

# G.E.M. ANSCOMBE ACERCA DE LA ANTERIORIDAD CONCEPTUAL DE UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN INTENCIONAL

## *G.E.M. ANSCOMBE ON THE CONCEPTUAL ANTERIORITY OF A THEORY OF INTENTIONAL ACTION*

Matías Alonso Von Dem Bussche<sup>1</sup>  
*Universidad de Chile*

**Resumen:** La presente investigación busca aclarar las razones fundamentales consideradas por G.E.M. Anscombe para defender la tesis según la cual el desarrollo de una teoría de la acción intencional es una tarea conceptualmente anterior a la de la ética o filosofía moral. La aclaración de dicho asunto opera en las siguientes etapas: 1) Es presentada la tesis anscombeana relativa a la anterioridad conceptual de la teoría de la acción respecto de la ética y es expuesto el material sistemático que permite hacerla inteligible. 2) Es interpretada la tesis de la anterioridad conceptual conforme al material sistemático expuesto y es, por ende, presentada la especificidad con que es introducida dicha tesis. 3) Se expone el modo en que la propia teoría de la acción de Anscombe es capaz de satisfacer la tarea que ella misma se ha puesto como una forma, también, de dar cuenta de la tesis de la anterioridad conceptual.

**Descriptor:** G.E.M. Anscombe · Aristóteles · Anterioridad conceptual · Teoría de la acción intencional · Ética de la virtud

**Abstract:** The present paper aims to clarify the fundamental reasons considered by G.E.M. Anscombe to defend the thesis according to which the development of a theory of intentional action is a conceptually prior task to that of ethics or moral philosophy. The clarification of this issue operates in the following stages: 1) The Anscombean thesis concerning the conceptual anteriority of the theory of action with respect to ethics and the systematic material that allows to make it intelligible are discussed. 2) The thesis of conceptual anteriority is interpreted according to the systematic material discussed and, therefore, the specificity with which this thesis is introduced is presented. 3) The way in which Anscombe's theory of action can satisfy the task it has set for itself is also presented as a way of giving an account of the thesis of conceptual anteriority.

**Keywords:** G.E.M. Anscombe · Aristotle · Conceptual Anteriority · Theory of Intentional Action · Virtue Ethics

*Enviado: 30/03/2022. Aceptado: 17/05/2022.*

---

<sup>1</sup> Magíster en Filosofía, Universidad de Chile. Beca ANID Magíster Nacional 2020. Beca Fundación Volcán Calbuco 2020-2022. E-mail: [m.vondembussche@ug.uchile.cl](mailto:m.vondembussche@ug.uchile.cl)



## INTRODUCCIÓN

Un punto central para G.E.M. Anscombe en torno a la fundamentación de su empresa filosófica como una teoría de la acción intencional es que dicha teoría lleva a cabo una tarea que es conceptualmente anterior a la tarea de la ética o *filosofía moral*. Dicha anterioridad conceptual estriba en el hecho de que pareciera –a ojos de ella– ser necesario para llevar a cabo, de modo adecuado, la tarea de la filosofía moral, resolver antes ciertas cosas en un nivel de análisis más básico, nivel de análisis que Anscombe propone con su teoría de la acción.

El presente artículo busca aclarar el asunto de esta prioridad conceptual tal como es expuesto en *Modern Moral Philosophy*, pero recurriendo, con el fin de aclarar esta cuestión no solo a dicho texto, sino también a otro conjunto de textos de Anscombe, en especial su célebre *Intention*.<sup>2</sup> La aclaración de dicho asunto opera en las siguientes etapas: 1) Es presentada la tesis anscombeana relativa a la anterioridad conceptual de la teoría de la acción respecto de la ética y es expuesto el material sistemático que permite hacerla inteligible. En particular, esto último tiene que ver con exponer la naturaleza de lo que es la ética de la virtud y su distancia respecto de la filosofía moral. 2) Es interpretada la tesis de la anterioridad conceptual conforme al material sistemático expuesto y es, por ende, presentada la especificidad con que es introducida dicha tesis. En concreto, dicha especificidad tiene que ver con que la teoría de la acción debe ser capaz de resolver la cuestión de la relación de la agencia humana con el bien. 3) Se expone el modo en que la propia teoría de la acción de Anscombe es capaz de satisfacer la tarea que ella misma se ha puesto a sí misma como una forma, también, de dar cuenta de la tesis de la anterioridad conceptual.

### 1. LA ANTERIORIDAD CONCEPTUAL DE UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN Y SU CONTEXTO: ÉTICA DE LA VIRTUD Y FILOSOFÍA MORAL MODERNA

El texto donde Anscombe afirma explícitamente la prioridad del desarrollo de una teoría de la acción respecto de la filosofía moral es su conocido texto *Modern Moral Philosophy* (en adelante MMP):

I will begin by stating three thesis which I present in this paper. The first is that it is no profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside until we have an adequate philosophy of psychology, which we are conspicuously lacking. (MMP, p. 1).<sup>3</sup>

<sup>2</sup> En lo que sigue, a fin de evitar la redundancia, emplearé los términos “anterioridad conceptual” y “prioridad conceptual” como términos sinónimos.

<sup>3</sup> He de aclarar de antemano que por “una adecuada filosofía de la psicología” (*an adequate philosophy of psychology*) Anscombe entiende una “teoría de la acción” en el sentido en que será desarrollado más adelante. Véanse las secciones 2 y 3 de este artículo.

Denominaré la tesis descrita en esta cita como la “tesis de la anterioridad conceptual”. En la sección siguiente de esta parte del artículo presentaré el trozo de texto en el que Anscombe pareciera fundamentar de modo evidente dicha tesis. Ahora bien, para hacer inteligible el contenido de la cita que será expuesta posteriormente es necesario exponer previamente el contexto de una discusión específica que está teniendo Anscombe con la filosofía de su época. Dicha discusión tiene relación con la forma en que se habla contemporáneamente de un concepto que heredamos de la antigüedad, a saber, el de ‘moral’.<sup>4</sup> Anscombe parte haciendo notar una diferencia entre la forma moderna<sup>5</sup> de hablar sobre dicho concepto y la forma antigua, específicamente aristotélica (MMP, pp. 1-2). La diferencia entre ambos sentidos deja entrever dos tipos de teorías morales diferentes. Por un lado, la ética de la virtud antigua y, por otro lado, la filosofía moral moderna. Anscombe lo hace ver en el siguiente pasaje:

The terms ‘should’ or ‘ought’ or ‘needs’ relate to good and bad: e.g., machinery needs oil, or should or ought to be oiled, in that running without oil is bad for it, or it runs badly without oil. According to this conception, of course, ‘should’ and ‘ought’ are not used in a special ‘moral’ sense when one says that a man should not balk. (In Aristotle’s sense of the term ‘moral’ (*ethikos*), they are being used in connection with a moral subject-matter: namely that of human passions and (non-technical) actions.) But they have now acquired a special so-called ‘moral’ sense—i.e., a sense in which they imply some absolute verdict (like one of guilty / not guilty on a man) on what is described in the ‘ought’ sentences used in certain types of context: not merely the contexts that Aristotle would call ‘moral’-passions and actions—but also some of the contexts that he would call ‘intellectual.’ The ordinary (and quite indispensable) terms ‘should’, ‘needs’, ‘ought’, ‘must’-acquired this special sense by being equated in the relevant contexts with ‘is obliged’, or ‘is bound’, or ‘is required to’, in the sense in which one can be obliged or bound by law, or something can be required by law. (MMP, p. 5)

El punto es que el vocabulario moral, es decir, aquel en el que son empleados los términos “se debe” (*should, ought, must*), “es necesario” (*needs*), tiene un sentido completamente distinto en su empleo antiguo y moderno. Como ha hecho ver la literatura (Doyle, 2019, pp. 12-13; Williams, 2006, pp. 33-37), el sentido antiguo

<sup>4</sup> La razón de por qué es necesario exponer dicho contexto de discusión para comprender el contenido de esta cita espero que se vea expresada en el contenido de la siguiente sección de la presente parte del artículo donde dicha cita será expuesta.

<sup>5</sup> Uno de los revisores de la primera versión de este artículo me ha objetado que “parece que el/la autor/a ha confundido el sentido de ‘modern’ en ‘Modern Moral Philosophy’ con el de filosofía moderna, cuando se refiere a los autores contemporáneos de Anscombe.” Si bien es cierto que Anscombe con *modern* parece referir, en parte, a los filósofos contemporáneos a ella, también es cierto que con dicho término refiere a ciertos autores que, normalmente, denominamos como modernos, p. ej., Sidgwick, Kant, Mill, Hume, Locke, etc. Es por ello, que la tesis del error de la filosofía moral moderna se extiende, según la autora, desde estos últimos a los contemporáneos suyos.



del vocabulario moral está referido al bien y al mal que un determinado evento o línea de acción le provee al ítem o al agente del caso. Por ello, en sentido antiguo, en el ejemplo del párrafo recién citado, el vocabulario moral está referido al bien y al mal, p.ej., en el sentido en que una máquina necesita ser aceiteada, porque, de no hacerlo, eso le reportará un mal a ese tipo de ítem. En términos de la literatura actual, el sentido antiguo en que es empleado el vocabulario moral es relativo al agente (*agent relative*, Ridge 2017; Doyle, 2019, p. 12; Williams, 2006, p. 35) Anscombe en *Intention* (§35) da cuenta con una serie de ejemplos similares del uso ‘ligero’ del vocabulario moral antiguo:

In thinking of the word for ‘should’ ‘ought’ etc. (*dei*) as it occurs in Aristotle, we should think of it as it occurs in ordinary language (e.g., as it has just occurred in this sentence) and not just as it occurs in the examples of ‘moral discourse’ given by moral philosophers. That athletes should keep in training, pregnant woman watch the weight, film stars their publicity, that one should brush one’s teeth, that one should (not) be fastidious about one’s pleasures, that one should (not) tell ‘necessary’ lies, that chairmen in discussions should tactfully suppress irrelevancies, that someone learning arithmetic should practice a certain neatness, that machinery lubrication, that meals to be punctual, that we should (not) see the methods of ‘Linguistic Analysis’ in Aristotle’s philosophy; any fair selection of examples, if we care to summon them up, should convince us that ‘should’ is a rather light word with unlimited contexts of application.

Como se deja ver a partir de los ejemplos, ciertas acciones le reportan un bien o un mal al agente del caso en relación con aquello que el agente es y ese bien o mal está determinado por lo que es su función (*Ética a Nicómaco (EN) I, 7.*), i.e., lo que sería la tarea propia de ese agente en virtud de lo que ese agente es. Por eso, dado que la función o tarea propia del atleta es rendir en su deporte, este *debe* entrenar constantemente a fin de rendir de modo adecuado; o la mujer encinta, dado que su función es llevar su embarazo, *debe* cuidar su peso; o la maquinaria, p. ej., en el caso de una cortadora de pasto, *debe* estar correctamente aceiteada para poder llevar a cabo de manera adecuada su función, etc. Este es, justamente, el punto central de la ética de la *virtud*. Una virtud (*areté*) es aquella cualidad que hace bueno a aquel ítem o agente en virtud de lo que ese ítem o agente es, i.e., en virtud de la función propia que le corresponde. Un agente o ítem virtuoso es aquel que desempeña de modo excelente su función o tarea propia.

Al contrario, la fuerza normativa del vocabulario moral en su empleo moderno es neutral al agente (*agent neutral*), i.e., viene dada únicamente por el reconocimiento de que aquello que es descrito en un determinado precepto moral se debe cumplir incondicionalmente (Doyle, 2019, p. 18). Lo único que hace ‘moral’ a una acción bajo la perspectiva de la filosofía moral moderna es si ella cumple de modo incondicional con aquello que es descrito en un determinado precepto y, por

ello, la cualidad moral que adquiere un determinado agente o acción, en virtud del cumplimiento o no del precepto, tiene la forma de un ‘veredicto’ de culpabilidad sobre el agente o sobre la acción; este es culpable o no por haber seguido o no determinado requerimiento. Por ello, el precepto adquiere el estatus de una *ley*, i.e., el estatus de una norma cuya observancia solo se funda en el reconocimiento de que aquello que es descrito en ella *debe*, sin más, ser hecho, con independencia del bien que su cumplimiento implique al agente. Como Thompson (2004, p. 338) hace ver, tanto Aristóteles como Tomás de Aquino dan cuenta de la normatividad monádica, i.e., sólo relativa al deber, del concepto de ley (*to nominon, lex*). Por ello, de hecho, Anscombe llama a la filosofía moral moderna una “concepción legal de la ética” (MMP, pp. 5-6), cuyas raíces se encuentran en la ética religiosa del cristianismo.

Ahora bien, si bien la concepción legal de la ética de la filosofía moderna tiene sus raíces en la ética legal religiosa, la primera es, tal como se exhibe en la descripción de la segunda tesis de MMP (p. 1), “un sobreviviente o el derivativo de un sobreviviente” de la segunda. El carácter derivativo de la concepción legal moderna de la ética se explica en el hecho de que la fuerza normativa de los preceptos que han de ser observados ya no descansa en el reconocimiento de la autoridad divina que los mandata (como en el caso de la ética legal religiosa), sin perder, por ello, su carácter legal, i.e., aquel carácter según el cual la observancia de sus preceptos se funda en la necesidad de cumplirlos de manera incondicional con independencia del bien que su cumplimiento reporte al agente.<sup>6</sup> Es, de hecho, su carácter secular lo que hace, de modo putativo, específicamente *moral* la obligación del cumplimiento incondicional de cualquier precepto (Doyle, 2019, pp. 34-35). Digo ‘de modo putativo’ porque, justamente, como argumenta Doyle, el punto de Anscombe es que la filosofía moral moderna cree que “moral” es, justamente, un concepto *sui generis* en la medida en que cree individualizar una cierta necesidad deóntica *sui generis* (la de obligación o deber *moral*), i.e., que no es reducible a otros conceptos (Doyle, 2019, p. 8). El punto de la crítica de Anscombe, según Doyle, es que, sin embargo, “moral” en el sentido moderno del término, no es un concepto en absoluto (Doyle, 2019, pp. 52-66).

Ahora, en virtud del carácter secular de la filosofía moral moderna, el contenido de los preceptos de esta ya no versa en una serie de regulaciones de la conducta que han de satisfacerse solo por mor del seguimiento de la ley divina. El contenido de los preceptos de la filosofía moral moderna está especialmente concernido con las regulaciones de la conducta que refieren a la posibilidad de la

---

<sup>6</sup> Para ser claros, el punto es el siguiente: El Cristianismo es una forma de ética legal en la medida en que el cumplimiento de sus preceptos se considera como incondicional en virtud del reconocimiento de la autoridad divina de Dios. La ética legal moderna manteniendo su carácter legal, sin embargo, ya no hace descansar el fundamento de la observancia de sus preceptos en el reconocimiento de dicha autoridad.



cooperación social y, por ende, a la consideración de los intereses y demandas de los demás (Doyle, 2019, p. 21). Y la extensión del pensamiento que cualquier forma de regulación de la conducta está determinada de modo eminente por la consideración de los demás ha posibilitado que se haya atribuido (de manera incorrecta) el concepto moderno de ‘moral’ a los antiguos. Lo incorrecto de la atribución descansa en el hecho de que, para la ética de la virtud, la relación entre la consideración de los demás y el bienestar (la *eudaimonía*) del agente nunca ha sido una cuestión cerrada. En otras palabras, para la antigüedad, la relación que guarda el bien o el mal que el seguimiento de una cierta línea de acción puede reportarle a un agente con la consideración de los demás es una cuestión abierta y, por ende, sumamente debatida. Tal como comenta Doyle (2019, pp. 12-13), la idea de la ética de la virtud no es contradictoria con la idea de que un individuo virtuoso sea uno que tenga en consideración los intereses y demandas de los demás, pero tampoco la implica necesariamente. Es más, como muestra la discusión de Sócrates y Calicles en el *Gorgias* (483a-484c), la idea de que un sujeto puede ser virtuoso por medio de la dominación de los más débiles que le permite su naturaleza aventajada no es puesta en duda por Sócrates, i.e., no está puesta en duda la idea de que un comportamiento completamente desconsiderado con los intereses del resto *pueda* ser virtuoso (Doyle, 2019, p. 13). Lo relevante de este punto es lo siguiente: La idea de virtud *como tal* no parece estar relacionada *necesariamente*, en su versión antigua, con la consideración de los demás.

Justamente, como la relación de la ética de la virtud con la consideración de los demás es una cuestión abierta, es que la discusión de qué entendemos por justicia y si la justicia es una virtud es una que encontramos en diversos lugares en la literatura antigua. La justicia sería la única virtud, de serlo, cuya marca distintiva, para el mundo antiguo, sería su orientación hacia los demás (*EN V 1*), de tener dicha orientación. Por ello, Thompson (2004, p. 338) da cuenta también de que ya en Aristóteles como en Tomás de Aquino se puede percibir la normatividad bipolar, i.e., relativa a los demás, del concepto de ‘lo justo’ (*to dikaion, ius*). E incluso su enmarcación dentro de una ética de la virtud está principalmente relacionada con la cuestión de cómo ésta le haría un bien a su poseedor y no con la de cómo la justicia haría posible la cooperación social (Doyle, 2019, p. 19; Williams, 2006, pp. 36-37). Recordemos que ya en el primer libro de la *República* (el libro así llamado ‘*Trasímaco*’), es discutida la cuestión de si la justicia implica tanto necesariamente la consideración de los demás como un bien a su poseedor. Esto puede verse expresado no solo en las definiciones de Trasímaco mismo donde la consideración de los demás no juega ningún rol (338c) sino también en que la refutación socrática no va en la línea de demostrar su carácter necesariamente orientado a los demás sino en lo dañino que pueden ser dichas definiciones incluso para el más fuerte (339e-340b).

Así también, el que la justicia, en cuanto disposición para con los demás, sea una virtud es una cuestión que para el propio Aristóteles pareció meritoria de especial tratamiento. Por ello, le dedica exclusivamente el libro quinto completo de la *Ética a Nicómaco* (EN V) con múltiples distinciones y matices. Ahora, justamente, el punto con el esfuerzo antiguo de concebir la justicia como una virtud no debe entenderse como el intento de añadir como una especie de elemento externo la consideración de los demás dentro de una teoría de la virtud, sino, justamente, como el intento de demostrar que es un elemento esencial de esta última, pero con un estatus específico. Como hace ver Doyle (2019, p. 19), la idea de una ética de la virtud donde la consideración de los demás no tuviese cabida como un elemento esencial sería sumamente extraña.

## 2. VUELTA A LA TESIS DE LA ANTERIORIDAD CONCEPTUAL

Con el análisis expuesto hasta acá creo que estamos en condiciones de comprender en un cierto nivel la tesis de la anterioridad conceptual. Ahora expondré el trozo de evidencia textual en que ella es defendida:<sup>7</sup>

In present-day philosophy an explanation is required how an unjust man is a bad man, or an unjust action is a bad action; to give such an explanation belongs to ethics; but it cannot even be begun until we are equipped with a sound philosophy of psychology. For the proof that an unjust man is a bad man would require a positive account of justice as a 'virtue'. This part of the subject-matter of ethics is, however, completely closed to us until we have an account of what *type of characteristic* a virtue is - a problem, not of ethics, but of conceptual analysis- and how it relates to the actions in which it is instanced: a matter I think Aristotle did not succeed in really making clear. For this certainly need an account at least of what human action is at all, and how its descriptions as "doing-such-and-such" is affected by its motive and by the intention or intentions in it; and for this an account of such concepts is required. (MMP, p. 5)

De esta cita, me interesa, en primer lugar, aclarar la afirmación de que requerimos, como una tarea de la ética, de una explicación que dé cuenta de cómo un hombre o una acción injusta es un hombre o una acción malos. Como vimos, para la ética de la virtud es una cuestión abierta si un hombre o una acción injustos son un hombre o una acción malos. Es decir, es una cuestión abierta la de si un hombre que actúa sin ningún tipo de consideración relativa a los intereses y demandas de los demás es un hombre malo o carente de virtud. Pues, para una explicación tal se requeriría de una explicación positiva de la justicia como una virtud. I.e., se requeriría de una explicación de cómo la consideración de los demás es algo que beneficia al agente.

---

<sup>7</sup> Recuérdese el comienzo de la sección anterior.



Pues, en la medida en que quedase establecida la justicia como una virtud, i.e., como algo que lo beneficia y que, por ende, lo hace virtuoso, podríamos decir que, siendo injusto, es un hombre malo. Se podrá apreciar, a partir de ahora, que la exigencia de Anscombe está referida a la aclaración de una cuestión *específica*, a saber, la de la relación de la justicia con la virtud. Por ello, el requerimiento de explicar cómo un hombre injusto es un hombre malo no pudo haberse hecho inteligible sin la presentación del carácter no transparente de la relación entre el agente y la justicia como algo que lo hace virtuoso.

Resta comprender en qué medida la tarea de la ética (sc., aquella que versa en determinar a la justicia como una virtud a fin de poder demostrar que un hombre injusto es un hombre malo), no puede llevarse a cabo hasta que tengamos una filosofía de la sicología (en la que a la cuestión de qué tipo de característica es una virtud se le dé una explicación satisfactoria). Recordemos que el punto principal de la ética de la virtud es que una determinada línea de acción se considera como virtuosa en la medida en que esta le reporte un bien de algún tipo a su agente. Recordemos, también, que el carácter abierto de la cuestión de si la justicia es una virtud se debía al carácter no aclarado de la cuestión de si la consideración de los demás es algo que le reporta un bien al agente. Se sigue de este par de cosas recordadas, como sugiere Anscombe, que la aclaración de esas cuestiones requiere de un análisis del concepto de 'virtud'. Pues, si no sabemos si una disposición abierta a la consideración de los intereses de los demás *es* una virtud, es claro que debemos de analizar el concepto de virtud para poder determinar dicha cuestión. Pues, solo de ese modo podríamos saber qué elemento o aspecto de dicho concepto permitiría zanjar la cuestión de si la consideración de los demás es una virtud.

Ahora, Anscombe da un paso más allá. Nos dice la filósofa que, como el concepto de 'virtud' está relacionado con el de 'acción', se requiere de una explicación de lo que es la acción humana en general. La forma en que ha de comprenderse esta afirmación es la siguiente: Si una acción es virtuosa por el hecho de que esta le provee un bien al agente y si requerimos una explicación del concepto de 'virtud' para saber si la justicia es una, también requerimos de una explicación del concepto de 'acción'. Requerimos de esta última para saber en qué medida podría una acción justa ser virtuosa, i.e., para saber cómo una acción en la que los intereses y las demandas de los demás son tomadas en consideración es una que le reporta un bien al agente. Solo llevando a cabo un análisis de dicho concepto podríamos saber qué elemento o aspecto de este permite zanjar la cuestión de cómo una acción de ese tipo (sc., justa) es una acción virtuosa (una que le reporta un bien al agente). Ahora bien, este análisis del concepto de 'acción' no es un análisis de cómo *solamente* la justicia podría ser un bien realizado por medio de la acción del agente, sino que es un análisis de, *en general*, cómo la acción puede ser un ítem tal que este tiene

una relación *realizativa* con aquello que el agente considera como bueno. I.e., se requiere un análisis en general de la relación entre el bien y la agencia humana. En esto último consistiría el contenido de una teoría de la acción.

Como podrá notar el lector, no he comentado la última parte de la cita en la que la explicación requerida de la acción humana consiste en una explicación de los conceptos de ‘la descripción de una acción como ‘tal y tal’, ‘motivo’, ‘intención’. Si bien, la defensa de la tercera tesis de MMP ofrece cierto material para comprender esta última cuestión (tal como defiende Frey, 2020, pp. 71-73), creo que la referencia a otros textos de Anscombe permite hacerla comprensible de un modo más completo. Por ello, creo que, para estos efectos es necesario introducirse en la propia teoría de la acción intencional de Anscombe. Pues, solo de ese modo podremos comprender 1) no solo por qué es necesario, en una teoría de la acción, analizar *específicamente* dichos conceptos (con especial énfasis en el de ‘intención’), sino también 2) cómo una teoría de la acción tal podría ayudar a zanjar aquella cuestión principal para la que parecíamos necesitarla en primer lugar: La cuestión de la relación de la agencia con el bien del agente, i.e., la cuestión de cómo una acción puede ser un ítem tal que este le pueda reportar un bien a su agente. Por ello, tematizaré en lo que sigue, no solo MMP con énfasis en la tercera tesis, sino también otros textos como *Intention* y otros artículos de la filosofía.

### 3. LA NECESIDAD DE UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN INTENCIONAL: INTENCIÓN, CONOCIMIENTO Y RAZONAMIENTO PRÁCTICO Y EL BIEN

Como mencioné anteriormente, Anscombe busca defender en MMP también la tercera tesis de que no hay diferencias importantes entre los filósofos modernos –partiendo de Sidgwick– y los contemporáneos a Anscombe (MMP, p.1) en la medida en que todos estos serían ‘consecuencialistas’, i.e., asumirían la tesis de que no hay distinción entre las consecuencias previsibles de una acción y su intención o sus consecuencias intencionales o ‘intendidas’ (*intended*, MMP, p. 11):

From the point of view of the present enquiry, the most important thing about Sidgwick was his definition of intention. He defines intention in such a way that one must be said to intend any foreseen consequences of one’s voluntary action. (...) He uses it to put forward an ethical thesis which would now be accepted by many people: the thesis that it does not make any difference to a man’s responsibility for something that he foresaw, that he felt no desire for it, either as an end or as a means to an end. Using the language of intention more correctly, and avoiding Sidgwick’s faulty conception, we may state the thesis thus: it does not make any difference to a man’s responsibility for an effect of his action which he can foresee, that he does not intend it.



Tal como lo hace ver la cita, el consecuencialismo es una tesis acerca de aquello que cae bajo la esfera de la responsabilidad del agente (Frey, 2020, p. 71). Para el consecuencialista, el agente es responsable de toda aquella consecuencia que pueda ser prevista de una acción, con independencia de si el agente busque o desee esa consecuencia. Aunque el ejemplo de Anscombe en MMP no es el mismo, Frey (ibid.) aporta un ejemplo que también sirve para mostrar el punto. Imaginémos la situación en que un tirano ordena a un juez, respecto de un juicio determinado, a condenar como culpable a un acusado a sabiendas de que no hay suficientes pruebas para hacerlo. Imaginemos que la orden viene acompañada con la amenaza de que la familia del juez, de no obrar como el tirano ordena, sufrirá grandes daños. Supongamos que el juez, sin embargo, opta por no condenar como culpable al acusado y por consiguiente su familia es perseguida políticamente. Para el consecuencialista, el daño que cae sobre la familia del juez es algo que cae bajo su responsabilidad en la medida en que es una consecuencia previsible de sus acciones con independencia de que el este no la buscara ni deseara al momento de no condenar como culpable al acusado. El daño ético que es capaz de provocar dicha tesis consiste en que su asunción permitiría relativizar el carácter absoluto de ciertas prohibiciones, p. ej., la de condenar a un inocente. El condenar a un inocente es un precepto práctico cuyo cumplimiento ciertamente debe ser incondicional; ninguna circunstancia debería permitir ni excusar el condenar a un inocente. Sin embargo, la asunción del consecuencialismo permitiría que, p. ej., el juez del ejemplo se permitiera condenar injustamente al acusado a fin de evitar los daños que recaerían sobre su familia. De ese modo, el carácter absoluto e incondicional de la prohibición de condenar a un inocente se vería relativizado, i.e., se vería como sensible a las circunstancias (Frey, 2020, pp.71-73). Ahora bien, es importante destacar que, si bien el consecuencialismo es una mala teoría de la acción (pues es una tesis relativa a la definición de ‘intención’), sin embargo, su asunción no implica la adopción de alguna postura ética determinada, aunque posibilita aquellas en las que se puede cometer un acto intrínsecamente injusto a fin de evitar o promover alguna otra consecuencia.

Tal como destaca Frey (2019, pp. 1123-1124) el problema que es puesto de relieve en la crítica del consecuencialismo en MMP es aquel que obra de punto de partida en *Intention*: El ‘problema de especificación’ (*specification problem*), i.e., el problema relativo a especificar qué de aquello que hace un agente puede ser considerado como (la descripción de) una acción intencional suya y qué no; qué de aquello que hace el agente puede ser considerado como un efecto deseado de su capacidad de obrar y qué es meramente una consecuencia del ejercicio de dicha capacidad. En este último texto, Anscombe plantea que un cierto sentido de la pregunta ‘¿por qué?’ permite dar cuenta de aquello que el agente hace de modo

intencional y aquello que no (§5). La pregunta ‘¿por qué?’ dirigida a un cierto agente puede revelar la descripción de una acción como intencional o no. Por ejemplo, si a Edipo le preguntamos por qué se casó con su madre, probablemente rechazaría la pregunta en la medida en que no concibe aquello que hizo bajo dichas descripciones. Eso revelaría, entonces, que la descripción de lo que hizo como ‘casarse con su madre’ no es la descripción de una acción intencional que reconozca como suya y, en cambio, ‘casarse con Yocasta’ sí (§6).

Ahora, entre los varios tipos de respuestas que puede tener la pregunta ‘¿por qué?’, hay uno que a Anscombe le interesa particularmente. Anscombe (§12-14) distingue entre lo que sería un motivo retrospectivo (‘¿por qué lo mataste? –porque mató a mi padre’) y un motivo prospectivo (‘¿por qué estás apilando esos ladrillos? –porque estoy construyendo un monumento a las grandes obras de Frege’). Solamente cuando la respuesta a la pregunta ‘¿por qué?’ ofrece motivos prospectivos, i.e., motivos en los que “se menciona algo futuro”, es que, dice Anscombe, se menciona una intención en la respuesta (§13). Lo interesante de este último tipo de respuesta tiene que ver con la referencia que exhibe a un futuro aún no realizado pero que al que la acción está dirigida a realizar. En §§23-26 Anscombe tematiza más profundamente este tipo de respuestas en las que el agente sitúa aquello que hace presentemente en una relación medios-fines con otras descripciones de acciones aún no realizadas. El ejemplo de la filósofa es el siguiente (§23):

‘Why are you moving your arm up and down?’ - ‘I’m pumping.’ - ‘Why are you pumping?’ - ‘I’m pumping the water supply for the house-’ - ‘Why are you beating out that curious rhythm?’ - ‘Oh, I found out how to do it, as the pump does click anyway, and I do it just for fun.’ - ‘Why are you pumping the water?’ - ‘Because it’s needed up at the house’ and (*sotto voce*) ‘to polish that lot off’ - ‘Why are you poisoning these people?’ - ‘If we can get rid of them, the other lot will get and...’

El punto que el ejemplo busca ilustrar es el siguiente: La acción presente del individuo al que la pregunta está siendo dirigida se vuelve inteligible, en este proceso de racionalización, solo a partir de su referencia a un fin futuro aún no realizado. Por ello, en este contexto, Anscombe pregunta: “Are we to say that the man who intentionally moves his arm, operates pump, replenishes the water supply, poisons the inhabitants, is performing *four* actions? or only one?” (§26), y luego responde:

So there is one action with four descriptions, each dependent on wider circumstances and each related to the next a description of means to end; which means that we can speak equally well of *four* corresponding intentions, or of *one* intention -the last term that we have brought into the series. By making it the last term so far brought in, we have given it the character of the intention (so far discovered) *with which* the act in its other descriptions was done.



Es la referencia a la intención con la cual son llevadas a cabo las acciones particulares de mover el brazo de arriba a abajo, etc., lo que dota de inteligibilidad a las mismas en la medida en que permite comprenderlas, justamente, como medios para la realización de la intención con la cual y, por ende, lo que permite dar una cierta *unidad* a la acción; toda esa red compleja de acciones particulares puede verse re-descrita bajo la única descripción de la intención con la cual.

Lo relevante del descubrimiento de la intención con la cual es que ella devela el tipo de conocimiento que acompaña toda cadena de acciones intencionales: El conocimiento práctico (§29-32). Dicho conocimiento consta en el conocimiento del fin o los fines a los que la acción humana está dirigida y, por ende, es el conocimiento, también, de qué ha de contar como un medio para la realización de dicho fin. Es el conocimiento del fin lo que permite que el agente comprenda lo que está haciendo presentemente como una especie de medio no-accidental para su realización, i.e., como algo que hace progresar la consecución de dicho fin.<sup>8</sup> Por ello, en el ejemplo hay respuestas a preguntas en las que se ilustra la relación *realizativa* que tiene lo que el agente hace presentemente y hay otras que no. Es evidente que el mover el brazo hacia arriba y abajo, en cuanto acto de bombear, permite que la cisterna se llene con agua envenenada y que, por ende, los habitantes de la casa probablemente mueran. Ahora, ¿qué relación podría tener con el logro de dicho fin, el que, al bombear la cisterna, el agente esté haciendo un curioso ritmo cuando la bomba hace un ‘click’ al moverse? Aparentemente, ninguna. El que el agente esté haciendo ese ritmo al bombear la cisterna, si bien es una acción llevada a cabo en el marco del contexto de la compleja acción de envenenar a los habitantes, no es una que permita progresar en la consecución de dicho fin; es algo que ocurre accidentalmente a la realización de dicho fin. Y justamente, la respuesta del agente ilustra el conocimiento que este tiene de que, para él mismo, ese acto no tiene mayor incidencia en el logro del fin pues, aunque lo hace en tal contexto, sin embargo, lo hace ‘solo por diversión’.

Ahora bien, Anscombe nos dice que, para propiamente comprender la noción de conocimiento práctico, hemos de analizar la noción de razonamiento práctico (§33), puesto que, como dice Frey (2019, p. 1136), el primero es determinado por nuestra capacidad de razonar o deliberar en torno a lo que se debe hacer. Anscombe tematiza el asunto del razonamiento práctico por medio del contraste con el razonamiento teórico. Por un lado, aquel aspecto en el que el primero se

<sup>8</sup> En este punto es relevante destacar lo siguiente. Anscombe hace descansar, obviamente, este conocimiento de aquello que ha de contar como un medio para la realización de la intención con la cual en nuestro conocimiento ordinario y común de las conexiones causales del mundo. Por ejemplo, si una intención de mis acciones es conquistar a un determinado electorado, sería extraño adoptar como medio para realizar dicho fin el de insultarlo. O si mi intención es llenar la cisterna, que la intentara llenar haciéndole un agujero por debajo. I.e., el conocimiento práctico es, en algún sentido, también, conocimiento de este tipo de nexos causales, pues de otro modo, un agente no estaría en las condiciones de pensar respecto de los medios que han de permitir la realización de su fin.

distingue del segundo es por su punto de partida (*arjé*): nos dice Anscombe que, para Aristóteles, el punto de partida del razonamiento práctico es el objeto deseado o querido (*to orekton*, §34). Por otro lado, el primero se distingue del segundo en la medida en que la conclusión del primero es una acción determinada y la del segundo la verdad de una determinada proposición (§33-34). Comprendido de este modo el razonamiento práctico, este permite ser comprendido como aquel dispositivo propio de un análisis de la acción humana que permite dar cuenta de cómo una acción determinada (la conclusión del razonamiento) ha de contar como aquello que permite conseguir o lograr aquello que aparece como deseado o querido en la primera premisa del razonamiento.

Ahora, es importante destacar el sentido en que el objeto deseado en la primera premisa es deseado o querido. Pues, dice Anscombe, es conducente a error pensar que, si el objeto deseado es el punto de partida del razonamiento práctico, entonces, la primera premisa de este debería rezar algo así como “yo deseo o quiero tal y tal cosa” (§35). Más bien, el objeto de la acción que es mencionado en la primera premisa del razonamiento práctico se manifiesta como deseado o deseable en la medida en que en aquella premisa se ponga relieve una cierta ‘caracterización de deseabilidad’ (§37), i.e., una cierta descripción bajo la cual el objeto aparece como deseable o querible para su agente.<sup>9</sup>

Ahora bien, la deseabilidad de un objeto de acción no se reduce meramente a su atracción sensible inmediata, sino que, justamente, como hacer ver el análisis de la intención con la cual, se conecta con la concepción general del agente de cómo vivir, i.e., se conecta con su concepción de aquello que necesita ser perseguido o evitado para llevar a cabo una buena vida. El deseo inmediato (la *epithymía*) es, a lo más, un caso determinado en que el deseo puede provocar la acción, pero, como revela la referencia de nuestras acciones a un futuro lejano que obra como estándar para determinar qué y qué no hacer (referencia no presente en el caso del deseo inmediato), la deseabilidad de un determinado curso de acción, en el caso de la agencia humana, es determinada, más bien, por su ajuste o desajuste con la *proairesis* del individuo, i.e., con aquello que este considera, en cuanto ideal de vida, como adecuado o inadecuado para sí mismo. En el sentido de *proairesis tou biou* (EN VII, Vigo, 2008, pp. 60-63; y 2011, pp. 325-363; Anscombe 1981), esta consideración no necesita ser consciente o transparente para el propio individuo. El punto de la introducción de dicha noción es que hacer ver que todo individuo, cuando actúa, tiene cierta comprensión de lo que es un ideal de vida para él y que dicho ideal es uno que utiliza para evaluar sus situaciones de acción. Ahora bien, este ideal no requiere de haber sido ni puesto por medio de un proceso reflexivo ni

<sup>9</sup> Para decirlo en el vocabulario escolástico, el objeto de la acción es siempre querido *sub specie boni*.



de haber sido evaluado críticamente. Aun ahí donde un individuo no ha reflexionado sobre qué estilo de vida debería perseguir, sin embargo, no deja por ello de perseguir un cierto ideal de vida.

Es por esto que los ejemplos aristotélicos sacados a colación por Anscombe en la discusión del razonamiento práctico tienen relación, justamente, con el tipo de agente que delibera en un caso particular de acción y, por ende, con la forma de vida de dicho agente. Por ello, la ocurrencia del vocabulario moral en la primera premisa del razonamiento práctico refiere, como hacíamos ver antes,<sup>10</sup> al bien que determinado curso de acción (descrito este de determinada manera) puede reportarle al agente del caso, en consideración, justamente, del tipo de agente del que se trata (§35):

In thinking of the word for ‘should’ ‘ought’ etc. (*dei*) as it occurs in Aristotle, we should think of it as it occurs in ordinary language (e.g., as it has just occurred in this sentence) and not just as it occurs in the examples of ‘moral discourse’ given by moral philosophers. That athletes should keep in training, pregnant woman watches the weight, film stars their publicity, that one should brush one’s teeth, that one should (not) be fastidious about one’s pleasures.

Es importante remarcar que, justamente, en el contexto de esta cita (§35), Anscombe destaca que el razonamiento práctico “no es ético” y que, por ende, como destaca poco después, este permita echar luces sobre la deliberación práctica de los seres humanos en general con independencia del contenido moral con el que sea “saturado” (por emplear un término fregeano) incluso cuando un ejemplo de razonamiento práctico sea el de un nazi que delibera acerca de aquello que sería adecuado de hacer en cuanto nazi (§38).

### 3. CONCLUSIÓN

Llegados a este punto, creo que se puede hacer ver cómo es que el contenido de la última sección permite comprender 1) no solo por qué es necesario, en una teoría de la acción, analizar *específicamente* dichos conceptos (con especial énfasis en el de ‘intención’), sino también 2) cómo una teoría de la acción tal podría ayudar a zanjar aquella cuestión principal para la que parecíamos necesitarla en primer lugar: La cuestión de la relación de la agencia con el bien del agente, i.e., la cuestión de cómo una acción puede ser un ítem tal que este le pueda reportar un bien a su agente. Por último, la aclaración de estos dos asuntos permitirá 3) comprender la tesis de la anterioridad conceptual de la teoría de la acción respecto de la ética de acuerdo con la forma en que dicha anterioridad fue tematizada en este artículo.

---

<sup>10</sup> Cf. la sección 1 del presente artículo.

Respecto del primer asunto, como pudimos ver, el tratamiento del concepto de ‘intención’ permite la determinación de aquello que cae dentro de la esfera de la responsabilidad del agente y aquello que no. Y la distinción entre las consecuencias intencionales de una acción y sus consecuencias previsibles –como parte del tratamiento del concepto de ‘intención’– muestra que solo una vez que es hecha es posible la recta evaluación moral de las acciones de los individuos. En el ejemplo dado anteriormente, los daños que recibe la familia del juez a raíz del hecho de que este no condena injustamente al acusado, al no poder ser considerados como una consecuencia intencional de la acción del juez, no permiten hacerlo responsable ni, por ende, objeto de reproche por ellos. Esto prueba *en general*, primero, la necesidad de una teoría de la acción<sup>11</sup> respecto de la ética y, segundo, la necesidad de tematizar aquellos conceptos (como el de ‘intención’, etc.) en el contexto de una teoría de la acción que aspira a cumplir esa tarea previa.

He dicho ‘en general’ pues la forma *específica* en que fue introducida la necesidad de la teoría de la acción como una cuestión previa a la ética no es suficientemente satisfecha por las consideraciones hechas en el párrafo anterior. Recordemos que una teoría de la acción era necesaria para ayudar a zanjar la cuestión de la relación de la agencia con el bien del agente, i.e., la cuestión de cómo una acción puede ser un ítem tal que este le pueda reportar un bien a su agente. La forma en que una teoría de la acción puede ayudar a zanjar aquella cuestión, de acuerdo con el material desplegado en la sección anterior es la siguiente.

En base a las disquisiciones hechas en la sección anterior, podemos establecer lo siguiente. Las consideraciones acerca del conocimiento y el razonamiento prácticos dan las claves para comprender este asunto. El conocimiento que tiene el agente de su acción, como pudimos ver, consiste, por un lado, en el conocimiento de la intención por la cual se lleva a cabo una serie de acciones, y por otro lado, en la comprensión que tiene el agente del modo en que dicha serie hace progresar no-accidentalmente el logro de su intención. Este conocimiento no siempre es infalible ni perfecto; sobre todo en el caso del segundo aspecto mencionado, no siempre tenemos el mejor conocimiento de cómo lograr aquello que deseamos. Pero, sin duda, siempre conocemos, de manera más o menos transparente para uno mismo, la forma en que nuestras acciones permiten lograr el fin por el cual las hacemos. Ahora, como vimos, la caracterización de deseabilidad, aquella descripción bajo la cual el objeto perseguido en la acción (*to orekton*) aparece como algo deseable para el agente, está referida a la *proáiresis* del individuo, es decir, a la concepción que este tiene de lo que es una buena vida.

---

<sup>11</sup> Y de una *buen*a teoría de la acción. Recordemos que el consecuencialismo es, en cierto sentido, una teoría de la acción, pero es una *mala* teoría de la acción en la medida en que no distingue adecuadamente entre consecuencias intencionales y previsibles.



Es, sobre todo, a partir de esta consideración que se puede afirmar que Anscombe ha podido esclarecer el asunto de la relación de la agencia humana con el bien hasta un punto razonablemente suficiente. Si la caracterización de deseabilidad refiere a la *proáiresis* del individuo, es posible ver el rol que juega el papel del bien en el conocimiento y razonamiento prácticos. Por un lado, en el conocimiento práctico de la intención con la cual se llevan a cabo determinadas acciones particulares está involucrado el conocimiento del bien que es perseguido por medio de dichas acciones. Por otro, en el conocimiento práctico del modo en que determinadas acciones particulares permiten hacer progresar no-accidentalmente la intención con la cual son llevadas a cabo está involucrado el conocimiento del modo en que dichas acciones realizan el bien que es perseguido en tal intención. Es, por ello, que la acción es la conclusión del razonamiento práctico y es ‘prácticamente verdadera’: Porque es posible ver en qué medida es un medio efectivo para la realización del fin por el cual es hecha. Por ejemplo, si el atleta ha de preferir la comida saludable en vistas a competir en las mejores condiciones, porque competir en las mejores condiciones le da mayores oportunidades de éxito, entonces se pueden apreciar las siguientes cuestiones: Por un lado, el modo en que en la intención por la cual come saludablemente se revela el bien perseguido en dicha intención (el éxito en la competición) y, por ende, su concepción de lo que es una buena vida (una vida deportivamente exitosa). Por otro lado, el modo en que comer saludablemente cuenta como una forma de realizar el bien y su concepción de lo que es una buena vida que están implicados en la intención por la cual come sano; pues, le permite estar en las mejores condiciones para competir.

A partir de ahora se puede apreciar cómo es que el desarrollo de una teoría de la acción, en la que se hayan analizado los conceptos de ‘intención’, ‘motivo’, ‘descripción bajo la cual’, etc., es, primero, *distinta* de la tarea ética de determinar si la justicia es una virtud, y, segundo, *conceptualmente previa* a esta última de acuerdo con la forma en que dicha anterioridad fue introducida. La identificación de la distinción y prioridad conceptual de ambas tareas es una cuestión central para Anscombe. Pues el punto de la filósofa es el siguiente: Por un lado, la tarea analítico-conceptual se puede, en principio, llevar a cabo con éxito independientemente de llevar a cabo la tarea ética. Anscombe ha podido aclarar que un problema es el de la relación de la agencia humana con el bien –como un asunto de análisis conceptual– y otro el que consiste en explicar cómo es que la justicia es una virtud.

Pero, por otro lado, la tarea de la ética no puede llevarse a cabo rectamente si la tarea analítico-conceptual no ha sido llevada a cabo con algún grado de éxito. La tarea de llevar a cabo el análisis de los conceptos antes mencionados se puede llevar a cabo sin realizar la tarea de determinar si la justicia es una virtud, pero la segunda no se puede llevar a cabo sin llevar a cabo la primera y en esa medida

la primera es previa conceptualmente respecto de la segunda. Entiendo, en efecto, por anterioridad o prioridad conceptual o lógica el tipo de relación de antero-posterioridad entre dos ítems que ya Aristóteles tematiza en *Metafísica* (1028a 34-6), según la cual entre dos ítems  $a$  y  $b$ ,  $a$  es anterior lógicamente a  $b$ , si y solamente si  $a$  puede ser definido sin recurrir a  $b$ , pero no viceversa, esto es, si la definición de  $b$  incluye a  $a$ . En este caso, sin embargo, no se trata de la anterioridad conceptual de una definición, sino de una tarea respecto de otra.

En rigor, pudimos ver, en parte, por qué esto era así en la segunda sección de este artículo ahí donde fue establecida la necesidad de llevar a cabo un análisis del concepto de ‘acción’ para poder zanjar la cuestión de cómo la justicia podría ser una virtud. Pero no ha sido posible ver, sino hasta que hemos desplegado el contenido de la tercera sección, cómo es que un análisis de dicho concepto sería capaz de hacer eso. Y el modo en que es capaz es el siguiente: La realización de la tarea de la ética implicaría investigar el modo en que la consideración de los demás es algo que puede llegar a constituir un bien, por las razones que sea, perseguible y realizable por medio de las acciones de uno. En otras palabras, implicaría explicar el modo *específico* en que la justicia puede y debe ser un elemento involucrado en el conocimiento y deliberación prácticas de los individuos. Eso equivaldría a mostrar que la justicia es una virtud. Ahora bien, dicha tarea no se puede realizar si no se comprende el modo en que *en general* la noción de bien juega un rol en la agencia humana y el modo en que esta última tiene una relación *realizativa* con la primera. En otras palabras, lo primero no podría comprenderse si no se comprende, en primer lugar, cómo es que una acción podría ser virtuosa. Como dice Anscombe, lo primero no puede comprenderse hasta que no se comprenda qué tipo de *característica* es una virtud y cómo se relaciona con las acciones en las que esta se instancia (MMP, p. 5). Solo cuando aquello estuviese aclarado, estaríamos en condiciones de comprender cómo es que la justicia podría ser un bien a considerar dentro de la deliberación práctica de un individuo y cómo es que podría ser realizada a partir de su acción. Solamente de ahí en adelante puede comenzar a operar la filosofía moral sobre las bases correctas. El asentamiento de esas bases, como vimos en la tercera sección, es aquello que Anscombe fue suficientemente exitosa en llevar a cabo por medio de su propia teoría de la acción intencional.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Agradezco a los revisores anónimos de la Revista. También a los profesores Juan Ormeño y Esteban Sepúlveda por las correcciones realizadas a este artículo.



## BIBLIOGRAFÍA

---

- Anscombe, G. E. M. (1957) *Intention*. Harvard: Harvard University Press.
- Anscombe, G. E. M. (1958) “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33, 124, pp. 1-19.
- Anscombe, G. E. M. (1981) “Thought and Action in Aristotle: What is ‘Practical Truth’?”, *The collected papers of GEM Anscombe. T. I: From Parmenides to Wittgenstein*, pp. 66–77. Oxford: Basil Blackwell.
- Aristóteles. (1994). *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe, trad. María Araujo y Julián Marías. Buenos Aires: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles (2014) *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Doyle, J. (2019). *No Morality, No Self. Anscombe’s Radical Skepticism*. Harvard: Harvard University Press.
- Frey, J. (2020) “Revisiting Modern Moral Philosophy”, *Royal Institute of Philosophy Supplements* 87. pp. 61-83.
- Frey, J. (2019) “Anscombe on Practical Knowledge and the Good”, *Ergo*, 6, 39, pp. 1121-1151.
- Platón. (2010) *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1988) *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Ridge, M. (2017) “Reasons for Action: Agent-Neutral vs. Agent-Relative”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/reasons-agent/>>.
- Thompson, M. (2004). “What is to Wrong Someone? A Puzzle about Justice”. *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*. R. Jay Wallace, Philip Pettit, Samuel Scheffler & Michael Smith (eds.), pp. 333-384: Clarendon Press.
- Vigo, A. (2010). “La concepción aristotélica del silogismo práctico: En defensa de una interpretación restrictiva”, *Diánoia*, 55, 65, pp. 3-39.
- Vigo, A. (2008). “Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”. *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*. Leyva, G. (ed.), pp. 53-86. Madrid: Síntesis.
- Vigo, A. (2011). *Estudios aristotélicos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Williams, B. (2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Londres/Nueva York: Routledge.