

BIENES HUMANOS Y NORMATIVIDAD MORAL. LA CRÍTICA DE G.E.M. ANSCOMBE AL CONCEPTO DE “MORAL OUGHT”

JOSÉ MARÍA TORRALBA*

1. INTRODUCCIÓN

Es ya un lugar común hablar de la crisis del proyecto ilustrado, particularmente en su vertiente social, política y moral. Pero no menos tópicas han llegado a ser algunas de las soluciones propuestas para superar dicha crisis, ya sea abanderando un difícil retorno a la racionalidad pre-ilustrada,¹ o bien asumiendo la necesidad de someter el proyecto moderno a una crítica que lo

* Universidad de Navarra, Departamento de Filosofía, 31080 Pamplona (España). E-mail: jmtorralba@unav.es

Para citar las obras de Elizabeth Anscombe se emplearán las siguientes abreviaturas. En el caso de *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000 [= 2nd edn., Basil Blackwell, Oxford 1963], se citará únicamente como *Intention*, seguido del número de párrafo (por ejemplo: *Intention*, § 1). Para *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, Volumes I – II – III, Basil Blackwell, Oxford 1981, se empleará la siguiente abreviatura: CP I – II – III, seguida del número de página (por ejemplo: CP II 23). Los dos volúmenes que posteriormente han recogido artículos de Anscombe se citarán por el título: *Human Life, Action and Ethics*, ed. M. Geach, L. Gormally, Imprint Academic, Exeter, Charlottesville (VA) 2005 y *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, ed. M. Geach, L. Gormally, Imprint Academic, Exeter – Charlottesville (VA) 2008. La traducción castellana de *Intention* se toma de *Intención*, trad. A. I. Stellino, Paidós, Barcelona 1991 y la de “Modern Moral Philosophy” de “La filosofía moral moderna”, trad. Ch. Martin y J. M. Torralba, en G.E.M. ANSCOMBE, *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre. Lecciones en la Universidad de Navarra*, ed. J. M. Torralba, J. Nubiola, Eunsa, Pamplona 2005, pp. 95-122. El resto de traducciones es del autor, salvo que se indique lo contrario. Hay información bibliográfica actualizada en L. GORMALLY, C. KIETZMANN, J. M. TORRALBA, *Bibliography of Works by G.E.M. Anscombe, fifth version* – April 2009, URL = < <http://www.unav.es/filosofia/jmtorralba/anscombe/> >.

¹ La descripción que MacIntyre hace en los primeros capítulos de *After Virtue* (2nd ed., University of Notre Dame Press, Notre Dame 1986), en *Whose justice? Which rationality* (Duckworth, London 1988), y muy particularmente en *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990), se ha convertido en un lugar común para caracterizar la situación de fragmentación moral propia de la época contemporánea. Sin embargo, ya no son tantos quienes comparten su propuesta de solución, que pasaría por un completo rechazo del proyecto ilustrado, como si no hubiera nada de aprovechable en él. Cfr. J. HORTON, S. MENDUS (eds.), *After MacIntyre*, Polity Press, Cambridge 1994.

libere de sus lastres, pero preservando sus indudables logros. Asimismo, venimos asistiendo en los últimos años a un florecimiento de “terceras vías”, que lejos de aspirar a ser meramente un *entre*, sugieren que muchas de las aporías con que nos encontramos sólo se solucionarán reformulando los problemas ya que, con frecuencia, contienen dicotomías ingenuamente asumidas y posturas que parecen irreconciliables.²

La fragmentación y la anomia moral, junto con la comprensión atómica de lo social – tal y como las describe Taylor³ – son algunos de los rasgos más característicos de esta situación. La causa se puede situar en la disociación entre norma moral y bien humano que, en algunas versiones de la ética, corresponde a la tensión entre universalismo y particularismo. Para muchos, la superación de cualquier forma de utilitarismo pasa – probablemente debido a la influencia de la magistral crítica que le hiciera Kant – por el rechazo de toda racionalidad teleológica o basada en los bienes que la acción humana puede alcanzar.⁴ Así pues, parece que el interés moral se opone irremediabilmente al interés natural del agente o, al menos, tal es la imagen predominante en el proyecto ilustrado. En su versión política, que suele adoptar la forma del “procedimentalismo” pues pretende asegurar la justicia como imparcialidad (*fairness*) o neutralidad, no es casual que la noción de bien (y de bienes comunes) haya desaparecido de la razón pública. O, al menos, que haya quedado debidamente establecida la prioridad de lo justo y correcto (*right*) sobre lo bueno (*good*). Es conocido que las graves dificultades del liberalismo procedimental para dar cuenta de las recientes evoluciones sociales y políticas han motivado, entre otras cosas, la revisión de la postura maximalista de Rawls⁵ o que Habermas haya hablado últimamente de la necesidad de valorar (y fomentar) los “funda-

² Cfr. J. PÉREZ (ed.), *Las terceras vías*, Ediciones Universitarias Internacionales, Madrid 2001.

³ Cfr. Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994, pp. 37-47.

⁴ Quizás por esta razón es cada vez más frecuente encontrar clasificaciones dicotómicas en las que la única alternativa al utilitarismo (que es un modelo de ética material) sería la ética formal (en sentido kantiano), pues se incluye en la misma categoría cualquier razonamiento teleológico, ya sea propiamente utilitarista, o por ejemplo, eudaimonista en sentido aristotélico. Cfr. C. D. BROAD, *Five Types of Ethical Theory*, Routledge & Kegan Paul, London 1930, pp. 277-278. La propuesta de Anscombe puede ser calificada como una “racionalidad teleológica de virtudes”, que se opone netamente a cualquier clase de utilitarismo sin, por ello, propugnar una ética de carácter formal.

⁵ Cfr. J. RAWLS, *Political liberalism*, expanded edition, Columbia University Press, New York 2005, quien describe el problema que trata de resolver su nuevo libro de la siguiente manera: «How is it possible that deeply opposed though reasonable comprehensive doctrines may live together and all affirm the political conception of a constitutional regime? What is the structure and content of a political conception that can gain the support of such an overlapping consensus?» (*ibidem*, p. xviii).

mentos prepolíticos del Estado liberal”.⁶ En este sentido, cabría afirmar que el “experimento crucial” del proyecto ilustrado ha demostrado la necesidad de *revisar* las hipótesis de partida. Una de las corrientes para dicha “revisión” que mayor interés ha suscitado es la de las llamadas “éticas de la virtud” y el “neoaristotelismo”.⁷ Bajo rótulos tan generales se incluyen filósofos y posturas de lo más diverso y, en ocasiones, contrapuesto, que comparten el interés por la *rehabilitación* de la virtud, como reacción a la aparente incapacidad de las propuestas morales modernas para continuar proporcionando motivos y justificaciones a la obligación moral y a la comunidad política.⁸

La cuestión de fondo que se pretende abordar – aunque sea aquí sólo de modo parcial – no es la que responde la pregunta “¿Qué se debe hacer?”, sino una de carácter más fundamental: “¿Qué significa *deber*?” o “¿De dónde surge la obligación?”.⁹ Aunque posea evidentes resonancias kantianas, el de las fuentes de la normatividad no es un asunto circunscrito a una determinada concepción de la ética, sino que comparece – de un modo u otro – en cualquier teoría moral. De todos modos, no hay duda de que es en la época moderna cuando pasa a ocupar el centro de atención, precisamente en la medida en que deber y bien dejan de ser nociones correlativas.¹⁰ El origen de dicho cambio se puede situar en Grocio y la tradición protestante del derecho natural, que parte del inevitable conflicto entre los seres humanos y concibe la función de la ley natural como la de asegurar la pervivencia de la sociedad y la convivencia pacífica.¹¹

En este contexto, el presente artículo se ocupa de las relaciones entre normatividad moral y bienes humanos según Elizabeth Anscombe (1919-2001). Su conocido y muy discutido artículo de “Modern Moral Philosophy” (1958) contribuyó decisivamente a modificar el rumbo – uniformemente utilitarista – de

⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt 2005, pp. 106-118; y también J. Habermas, J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona 1998.

⁷ Cfr. F. VOLPI, *Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo*, «Anuario Filosófico», XXXII (1999), pp. 315-342.

⁸ Cfr. Ch. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona 1996, pp. 69-123. Y también, desde otra perspectiva en la que se trata de justificar la noción kantiana de normatividad, cfr. Ch. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, ed. O. O’Neill, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 1-47.

⁹ La cuestión que aquí se plantea nada tiene que ver el pseudo-problema de “Why to be moral?”, ya que el ser humano es intrínsecamente moral. En rigor, plantear dicha pregunta es un sinsentido o, en todo caso, una inmoralidad. Más adelante se volverá sobre ello.

¹⁰ Cfr. S. DARWALL, *The British Moralists and the Internal ‘Ought’: 1640-1740*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 2.

¹¹ Cfr. K. HAAKONSEN, *Natural Law without Metaphysics. A Protestant Tradition*, en A. M. González (ed.), *Contemporary Perspectives on Natural Law. Natural Law as a Limiting Concept*, Ashgate, Aldershot 2008, pp. 67-85.

la filosofía moral anglosajona de su tiempo y, además, buena parte de las “éticas de la virtud” lo consideran como uno de sus documentos fundacionales. A continuación (2.), expondré el contexto histórico en el que surge la crítica de Anscombe al consecuencialismo, así como (3.) el sentido de su rechazo a la noción de “deber *moral*” (moral *ought*). Después (4.), indicaré cuál es, según Anscombe, el fundamento de la obligatoriedad moral y la relación que ésta guarda con las virtudes, a través de las modalidades morales y las necesidades humanas. Por último (5.), se ofrecerán algunas conclusiones acerca de la relación entre normatividad moral y bienes humanos.

2. LA CRÍTICA AL CONSECUENCIALISMO

Elizabeth Anscombe es principalmente conocida por su obra *Intention* (1957), comúnmente considerada como el clásico de la teoría contemporánea de la acción. Sus reflexiones sobre la acción humana y la intencionalidad surgieron a raíz de una serie de singulares acontecimientos en la Universidad de Oxford. En 1956 la Universidad se proponía conceder el Doctorado *honoris causa* a Harry S. Truman, quien fuera presidente de los EE.UU cuando se lanzaron las dos bombas atómicas que pusieron fin a la Guerra Mundial. Anscombe se opuso enérgicamente a que se le concediera el Doctorado, porque – en su opinión – más que alabanzas, Truman merecía serios reproches. Por ello, forzó una votación en el claustro que se saldó con un resultado apabullante: todos los votos a favor de Truman salvo cuatro.

Al margen del componente personal de muchas de las críticas que recibió, Anscombe percibió también que, de fondo, latía cierto utilitarismo moral y una insuficiente comprensión de la acción humana. Al menos, así lo sugerían los dos argumentos esgrimidos por la mayoría acerca de que era completamente injusto calificar de criminal a Truman, ya que él *sólo* puso su firma en un papel con el que, además, ayudó a *salvar* miles de vidas. ¿Qué podía haber de malo en ello? Para justificar su postura, Anscombe redactó el panfleto titulado *Mr. Truman's Degree*, cuya principal tesis es la siguiente: «Escoger la muerte del inocente como medio para tus fines es siempre asesinato». ¹² Pero lo más grave, en su opinión, era que la filosofía moral que se enseñaba en Oxford podía utilizarse como justificación teórica de semejante idea, porque en ella se consideraba que «‘bien’ no es un término ‘descriptivo’, sino uno expresivo de una actitud favorable en el hablante». ¹³ Y así lo denunció en una intervención radiofónica de febrero de 1957 titulada “Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth?”. A esta intervención siguió una interesante correspondencia cruzada en la revista *The Listener* con los profe-

¹² “Mr. Truman's Degree”, en *CP* III 66.

¹³ “Mr. Truman's Degree”, en *CP* III 70-71.

sores Richard M. Hare y Patrick Horace Nowell-Smith, que se habían dado por aludidos.¹⁴

Lo que Anscombe considera particularmente nocivo de estas posturas es que la normatividad de las obligaciones morales quede reducida a la fuerza que se supone que tiene el predicado “moral” cuando se une a “deber”. De manera que cuando se afirma que algo es un “deber moral”, no se pretende decir que se trate de algo realmente bueno y, en esa medida, debido, sino que se trata de determinar qué es lo “correcto” en una determinada situación. Ante lo cual, la filósofa esgrime – ya en “Modern Moral Philosophy” (1958) – la siguiente objeción: «Queda abierta la discusión acerca de la cuestión de si un modo de proceder como la condena judicial del inocente no sería en algunas circunstancias determinadas la decisión ‘correcta’; y aunque los filósofos actuales de Oxford otorgarían a un hombre el *permiso* de ‘convertir en su principio’ el no actuar así, enseñan una filosofía según la cual una persona que está considerando lo que va a hacer, *pueda* ‘moralmente’ ponderar las consecuencias particulares de una acción así; y si estas consecuencias son tales que están de acuerdo con sus fines, sería quizá un paso adelante en su formación moral construir un principio moral bajo el cual “logró” (por usar las palabras de Mr. Nowell-Smith) producir la acción; o quizá sería una nueva ‘decisión de principio’, que supondría un desarrollo en la formación de su pensamiento (por tomar ahora la idea de Mr. Hare) decidir: en tales circunstancias uno debe procurar la condena judicial del inocente. Y esta es mi objeción».¹⁵

En efecto, las obras de Hare y Nowell-Smith abundan en afirmaciones que confirman la severa descalificación que Anscombe les hace. Para estos autores, la moralidad consiste principalmente en adoptar una serie de principios generales acerca de la clase de vida que se quiere llevar, y en atenerse a ellos.¹⁶

¹⁴ Cfr. *Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth?*, en *Human Life, Action and Ethics*, pp. 161-168. Una excelente panorámica de la filosofía moral anglosajona contemporánea es la que presenta Philippa Foot – por entonces, colega de Anscombe en Somerville College – en un artículo de hace pocos años. Cfr. Ph. FOOT, *Does moral subjectivism rest on a mistake?*, en R. Teichmann (ed.), *Logic, Cause & Action. Essays in Honour of Elizabeth Anscombe*, Royal Institute of Philosophy, *Philosophy Supplement*: 46, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 107-123. Según Foot, son dos las líneas de fuerza que convergen en los autores que Anscombe critica. La primera sería el “olvido de las virtudes” como uno de los elementos esenciales de la ética, que se puede achacar a Hume y Kant y aparece claramente en las teorías intuicionistas (teleológicas o deontológicas) de Moore, Ross y Prichard. La segunda procede de la consideración de que la ética es un ámbito “no cognoscitivo” (Ayer) y se encuentra en el origen del prescriptivismo de Hare, el subjetivismo de Nowell-Smith y el emotivismo de C. L. Stevenson.

¹⁵ *Modern Moral Philosophy*, en CP III 42; p. 122 (este segundo número es el de la traducción castellana). Hay una crítica semejante a Ross y Prichard en “Mr. Truman’s Degree”, en CP III 70-71.

¹⁶ «What sort of principles a man adopts will, in the end, depend on his vision of the

Lo grave es que consideran que no hay manera de discernir qué principios generales son mejores o, simplemente, buenos. Cada uno tiene los suyos y no cabe decir nada más al respecto: a la ética no le compete determinar en qué consiste el bien humano.¹⁷ Lo único importante es – valga la expresión – «ser una persona de principios». ¹⁸ Precisamente en esto nos diferenciaríamos de los animales: en que tenemos la posibilidad de cambiar de principios morales.¹⁹ Por tanto, el carácter “moral” de dichos principios no procede de su vinculación con el bien, sino de haber sido libremente elegidos por el agente, tras una “concienzuda” deliberación.²⁰ Aparte del criterio subjetivo que constituyen dichos principios, el único criterio “objetivo” que orienta la decisión es el de las consecuencias, pues se entiende que actuar consiste *esencialmente* en producir un cambio en la situación *total* del mundo.²¹ Ciertamente, tanto Hare como Nowell-Smith se distancian del utilitarismo clásico, pero su pos-

Good Life, his conception of the sort of world that he desires, so far as it rests with him, to create. Indeed his moral principles just *are* this conception. The conception can be altered» (P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Basil Blackwell, Oxford 1957, pp. 313-314).

¹⁷ «Moral philosophy is a practical science; its aim is to answer questions in the form ‘What shall I do?’. But no general answer can be given to this type of question» (P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, cit., p. 319).

¹⁸ Cfr. P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, cit., p. 308. Hare es todavía más claro a este respecto: «Thus a complete justification of a decision would consist of a complete account of its effects, together with a complete account of the principles which it observed, and the effects (what obeying them in fact consists in) which give content to the principles too. Thus, if pressed to justify a decision completely, we have to give a complete specification of the way of life of which it is a part. (...) If the inquirer still goes on asking ‘But why *should* I live like that?’ then there is no further answer to give him. (...) We can only ask him to make up his own mind which way he ought to live; for in the end everything rests upon such a decision of principle. He has to decide whether to accept that way of life or not; if he accepts it, then we can proceed to justify the decisions that are based upon it; if he does not accept it, then let him accept some other, and try to live by it» (R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford University Press, Oxford 1952, p. 69). Según recuerda Teichmann, esta manera de plantear la cuestión es claramente deudora de Hume, cfr. R. Teichmann, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 85.

¹⁹ Dicho cambio tiene lugar principalmente por medio de las excepciones que se van introduciendo. Cfr. R. M. Hare, *The Language of Morals*, cit., pp. 62 y 74.

²⁰ Según muestra el estudio de Darwall, la idea de que la obligatoriedad moral surge en el proceso deliberativo del agente se remonta a los orígenes del “internalismo”. Un claro exponente de esta postura, con gran influencia en el desarrollo posterior de la filosofía moral anglosajona, es Butler y su teoría sobre la conciencia. Cfr. S. Darwall, *The British Moralists and the Internal ‘Ought’: 1640-1740*, cit., p. 13 y 282. Anscombe se refiere explícitamente a él: «Butler exalts conscience, but appears ignorant that a man’s conscience may tell him to do the vildest things» (*Modern Moral Philosophy*, en *CP* III 27; p. 96).

²¹ «It is the effects which determine what I should be doing; it is between the two sets of effects that I am deciding. The whole point about a decision is that it makes a difference to what happens; and this difference is the difference between the effects of deciding one way, and the effects of deciding the other» (R. M. Hare, *The Language of Morals*, cit., pp. 56-57).

tura no deja de ser una forma refinada de utilitarismo, que Anscombe bautiza como “consecuencialismo” y que tiene como rasgo esencial el de negar la existencia de absolutos morales: acciones que nunca está bien ni justificado hacer, con independencia de sus consecuencias.²²

3. EL “MORAL OUGHT” CARECE DE FUERZA NORMATIVA

En este contexto filosófico es comprensible que a la joven profesora le resultara complejo argumentar por qué la firma de Truman no fue una acción *distinta* del lanzamiento de las bombas atómicas. Por ello comenzó a estudiar la intencionalidad de la acción humana y a redactar *Intention* (1957), donde desaparece el tono de denuncia y ya no hay mención alguna a Truman. Sin embargo, resulta manifiesto que uno de sus principales objetivos es mostrar en qué sentido se puede afirmar que fue Truman quien arrasó Hiroshima y Nagasaki. Un año después, en 1958, esta serie de publicaciones se completa con “Modern Moral Philosophy”.²³ Las tres conocidas tesis del artículo están formuladas al comienzo.²⁴ Aquí interesa la segunda tesis: hay que deste-

²² Sobre el sentido de consecuencialismo al que Anscombe se refiere, cfr. C. DIAMOND, *Consequentialism in Modern Moral Philosophy and in ‘Modern Moral Philosophy’*, en D. S. ODERBERG – J. A. LAING (eds.), *Human Lives. Critical Essays on Consequentialist Bioethics*, Macmillan, Hampshire – London 1997, pp. 13-38.

²³ Es importante tener presente la íntima relación que hay entre el proyecto esbozado en *Modern Moral Philosophy* y la teoría de la acción y del razonamiento práctico de *Intention*. Cfr. J. M. TORRALBA, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Eunsa, Pamplona 2005, pp. 51-85. Desde esta perspectiva, se percibe claramente que la idea básica es que toda filosofía moral necesita una teoría de la acción humana en la que se elaboren los conceptos adecuados para comprender la acción libre, la responsabilidad, la intencionalidad, etc. Además, tal teoría de la acción no debe concebirse como una disciplina *meramente* propedéutica para la ética, como si la acción humana fuera moralmente neutra (o “pre-moral”), y sólo posteriormente se le añadiera la calificación moral. La moralidad de la acción depende esencialmente de su intencionalidad y, puesto que en toda acción hay una referencia a los fines *de* la acción y, también, de un modo más o menos explícito, a los fines últimos de la vida humana, puede afirmarse que la moralidad es un rasgo presente ya en el principio u origen de toda acción. Sobre esta cuestión, cfr. M. SILAR – J.M. TORRALBA, *La ineludible dimensión moral del actuar humano. La relación entre teoría de la acción, racionalidad práctica y ética*, en M. SILAR – F. SCHWEMBER (eds.), *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad – Practical Rationality. Intentionality, Normativity and Reflexivity*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2009, pp. 93-115.

²⁴ Cf. *Modern Moral Philosophy*, en *CP* III 26; p. 95. Desde un punto de vista histórico, el artículo es, ciertamente, muy general y mide por el mismo rasero filósofos tan dispares como Butler, Hume, Kant, Bentham, Sidgwick y Moore. Sin embargo, no se debe olvidar que el interés del artículo es el de indicar los presupuestos filosóficos del consecuencialismo. Además, sus lúcidos análisis sobre la noción de “moral ought” y “law conception of ethics” son plenamente acertados, según se comprueba al leer el detallado estudio histórico de S. DARWALL, *The British Moralists and the Internal ‘Ought’: 1640-1740*, cit., pp. 1-22 y 319-332.

rrar del lenguaje moral el concepto de “*moral ought*” ya que distorsiona la reflexión ética porque carece de la fuerza normativa que se le supone. Emplear un discurso deontológico fuera del marco de una *ley* moral supone elaborar una ética sin base real.

Para Anscombe, la piedra de toque de la filosofía moral moderna²⁵ es su incapacidad para explicar en qué sentido un hombre injusto es un hombre malo. Esa incapacidad se sigue de la desvinculación entre deber y bien, que en la Antigüedad confluían en el concepto de virtud y en el medioevo fueron incorporadas a una concepción de la ética conforme a leyes (morales). Anscombe lo explica con las siguientes palabras, que ya se han hecho célebres: «Tener un modelo *legal* de la ética consiste en mantener que lo que se necesita para ser conforme con las virtudes, la carencia de las cuales hace que un hombre sea malo *en cuanto* hombre (y no meramente, por ejemplo *en cuanto* artesano o lógico), que lo que se necesita para *esto*, viene exigido por 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 predomina durante muchos siglos, y después es abandonada, resulta una consecuencia natural que los conceptos de ‘obligación’, de estar comprometido o exigido como por una ley, pervivan aunque hayan perdido su raíz; y si la palabra ‘debe’ ha sido dotada en ciertos contextos con el sentido de ‘obligación’, ella también seguirá siendo pronunciada en esos contextos con un énfasis y un sentimiento especiales. Es como si la noción ‘criminal’ perviviera después de que el derecho penal y los tribunales penales hubieran sido abolidos y olvidados». ²⁶ Y, más adelante, añade: «Yo afirmaré que Hume y los filósofos morales actuales han prestado un servicio notable al mostrar que no se puede encontrar ningún contenido en la noción ‘debe *moralmente*’, si no fuera porque estos últimos filósofos intentan encontrar un contenido alternativo (muy dudoso), y mantener la fuerza psicológica del término. Sería más razonable abandonarlo. No tiene sentido fuera de un modelo *legal* de la ética; (...) y, además, es posible hacer la ética sin ese término, como se ve en Aristóteles. Sería un enorme avance si, en lugar de ‘moralmente incorrecto’, siempre se nombrara un género como ‘mentiroso’, ‘impúdico’, ‘injusto’». ²⁷ La propuesta es la de abandonar el modelo *legal* de la ética y recuperar el carácter normativo de las virtudes humanas. No se pretende excluir la normatividad del discurso moral, sino mostrar que “deber” es siempre un concepto derivado y que las virtudes permiten justificar el conte-

²⁵ Por “moderna” (*modern*) debe entenderse más bien “contemporánea” y, más concretamente, la de los colegas de Anscombe en el claustro de la Universidad de Oxford. Cfr. R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, cit., p. 104.

²⁶ *Modern Moral Philosophy*, en CP III 30; p. 103.

²⁷ *Modern Moral Philosophy*, en CP III 32; p. 107.

nido de las normas morales por referencia al bien humano.²⁸ En el siguiente apartado se explica el modo en que esto sea posible.

4. MODALIDADES MORALES Y NECESIDADES HUMANAS

Aunque, de modo esencial, lo que Anscombe está haciendo es *simplemente* recuperar la doctrina aristotélica de las virtudes, en su propuesta hay dos aportaciones bastante originales que resultan de interés, pues con ellas pretende superar las dificultades de la noción de hechos brutos (*brute facts*) y la consiguiente distinción hecho/valor (*fact/value*). Se trata, en primer lugar, de su teoría de las modalidades morales (permitido, prohibido, obligatorio, etc.) a partir del análisis de la actividad humana como una práctica reglada, donde se aprecia la influencia de la concepción de Wittgenstein sobre los juegos de lenguaje. Por otro lado se encuentra su recurso a las “necesidades humanas” como fuente *última* de la obligatoriedad (o prohibición) de determinadas instituciones, prácticas o acciones; o, dicho de otra manera, la intrínseca relación que la ética guarda con una antropología de alcance metafísico, dedicada a comprender la clase de ser que la persona humana encarna.

La primera cuestión aparece en relación con el problema humeano de la obligatoriedad de las promesas.²⁹ Nuestra autora considera que la obligación propia de las promesas es «una especie de necesidad de hacer que la descripción [de futuro] llegue a ser verdadera».³⁰ Se trata de algo necesario, so pena de ser culpable de romper la promesa. Ahora bien, la pregunta crucial es la de qué clase obligación hay de no romper promesas. Frente a Hume, ella considera que la obligación no procede de la existencia de una institución con capacidad *coercitiva*, sino que las promesas (al igual que otras reglas y derechos) son «esencias *creadas* y no meramente contenidas o expresadas por la gramática de nuestro lenguaje».³¹ Así pues, la expresión (lingüística o no) de una promesa – en el contexto adecuado – *crea* por sí misma la institución correspondiente

²⁸ Por ello, a pesar de que las éticas de la virtud tomen este artículo como uno de sus documentos fundacionales, lo que Anscombe propone difiere sustancialmente de tales posturas. Las “éticas de la virtud” poseen en común la rehabilitación del concepto de virtud para la filosofía moral y su rechazo del deontologismo. La diferencia con la postura de Anscombe estriba en que ésta considera esencial para la ética la existencia de prohibiciones absolutas, lo cual se hace difícilmente conciliable con unos presupuestos conceptuales extraños a la noción de ley o prohibición. Cfr. J. HALDANE, *MacIntyre’s Thomist Revival: What Next?*, en J. HORTON, S. MENDUS (eds.), *After MacIntyre*, cit., p. 93 y D. RICHTER, *Ethics after Anscombe. Post “Modern Moral Philosophy”*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2000, pp. 57-75.

²⁹ Cf. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, III, 2, en D. HUME, *The Philosophical Works*, vol. 1, ed. T.H. Green – T.H. Grose, reprint of the new edition London 1882, Scientia Verlag, Aalen 1964.

³⁰ *Rules, Rights and Promises*, en CP III 99.

³¹ *Rules, Rights and Promises*, en CP III 100.

y su obligatoriedad. Esta doctrina es deudora de su crítica a la noción de “hecho bruto”, según la cual los diversos elementos que intervienen en la acción, por ejemplo, de comprar patatas (decir las palabras para “hacer el pedido”, extender el brazo con el billete para “pagarlo” y que el tendero coja el coche para llevarlo a casa y “hacer la entrega”, etc.) no son “brutos”, sino que están transidos de un significado intencional: el de la práctica de la compra-venta.³² Y dichos hechos son suficientes para que exista obligación de que, una vez que he pagado al tendero, éste me entregue la mercancía. De esta manera, es posible transitar desde “(es un hecho que) el tendero ha cogido el billete de mi mano” a “me *debe* (owes) entregar la mercancía”. Algo semejante ocurre en el caso de las promesas, donde se transita del “es” al “debe” (*ought*) y la clave es el contexto intencional y significativo en el que tiene lugar la acción humana.

Sin embargo, podría decirse que la obligatoriedad de la que está hablando es la propia de cualquier actividad humana reglada, como puede ser un juego. Efectivamente, en el caso del ajedrez, el “deber” de “no *debes* mover ahí el rey” (porque te están haciendo jaque) es de la misma clase que el de “no *debes* romper una promesa”, ya que la obligatoriedad surge *en* la actividad que se está realizando. A esto es a lo que Anscombe llama “*forcing modals*” o “*stopping modals*”.³³ ¿En qué consiste, entonces, la especial obligación (que habitualmente se llama moral) de cumplir las promesas, y que no existe para respetar las reglas del ajedrez (salvo casos excepcionales como el de una competición deportiva)? Desde luego, no consiste en que, en el caso de las promesas, el “debes” vaya acompañado de un sentido moral especial y exclusivo de ellas. Lo distintivo es que no hay la misma necesidad de jugar al ajedrez que de hacer promesas. Se trata ahora de una obligatoriedad que no es interna a la actividad, sino que se refiere a la necesidad de dicha actividad para la vida humana. Según explica Teichmann, «la necesidad expresada por ‘tú debes [*have to*], puesto que lo prometiste’ es la de un *forcing modal*, interno a la práctica de prometer; pero la necesidad de hacer promesas, y por tanto la de respetar las reglas internas a la práctica, es una necesidad aristotélica». ³⁴ Por “necesidad aristotélica”, Anscombe se está refiriendo a una definición de necesidad que el filósofo griego hace en el libro V de la *Metafísica*: es necesario aquello sin lo que algún bien no se alcanzaría o un mal no se evitaría.³⁵ Y parece claro que sin promesas habría toda una serie de bienes humanos

³² Cfr. *On Brute Facts*, en CP III 22-25 y *Modern Moral Philosophy*, en CP III 28-29; pp. 99-100. Esta es una idea fundamental de *Intention* relacionada con el concepto de “descripción de la acción”. Cfr. *Intention*, § 19.

³³ Cfr. *Rules, Rights and Promises*, en CP III 97-103 y *On the Source of the Authority of the State*, en CP III 130-155.

³⁴ R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, cit., p. 100.

³⁵ Cfr. *Rules, Rights and Promises*, en CP III 100 y ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. T. Calvo, Gredos, Madrid 1994, 1015 a 20-24.

fundamentales que nos resultarían imposibles; algo que no sucedería si prescindieramos del ajedrez.³⁶

La segunda aportación de Anscombe – la referida al concepto de “necesidad humana” – engarza con lo que se acaba de explicar, porque la fuente de la obligatoriedad – en este caso, de cumplir las promesas – proviene de su relación con las necesidades humanas básicas, que se presentan al agente bajo la forma de bienes. Y ya no cabe una ulterior pregunta del tipo “¿Y por qué *debo* hacer aquello que indican las necesidades humanas?”, pues se trata de otra fórmula de la pregunta “¿Por qué ser moral?”.³⁷ Según afirma Anscombe, «en el caso de lo que necesita una planta, el pensamiento de que necesita algo sólo influirá en la acción si quieres que la planta se desarrolle. Aquí, pues, no hay ninguna conexión necesaria entre lo que puedes juzgar que ‘necesita’ la planta, y lo que quieres tú. Pero sí que existe cierta conexión necesaria entre lo que crees que tú necesitas y lo que quieres. Se trata de una conexión compleja. Es posible *no* querer algo que has juzgado que necesitas, pero, por ejemplo, no es posible no querer nunca *nada* de lo que juzgas que necesitas. Esto, sin embargo, no es un hecho acerca del significado de la palabra ‘necesitar’, sino más bien acerca del fenómeno del *querer*». ³⁸

La relación entre las virtudes, los bienes y las necesidades humanas es suficientemente clara en el planteamiento aristotélico. Por ello, Anscombe no se detiene a explicarla cuando, hacia el final de “La filosofía moral moderna” afirma que la normatividad moral hay que “buscarla” en las virtudes. Dice así: «Resta, quizá, buscar ‘normas’ en las virtudes humanas: así como *el hombre* tiene un número determinado de dientes, un número que ciertamente no es la media numérica de los dientes que tienen los hombres, sino que es el número

³⁶ En un reciente artículo sobre estas cuestiones, J. A. Mercado apunta la misma idea y explica que «las promesas, los contratos y otros instrumentos verbales, manifiestan la voluntad de asumir una necesidad en vistas a obtener algo bueno para o con otros, lo cual condiciona el propio actuar y nos hace responsables de las consecuencias. De esta manera, se incorpora al discurso racional la gestión compartida del futuro, sin problematizar innecesariamente el hecho de que vivimos en sociedad» (J. A. MERCADO, *El futuro y la racionalidad de las promesas: Elizabeth Anscombe y Philippa Foot*, en M. Silar – F. Schwember (eds.), *Racionalidad práctica*, cit. p. 226). En ese artículo se hace un interesante análisis de la propuesta de Philippa Foot, especialmente en su libro *Natural Goodness* (Oxford University Press, Oxford 2001), mostrando la relación de dependencia que hay entre las obligaciones asumidas (como la de cumplir las promesas) y el bien *propio* del ser humano. Dicha obligación se funda en las necesidades humanas. Mercado señala con acierto (cfr. pp. 228 y 231) que Foot y Anscombe no comprenden de la misma manera cuáles son las necesidades humanas. La postura de Anscombe es netamente aristotélica, ya que sitúa la fuente de la normatividad en las virtudes, según se va a argumentar a continuación.

³⁷ En este contexto, Hume plantea esta última pregunta. Cfr. R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, cit., pp. 69-71, 89-90 y 105-106.

³⁸ *Modern Moral Philosophy*, en CP III 31 (p. 105).

que corresponde a esta especie, así, quizá, la especie *hombre*, desde un punto de vista no meramente biológico, sino desde el punto de vista del 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 necesita – ‘tiene’ unas determinadas virtudes, y este ‘hombre’ con el conjunto completo de las virtudes será la ‘norma’, tal y como, por ejemplo, el ‘hombre’ con una dentadura completa es una norma. Pero, en *este* sentido, ‘norma’ ha dejado de ser aproximadamente equivalente a ‘ley’. En *este* sentido, la noción de ‘norma’ nos acerca más a un modelo aristotélico de la ética que a un modelo legal». ³⁹

5. LA FUENTE DE LA NORMATIVIDAD Y LOS BIENES HUMANOS

Las siguientes palabras de Charles Taylor resumen adecuadamente el problema que aquí se ha planteado: «La moral se concibe meramente como guía para la *acción*. Se piensa que concierne meramente a lo que es correcto hacer, en vez de a lo que es bueno ser. De manera análoga, la función de la teoría moral se identifica como definidora del contenido de obligación y no de la naturaleza de la vida buena. En otras palabras, la moral concierne a lo que *debemos* hacer; eso excluye como irrelevante para la ética tanto lo que es bueno hacer, aunque no estemos *obligados* a ello (...), como lo que puede ser bueno (o incluso obligatorio) *ser o amar*». ⁴⁰ Tal separación entre obligación y bien se presenta como solución al problema histórico del conflicto entre concepciones diversas de lo bueno. “Lo debido” no se define ya por relación a unos bienes compartidos (porque tales bienes no existen o son precisamente el origen de los conflictos) sino por referencia a criterios formales (y universales). La fuente de la normatividad se va trasladando a la conciencia y a la “voluntad racional” e independizándose del bien: la bondad de la acción deriva del deber. El motivo para cumplir ese deber puede ser el interés personal (sería la postura de las versiones del consecuencialismo que Anscombe critica), o el respeto por la ley. Esta última sería la postura del “internalismo autonomista”, para la que el juicio moral debe poseer una motivación intrínseca. ⁴¹

En cierto sentido, uno de los objetivos del proyecto ilustrado del que se hablaba al comienzo del artículo era lograr que la fuente de la normatividad

³⁹ *Modern Moral Philosophy*, en CP III 38 (p. 115).

⁴⁰ Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, cit., p. 96.

⁴¹ Cfr. S. DARWALL, *The British Moralists and the Internal ‘Ought’: 1640-1740*, cit., pp. 16-19. Esta postura que comienza con Locke, Cudworth, Shaftesbury y Butler se desarrolla hasta Kant. Sin embargo, la postura kantiana en este punto – como en casi todos – es ciertamente singular, porque constituye, desde luego, el mejor intento de justificar algo tan sorprendente como la *inmediata* “practicidad de la razón” y merece, por ello, una detenida consideración, que no se puede hacer aquí. Cfr. J. M. TORRALBA, *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Olms, Hildesheim – Zürich – New York 2009, pp. 346-357, 412-422.

residiera no en el interés o en los bienes particulares de personas o grupos, sino en criterios universales y, por tanto, aceptables por todos. Sin embargo, buena parte de la causa de la crisis de ese proyecto reside en su incapacidad para generar las identidades comunes necesarias en la vida social, sin las cuales no existe propiamente sociedad sino mero agregado de individuos. La conformación de esas identidades requiere la puesta en común de algunos bienes, de algunas convicciones sobre el contenido de la vida buena.⁴² Lógicamente, esto no significa la anulación de las diferencias o la uniformidad social, sino el reconocimiento de que “principios universales” básicos como los de libertad, respeto y responsabilidad son ya una forma de concebir la vida buena y, por tanto, bienes que tienen en común quienes viven en sociedades modernas. La aceptación de dichos bienes exige su previa justificación: respetar la libertad de los demás no es algo obligado porque sea un “deber moral” – sería una tautología –, sino porque es una exigencia del bien humano, una necesidad. Y en esa referencia al bien no resulta ya tan complejo descubrir la motivación moral, porque el bien – en su sentido más básico y general – es precisamente lo que se apetece, lo que mueve a obrar.

ABSTRACT: Elizabeth Anscombe’s critique on consequentialism in her “Modern Moral Philosophy” marked a milestone in the development of Anglo-American moral philosophy and virtue ethics. First of all, I briefly indicate the historical context of her criticism, as well as the proper meaning of her rejection of “moral ought”. Second, I will consider the relation between obligation and virtues, through the notion of moral modalities and human needs. Last, I will formulate some suggestions on the relation between moral normativity and human goods.

KEYWORDS: G.E.M. Anscombe, normativity, virtues, moral modalities, consequentialism.

⁴² Cfr. E. LLAMAS, *Charles Taylor. Una antropología de la identidad*, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 126-130.