opusieron a las pretensiones internalistas en

³ Empieza reconociendo el origen matemático y pitagórico de esta idea y su supuesto metafísico, la supremacía del *péras* o *horos* (lo que está bien) sobre el *apeiron* (el mal) e intenta distinguir el *mésón* moral del *mésón* matemático.

⁴ Fue al origen de nuevas perspectivas en filosofía moral, de las que participan de una forma u otra, cada uno a su manera, y con sus diferencias respectivas, el escocés Alasdair MacIntyre, el canadiense Charles Taylor, el guatemalteco Héctor-Neri Castañeda, la australiana Jenny Teichman o las estadounidenses Martha Nussbaum y Candace Vogler.

⁵ Cuyos principales exponentes, junto con Anscombe, fueron Peter Geach, Michael Dummett y Anthony Kenny, máximos artífices del renovado interés por el externalismo de Santo Tomás en el plano de la semántica concebida como auténtico zócalo de la teoría del conocimiento.



materia de teoría del conocimiento, unas pretensiones según las cuales la justificación de nuestras creencias supone el examen interno de nuestras razones de creer. Se trataba de criticar una concepción remota, que encuentra su origen en San Agustín, y a la que se puede asociar una nutrida tradición filosófica. Esta tradición abarca hitos o momentos cumbres en la historia de la filosofía, encarnados por René Descartes y Edmund Husserl y, todavía en la época actual, por destacados defensores del neo cartesianismo en teoría del conocimiento, como Rodrick Chisholm o Jerry Fodor y Noam Chomsky. Con la figura de la joven Elizabeth Anscombe se opera un retorno, en la historia de la filosofía contemporánea, a la perspectiva aristotélico-tomista, en una época que seguía dominada por las filosofías de corte platonizante o marcada por el internalismo cartesiano. Así la crítica epistemológica de la filósofa afecta directamente a todo el movimiento fenomenológico, de la misma manera que afecta también a la construcción lógica del mundo según Carnap ya que el *Aufbau* está empapado de internalismo, en particular su análisis ‘solipsista’ de la consciencia egológica entendida como lo vivido de una consciencia.

El externalismo postulado y por el que aboga nuestra filósofa, como criterio normativo para esta nueva filosofía de la psicología todavía por venir, concede un papel primordial a la pertenencia a una comunidad, a la forma de vida y a las costumbres que caracterizan esta última, así como al entorno social en la definición de lo que son los contenidos conceptuales de un pensamiento. Anscombe era discípula y atentísima lectora del Wittgenstein de los *Cuadernos*. Hizo suya las sentencias dictadas por su mentor en el *Cuaderno azul* y las que se encuentran en el *marrón*, aforismos aún seminales pero que luego se verían profundizados en *Las Investigaciones*, de las cuales, lo recordamos, Anscombe fue la traductora y editora. Se nutre pues de la idea según la cual es mediante la lengua y nuestra vinculación con una comunidad lingüística dada que efectuamos un aprendizaje decisivo para el desarrollo de nuestras destrezas conceptuales. Junto con Wittgenstein, Anscombe dice que nuestros actos mentales no son independientes de esos juegos de habla que tejen nuestras relaciones intersubjetivas y, por lo tanto, tampoco lo son de nuestra pertenencia a una comunidad lingüística específica y de sus propias reglas de aprendizaje, reglas que determinarán el uso correcto del lenguaje, es decir, nuestra competencia intersubjetiva. Se empalma aquí con Santo Tomás cuando el Aquinate afirma (*ST*, Ia, 85,2) que las palabras no denotan, por lo menos no directamente, las especies inteligibles, a la diferencia de lo que afirmaba Platón, sino los medios con que la actividad intelectual se dota para abstraer los objetos exteriores (tal como efectivamente lo pensaba Aristóteles). Es así porque en la filosofía de la psicología, por lo menos tal como la conciben Wittgenstein y Anscombe, la descripción de un acto mental es siempre la descripción del lenguaje de este acto. Dicho de otra manera, en un enunciado, podemos distinguir lo que la escuela oxoniana llama su

‘contenido descriptivo’ (proposicional) y su ‘néustico’, o sea, la modalidad asertiva de este enunciado, la forma según cómo el contenido proposicional descrito frásticamente resulta expresado.

Para Anscombe, el objeto es un *objeto de*, o sea, objeto de percepción, de pensamiento, de deseo, etc. En este sentido, el objeto no consiste en un objeto tal como podríamos encontrarlo en alguna parte, en donde sea, y aún menos *en* la consciencia. Un objeto es siempre un objeto de algo y el problema ontológico de su existencia o de su inexistencia no ha de plantearse. No obstante, la actitud de Anscombe no resulta pragmatista ni delata lo que Quine habría tildado sino de ‘despreocupación ontológica’ por lo menos de falta de compromiso con la ontología. La filósofa sólo se conforma con que el objeto no puede ser un sujeto, éste sí puede o no puede existir. Y el concepto clave para asentar su adecuada filosofía de la psicología será el de ‘intención’, al que ha dedicado lo que se considera su labor filosófica más relevante, la más discutida también, en el campo de la pragmática y de la filosofía de la mente: *Intention*, un libro un año anterior a “La filosofía moral moderna”. Según ella, la intencionalidad no es una propiedad secretada por los actos de la consciencia, sino que es relativa a la descripción de lo que hacen los individuos: piensan en, se enamoran de, rinden cultos a, oprimen u hostigan a, etc. Lo que luego demostrará, en “La intencionalidad de la sensación”, es que la intencionalidad no es una operación interna que supone capas de constitución de la significación, una vida egológica a partir de la que algunos pensaron que era posible elaborar una fenomenología trascendental.

En qué consistiría entonces una adecuada filosofía de la psicología, tal como la entiende Anscombe? Para la filósofa, de ninguna manera se trata de sustituir los conceptos psicológicos del sentido común por las neurociencias. No consiste en la elaboración de una teoría del conocimiento basándose en un programa normativo de eliminación de la psicología popular por una epistemología naturalizada cuyos teóricos más influyentes fueron sin duda Quine y Herbert Feigl, teóricos de un ambicioso programa ‘fiscalista’ y anti-metafísico de reducción de lo mental a lo físico.⁶ Según la filósofa de Cambridge, el hombre es un ser compuesto de una mente y de un cuerpo. Es este compuesto el que debe ser entendido y no un aspecto del compuesto, la mente o el cuerpo, en detrimento del otro. Aquí también Anscombe es coherente con su adhesión a la psicología de Santo Tomás, para quien el alma está unida a un cuerpo de dos maneras: la primera a título de forma, en la medida en la que el alma da el ser al cuerpo que vivifica y de un segundo modo, a título de motor, en el sentido en que a través del cuerpo, el alma ejerce sus operaciones. Tampoco la

⁶ Programa al que, hoy en día, podemos vincular intentos como los de Daniel Clement Dennett o de los esposos Churchland y algunas versiones radicales de las llamadas ciencias cognitivas, entre otros, ciertas manifestaciones del funcionalismo en inteligencia artificial.



filósofa contempla su teoría del conocimiento en términos de dualismo psicofísico, de dos sustancias unidas pero ontológicamente distintas.

Su naturalismo, al igual que el de Wilfrid Sellars, cuya crítica de la fenomenología y de un cierto pragmatismo kantiano comparte bastante similitudes con los supuestos normativos de nuestra filósofa, no consiste en sostener que la voluntad procede de nuestra naturaleza biológica sino que es directamente función de nuestra naturaleza humana, es decir, de lo que nos conviene, dado que somos lo que somos, seres racionales, no bestias, ni tampoco ángeles. El ejercicio de la voluntad consiste entonces en el acto mismo de nuestra naturaleza y no de algo que vendría a oponerse a ésta. Lo que le parece clarísimo a Anscombe es el hecho según el cual no se puede entender la voluntad sin una psicología, o una antropología, del sujeto. Y ésta deberá centrarse en el examen de las intenciones de nuestras acciones humanas y no caer en la trampa del mito anestésico de la interioridad, cuya peligrosa intoxicación procede de la mala combustión de una estufa sueca. Seguir aquel lenitivo mito, sumergirse en la exploración de los universos interiores, a la manera de los lotófagos compañeros de Ulises, sería como emprender un viaje sin retorno. Nos conduciría al hundimiento en ciénagas parecidas a las del páramo que rodea la mansión Baskerville. La teoría externalista del conocimiento, a favor de la que milita Anscombe, propone asentarse en una nueva filosofía de la psicología, que podemos calificar de neo tomista y post wittgensteiniana, suficientemente consistente para socavar y desacreditar todos los intentos para construir una psicología de las profundidades abismales de la consciencia, una fenomenología trascendental.⁷

Acabamos de verlo, Anscombe no piensa su epistemología en términos de dualismo psicofísico y, para ella, la mente es irreductible a la materia. La idea de un mandamiento no tiene, de manera alguna, el significado de una fuerza que se impone a algo, el cuerpo que tendría, por sí mismo, veleidades propias. Sin embargo, el apetito sensible (que no es el cuerpo) sí posee una potencia propia que puede oponerse a la razón. El acto del apetito sensible está entonces bajo la impulsión de la imaginación y de los sentidos. Y se trata efectivamente de instaurar un poder del apetito racional sobre el apetito sensible. Pero no se trata de abolir los deseos sino de tener los buenos. En este sentido, como lo vamos a analizar a continuación, la filosofía moral de Anscombe puede entenderse como una crítica de la filosofía moral kantiana y, también lo veremos más adelante, de la filosofía moral hegeliana, siendo

⁷ Tal vez en este sentido las mejores aportaciones programáticas, acordes con las exigencias epistemológicas expresadas por la filósofa, sean el libro escrito por su propio marido, el lógico y filósofo Peter Geach (1957): *Mental Acts* y, posteriormente, el de Charles Taylor (1964): *Explanation of Behaviour*; ambos trabajos también muy críticos con el conductivismo teórico desarrollado por Gilbert Ryle en filosofía de la mente, conductivismo filosófico inspirado por una cierta lectura reduccionista de los escritos del 'segundo' Wittgenstein, en la estela del behaviourismo estadounidense de la época y de la neopositivista *Gestalt Theorie* heredada de la psicología de Brentano.

ambas, cada una en sus especificidades propias, unos portentosos intentos éticos para instaurar un poder político de la razón.

Veamos ahora, como segundo punto, en qué medida la filosofía moral que propuso Anscombe puede leerse como una crítica de las concepciones de la ética, primero, según Kant y, luego, según Hegel y sus respectivos seguidores. Ya en los sistemas de Platón y Aristóteles se concebía la Ética como una parte de la Política. Sócrates, al contrario, tuvo una comprensión más individualista de la Ética. Después, en la época moderna, entre Kant y Hegel, entre personalistas y doctrinarios del bien común, la contraposición volverá a repetirse. Resulta legítimo empezar por preguntarse y plantear la cuestión de saber si la Ética debe concebirse como individual o social. La tensión entre ‘actitud ética’ y ‘actitud política’ estudiada en el orden fáctico merecería por supuesto un análisis detenido que nos alejaría del enfoque de este trabajo. Cuando Aristóteles afirma la subordinación de la Ética a la Política, lo que en realidad pretende afirmar es la sustentación del bien particular en el bien común. La ética aristotélica consiste en un laborioso intento para salvaguardar la forma de convivencia de la *polis*, con su armonía del bien privado y del bien público. En la doctrina del Estagirita el fin de la Ética y el de la Política se confunden en un mismo isomorfismo: la búsqueda de la felicidad, el bienestar, la paz, algo que requiere lo mismo tanto en el caso del Estado como en el caso del individuo, o sea, no sólo un comportamiento virtuoso sino también, en su justa medida, el disfrute y goce de los bienes exteriores. No obstante, en la época moderna y de forma muy patente a partir del siglo XVIII, el interés ético se ha ido desplazando hacia el individuo y se ha centrado en la defensa de la ‘libertad interior’ del sujeto o en la afirmación del individualismo frente al totalitarismo.

Por un lado, la ética kantiana procede de un individualismo inmanentista, individualismo cuyas raíces encuentran su origen en la Ilustración pero que, al mismo tiempo, termina guillotinando aquel Siglo de las Luces. Como bien se sabe, se basa en la adscripción de Kant a un protestantismo luterano ya secularizado y sustituido por el teísmo de la mecánica de Newton, por una ‘teología racional’. La moral de la buena voluntad pura no se ocupa de las realizaciones exteriores, objetivas (las únicas que importan para los demás). Es el imperativo categórico que impone *mi* deber y la metafísica de las costumbres quien se ocupa del deber de la perfección propia, ya que nunca puede ser para mí un deber el de cuidar de la perfección de los demás. Lo que importa para Kant, no es el hecho de que una persona desee lo que se precisa, de tal manera, cuando y donde es menester, sino que haya una voluntad que produzca voliciones en total autonomía. En realidad, este papel devuelto a la voluntad ya aparece bajo una luz nueva con Descartes, en la recta línea de un voluntarismo heredado, por lo menos bajo unos cuantos aspectos, del pensamiento agustiniano. Este pensamiento fue desarrollado



luego por los franciscanos de la Edad Media, como Duns Escoto, a partir de una crítica de la psicología aristotélica. Tales voliciones ni siquiera suponen un fin que realizar sino únicamente el sujeto razonable como fin existente por sí mismo. Es lo que hace que el concepto de ‘persona’ en la filosofía de Kant resulte tan desencarnado como su desangelado concepto de voluntad. La paradoja negacionista del individualismo kantiano consiste precisamente en el hecho de que nadie es nadie (una no persona) en particular.

Hegel quiso representar, frente a Kant, un retorno a una realidad más concreta. Por otra parte, su talante prefería la armonía griega y su vitalismo romántico encajaba mal con esa armonía prusiana que encorsetaba la moral del filósofo de Königsberg. La moralidad kantiana era esencialmente abstracta, para ella el bien moral era lo que resultaba absolutamente esencial. Y ese rigorismo deóntico del pensamiento moral kantiano, procedía según Hegel, de su carácter abstracto. El Terror fue, para Hegel, la aplicación hiperbólica de las ideas de Kant. A la Revolución de 1793 se la puede llamar “Terror” porque fue efectivamente el engranaje de una maquinaria ciega, la de una pura abstracción inmanentista puesta en marcha. Hegel no tenía ni la menor inclinación por el deber abstracto. Según su propio sistema, el espíritu objetivo, ya liberado de su vínculo con la vida natural, se realiza como espíritu objetivo en los tres momentos que son: el Derecho, la Moralidad y la Eticidad. En el Derecho, fundado en el principio de utilidad,⁸ la realización de la libertad se manifiesta hacia fuera. La Moralidad añade a la exterioridad de la Ley, la interioridad de la consciencia moral (*Gewissen*), el deber y el propósito o intención (*Absicht*). Es por esto que, según Hegel, el momento de la moralidad debe ser superado por la síntesis que se opera en el concepto de eticidad.

Como Hegel, Anscombe piensa que el deber no puede consistir en la lucha permanente con el ser, puesto que el bien se realiza en el mundo y que es por ello que la virtud – que en cierta medida es la realización del deber, o sea, la encarnación del deber en la realidad ordinaria – llega a poseer un papel tan importante en la filosofía moral de Hegel. Así, siguiendo una lectura que nos proporcionan Anscombe (1978b) y Taylor (1979), Hegel sostiene que –y no resulta casual si su sistema es contemporáneo del utilitarismo de Stuart Mill– la auténtica eticidad es la única eficaz y debe triunfar realizándose en los tres momentos que son: la Familia, la Sociedad y el Estado. Éste último lo concebía Hegel como siendo el elemento supremo de lo ético, como el más alto grado ético presente en la humanidad.⁹ Gracias a esta ‘eticización’ del Estado, Hegel empalma con Platón frente a

⁸ La crítica filosófica ya mostró cómo la influencia inglesa era particularmente visible en Hegel y su manera de filosofar.

⁹ El Estado aparece en la filosofía hegeliana como la vida moral en su concreción más acabada y ha sido analizado con perspicacia por Taylor (1979) en *Hegel and Modern Society*.

Kant. Pero, como bien lo vio Anscombe (1978a), de la ética individualista hemos pasado, con Hegel y su mesianismo del Estado, a su extremo opuesto: la ética socialista cuya aplicación tergiversada dio lugar a las peores y maléficas aberraciones políticas del siglo XX.

Frente a esas potentes concepciones de la moral, la filósofa británica desarrolla su propia concepción de la Ética. Una concepción temeraria y regeneradora, que pretendía desmarcarse frontalmente de todo lo que se decía por aquel entonces en el ámbito poco original de la filosofía moral anglosajona, cuyo panorama se asemejaba, para la joven filósofa, a una marisma de aguas estancadas, apenas renovadas desde Sidgwick. Esbozar ahora las grandes líneas de este proyecto bautismal, consistirá en nuestro tercer punto. Lo hemos dicho en nuestra introducción, a partir de “On Modern Moral Philosophy”, Anscombe defenderá una vuelta a la noción aristotélica de virtud, noción que ella integra en una concepción neo tomista de la moral (muy atenta a lo que nos dice el Aquinate en *De las Virtudes*) y de la teoría del conocimiento. Y eso en contra, por una parte, de un *consecuencialismo* en boga, concepción de inspiración utilitarista cuyo otro enérgico crítico, aunque con un enfoque distinto al de Anscombe, fue Bernard Williams. Por otra parte, la filósofa argumenta en contra de la moral deóntica y anti metafísica heredada de la reflexión kantiana y del positivismo lógico, tal como lo podemos encontrar en un autor también contemporáneo de Anscombe: Stephen Toulmin, cuya empresa logicista y meta ética, en la estela de la obra de Moore y del Wittgenstein del *Tractatus*, se centra en el análisis semántico del lenguaje ético.

Para Anscombe, las dos obras de filosofía moral más importantes nunca escritas son, sin duda alguna, la Ética a Nicómaco y la segunda parte de la *Summa Theologiae*, ambas obras constituyendo sistemas fundados en las virtudes y que podemos contraponer a los sistemas posteriores, fundados en la moral del deber o en la ética utilitarista. Por una parte, Kant, preguntándose sobre lo que garantiza la moralidad de los actos de una persona, no ponía el acento en las virtudes de esta persona, es decir, en la manera de actuar de esta persona en tal o tal circunstancia (sus hábitos) dado lo que esta última es (su sexo, su personalidad, su estatuto social, etc.) sino en su voluntad, entidad filosófica tan desencarnada, concepto tan etéreo en su pureza formal que bien podemos preguntarnos si de verdad recubre algo concreto. Para la filósofa de Cambridge, como para Santo Tomás, la voluntad no consiste en el deber como único móvil de mi acción. La reducción kantiana de la moral al puro deber resulta inaceptable, como lo es también la división operada por Kant entre el orden del ser y el orden del deber. Ahora bien, gracias a la noción wittgensteiniana de *forma de vida* a su disposición, Anscombe demuestra que la caracterización de un individuo actuando con moralidad supone que las nociones utilizadas para tal caracterización sean comprendidas en función de los usos y costumbres que tenemos.



Esos usos están vinculados con prácticas sociales a las que pertenecen el vocabulario y la gramática de la psicología y el de la moral.¹⁰

Por otra parte, en la filosofía de Anscombe, la intención de un sujeto resulta primordial para juzgar si la acción es buena o no. En cuanto al mandamiento de la razón, éste hace que deseamos lo que sabemos ser lo mejor, dado la finalidad que es la nuestra (en función de nuestra naturaleza propia y de un cierto determinismo o, dicho de otra manera, de una necesidad teleológica en obra) y las circunstancias en las que nos encontramos envueltos: los aspectos contingentes de nuestra identidad personal, los medios intelectuales a nuestro alcance, la educación que hemos recibido y nuestro estatus social. La exigencia kantiana de una espontaneidad moral absoluta no existe en la caracterización de lo voluntario: la voluntad se ejerce como una inteligencia de las obligaciones y no como una erradicación de todas las causas externas en beneficio de una racionalidad pura práctica. La acción moral, para Kant, no podía ser regida por otra cosa que por un imperativo categórico pero la buena voluntad no consiste en un principio de acción regido por la inteligencia conforme a la adaptación de lo que está hecho según las circunstancias del acto. Si seguimos a Anscombe (1957 y 1978b), la tesis kantiana se asienta en una concepción errónea de lo que es un acto. El acto sólo puede ser llamado intencional en la medida en la que éste se describe también como el acto de un sujeto que conoce el fin de su acción. Describirlo como elegido consiste en considerar que un silogismo práctico se ha apoyado en los medios. La libre elección no consiste pues en la apertura indefinida del campo de los posibles o en la libertad de indiferencia (una elección entre obligaciones), es la determinación de lo que hay que hacer con vista al fin, y esto en función de lo que realmente podemos hacer.

Así, un acto es moral no porque resulta en sí mismo virtuoso, en el sentido de las virtudes cardenales examinadas por el Aquinate,¹¹ o porque tiene, como los sostienen los utilitaristas, consecuencias benéficas, sino porque procede de una causa incondicionada en el sentido de que ésta es autónoma en su propio principio. Y esto porque, según Anscombe, no existe incompatibilidad alguna entre la Providencia divina, quien crea y dirige cualquier cosa, y la libertad humana ya que tal como lo analiza Santo Tomás, la voluntad es un principio activo determinado de manera única, pero abierto indiferentemente a varios efectos (por el hecho de que es el acto de la inteligencia quien elige y del que sigue el acto de la voluntad), Dios lo mueve (la voluntad) sin determinarla necesariamente a una sola cosa, su movimiento per-

¹⁰ Afirmar eso no conduce en absoluto en adherir al relativismo tal como lo ha magistralmente demostrado Charles Taylor, en la línea del pensamiento encauzada por la propia Anscombe, en su obra de 1989: *Source of the Self: The Making of the Modern Identity*.

¹¹ O por Peter Geach en sus *Stanton Lectures*, del curso 1973/1974, tituladas: *The Virtues*.

maneciendo de esta manera contingente y no necesario, salvo con respecto a lo que se refiere a los bienes hacia los cuales ella tiende por naturaleza. (*ST*, Ia-IIae, 10, 4).

Para Anscombe, al igual de lo que opinaba el joven Hegel, existe una comprensión moral trascendental de la religión y de lo espiritual, en donde Cristo aparece como la personificación del ideal de la virtud, como el predicador de la religión del amor y de la razón, en lucha contra esa religiosidad rabínica fundada en la obediencia a una legislación exterior recibida por revelación. El problema aparece, en Hegel, cuando la religión se entiende como una fase o un momento en la evolución del Espíritu hacia sí mismo, hacia la propia interioridad de su vida egológica. Así tanto para Kant como para Hegel, por encima de la religión – idea representada – siempre estará la filosofía o idea concebida. La moral deóntica y el consecuencialismo desconocen la esencia misma de lo religioso, la Caída, el Pecado, la Redención, la Gracia, los Misterios y los Sacramentos. Desconocen la necesidad salvífica inherente a la condición del ser humano, esta imposibilidad de salvarse por sí mismo aunque hayamos de cooperar en esta tarea de salvación “recibida”, en esta gracia del hombre redimido.

La filosofía moral de Anscombe postula entonces una ‘actitud ética’ que reconoce la insuficiencia de una moral laica autónoma y por lo tanto ésta ha de abrirse e integrarse a una praxis religiosa de lo cotidiano. Una Ética verdadera, según Anscombe, no puede pasar de no contemplar la vida del hombre en su situación real, en el estado de hecho en el que ha sido colocado. Pero este estado de hecho sólo puede ser entendido a la luz de la fe, puesto que depende de ciertas verdades reveladas, como la Creación, el estado de justicia original, la Caída y la Redención, verdades que sólo la Teología puede proporcionar a la Ética. Se trata pues, en el caso de Elizabeth Anscombe, de proponer los fundamentos de una filosofía moral cristiana o, si se prefiere este modo de expresión, de una filosofía moral ‘entendida de manera adecuada’, en verdadera adecuación con su objeto. A principios de la década de los 50, el aspecto positivo y valioso de tal crítica era evidente: entre los jóvenes filósofos católicos de habla inglesa (muchos de ellos recién conversos, dicho sea de paso) se empezaba a entender la urgencia de la tarea que consistiría en la elaboración de una ‘ética de la cotidianidad’ (*ordinary Ethics*) un poco en el sentido de esa ‘metafísica de la cotidianidad’ que desarrollaba por aquel entonces Peter Frederick Strawson a partir de su análisis semántico del lenguaje ordinario. Este empeño reanudaba con una tarea filosófica ya inaugurada, a finales de los veinte y durante toda la década de los treinta, por unos pensadores continentales como fue el caso de Karl Jaspers, Jacques Maritain o de Simone Weil, quienes pusieron en obra un humanismo y una ética ‘existencial’, de corte cristiano, en oposición al negativismo de la metafísica atea de Sartre. La presencia del mal en el mundo, la esclavitud del hombre a su propia imperfección, la caducidad del ser, esa aureola de sospecha y de incertidumbre



que se había apoderado de la reflexión intelectual después de Auschwitz, Dresde e Hiroshima, la relativización de los valores, pero también esta inagotable presencia de la esperanza y del amor que atraviesan la existencia consistían cuántos datos de lo real, que estaban ahí, delante del filósofo que tiene ojos para ver la realidad concreta y eso a pesar de que el filósofo, en su propia condición de filósofo, no pueda alcanzar su explicación teológica revelada. Al juicio de Elizabeth Anscombe, esta concreción entre existencialismo y ética cristiana podía y debía obtenerse a través de medios, digamos, ‘naturales’, directos, como son el recurso a una teoría del conocimiento adecuada. Una filosofía de la psicología correcta, o sea, ya abandonado de una vez por todas el paraíso artificial e internalista de los comedores de flores de loto e inaugurado el retorno a una concepción externalista de la mente. También debía de pasar por una profunda reforma de las mentalidades cuyo blanco principal era la idolatría del egotismo y su individualismo soberbio, con sus manifestaciones radicales, en particular, lo que podríamos llamar hoy en día el ‘liberalismo libertario’.

Los filósofos kantianos, e incluso los de corte libertario como Robert Nozick, podrían sin embargo objetar que cuando llega el momento de desarrollar en práctica su ética, Kant reconoce, desde el punto de vista empírico, la necesidad de una ‘doctrina de la virtud’ (*Tugendlehre*) cuya materialidad expuso en los fundamentos de la segunda parte de su *Metafísica de las Costumbres*.¹² Si su ética crítica es puramente formal, su ética empírica se centra en tratar del “contenido”, porque justamente el hombre precisa de una guía para lo que debe hacer. La ética formal de Kant era aprioricista y, frente a ello, resultaba necesario afirmar el empiricismo de la Ética, fundado en el papel esencial que desempeña la experiencia de la vida ordinaria y sus revelaciones, sin que, por otra parte, se cerrase la puerta a la Metafísica, tal como lo hicieron G. E. Moore y A. J. Ayer. Esta ética de la virtud, revivificada por Anscombe, no debe pues desarrollarse a partir de un método sistemático sino experimental. También hay que estar conscientes de que, como bien lo analizó Geach (1974), la palabra ‘virtud’ ha cambiado de significado: lo que los romanos entendían por virtud ya no es lo que los griegos entendían. Por su parte el cristianismo ha llevado a cabo una verdadera *Umwertung* de las virtudes¹³ y hasta existe un concepto socialista y marxista de virtud.¹⁴

¹² Como también, por otra parte, reconocía el hecho según el cual la Ética, fundamentalmente, se interesa por las intenciones.

¹³ Y, por supuesto, dentro del cristianismo, las virtudes calvinistas no se entienden de la misma manera que dentro del pensamiento de la Contrarreforma, tampoco el término abarca los mismos contenidos conceptuales en los escritos del padre Suárez y en los de Pascal.

¹⁴ Sagazmente estudiado en la reflexión ética de unos pensadores tan originales como Paul Tillich o el padre Gaston Fessard.

En definitiva, lo que nos enseña la filósofa de Cambridge es que las virtudes son una fuerza en potencia. Pero cuando se automatizan, cuando pierden su significado positivamente moral y se reducen a simples ‘habitus’ psíquicos, esta fuerza puede volverse en contra de los que la poseen. La virtud corrompida, pervertida en algo que ya no es una fuerza sino una inercia puede ejercer un verdadero despotismo sobre el hombre, el rigor moral por pura mortificación llegar al fanatismo. La virtud por la virtud, el ahogamiento de algunas virtudes por hipertrofia de otras, consisten en tantos peligros que amenazan a la vida moral, cuando las virtudes se degradan al estado de simples prácticas. Sencillamente porque la práctica de la virtud vaciada de su contenido ya no es virtud. Para Anscombe, el acto virtuoso y la práctica de la virtud, es decir, la actitud ética, resultan indisociables de una forma de vida (auto)crítica y de una profunda sociabilidad, anti-individualista. Esta sociabilidad es esencialmente un hábito mundano (*respectus*) dirigido tanto hacia nuestra propia vida egológica como hacia los demás. Pues se trata de una disposición natural del hombre a los otros hombres, una forma de ser que implica en sí misma la referencia a los demás, una disposición envuelta en la definición del hombre como ser racional. Es por esto que la ética individual y la ética social se constituyen como dos dimensiones igualmente necesarias. La Ética de Elizabeth Anscombe no se aliena ni se subordina a la Política pero sostiene firmemente el significado ético de lo político. Se opone a cualquier inhibición política cínica y hedonista, totalitaria o libertaria, lo mismo que se opone a cualquier suerte de maquiavelismos que aspiran a cortar las ataduras de la política a la moral. Dicho en otras palabras, para la filósofa británica, la Ética solo tiene fundamento a través del compromiso ecuménico de la persona prudente, integrada a la comunidad como sujeto activo. Esto nos permite entender por qué el activismo social, concretamente su compromiso activo con los movimientos pacíficos y pro vida, fue una faceta importante de la vida de la filósofa. Y fue este compromiso, esta profesión de fe en el amor a la vida, en los demás, en la razón y en la rectitud de una forma de vida adecuada, que se manifestó y encontró su fin legítimo en un modo de ser y de obrar que era básicamente, para Anscombe, acción católica.

BIBLIOGRAFÍA

Anscombe, G.E.M. (1957): *Intention*. Oxford: Blackwell.

Anscombe, G.E.M. (1958): “On Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33, No. 124. (Hay traducción al español por Martiny C., Nubiola, J., y Torralba J.M. (2005): “La filosofía moral moderna”, en: *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre* (Pamplona 2005: Eunsa); y por Manríquez L. (2006), en: Platts, M. (comp.): *Conceptos éticos fundamentales*.



Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2006: UNAM).

Anscombe, G.E.M. (1965): “The Intentionality of Sensation: A Grammatical feature”, en: Butler, R. J. (ed.) *Analytic Philosophy*, pp.158-180. Oxford, 1965: Blackwell.

Anscombe, G.E.M. (1978a): “On the Source of Authority of the State”, *Ratio*, 20, pp. 1-28. (Ver también: Anscombe, G.E.M. (1981), pp. 130-155).

Anscombe, G.E.M. (1978b): “Rules, Rights and Promises”, *Midwest Studies in Philosophy*, 3, pp. 318-323. (Ver también: Anscombe, G.E.M. (1981), pp. 97-103).

Anscombe, G.E.M. (1981): *Ethics, Religion and Politics. Collected Philosophical Papers III*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Aristóteles: *Ética nicomáquea* (Introducción de Emilio Lledó y traducción al español de Julio Pallé Bonet). Madrid, 1985: Gredos.

Geach, P.T. (1957): *Mental Acts: Their Content and Their Objects*. London: Routledge and Kegan Paul.

Geach, P.T. (1974): *The Virtues. The Stanton Lectures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F.: *Escritos de Juventud* (traducción al español de José María Ripalda. México D.F./Buenos Aires, 1978: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F.: *El espíritu del cristianismo y su destino* (traducción al español de Alfredo Llanos). Buenos Aires, 1984: Editorial Rescate.

Kant, I.: *Lecciones de Ética* (traducción al español de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero. Barcelona, 2002: Crítica.

Santo Tomás de Aquino: *Suma de Teología*. 4ª ed., Madrid 2001: Biblioteca de Autores Cristianos. BAC. (Ver también: Campus Dominicano, Biblioteca Virtual: <http://biblioteca.campusdominicano.org/suma.htm>).

Santo Tomás de Aquino: *De las Virtudes* (traducción al español de Patricia Serrano Guevara) Santiago de Chile, 1997: Universidad de Los Andes.

Taylor, C. (1964): *Explanation of Behaviour*. London: Routledge and Kegan Paul.

Taylor, C. (1979): *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1989): *Source of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Toulmin, S. (1950): *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.