

## EL FUTURO Y LA RACIONALIDAD DE LAS PROMESAS: ELIZABETH ANSCOMBE Y PHILIPPA FOOT

Juan Andrés Mercado  
*Università della Santa Croce*

### 1. Introducción

En *Intention*, Elizabeth Anscombe revisa las bases del lenguaje que usamos para referirnos a nuestras actividades y, sobre todo, al *porqué* las hacemos. A partir de ese análisis, la Filósofa británica desarrolla sólidas explicaciones para poner en evidencia el peso de la razón en los proyectos humanos. La teoría de los juegos del lenguaje de Wittgenstein es aprovechada por Anscombe para mostrar que las normas más elementales de la convivencia están permeadas de racionalidad. Philippa Foot continúa las investigaciones de Anscombe en su reflexión sobre la necesidad de anclar el lenguaje a la observación del modo de ser de las especies. El ser humano presenta una fuerte discontinuidad con los demás vivientes en su “manejo” del futuro, y una pieza fundamental de esa gestión es la capacidad de vincular su voluntad a través de las promesas.

\* \* \*

La célebre fórmula de origen humeano sobre la imposibilidad de pasar de la descripción de las cosas al deber moral<sup>1</sup> se ha demostrado un lastre para la reflexión sobre el obrar humano.

Ante los límites injustificadamente impuestos por tal prejuicio empirista, ha habido distintas reacciones en las últimas décadas, y sus desarrollos forman parte hoy de la renovación del debate ético en distintos ámbitos de la filosofía.

---

<sup>1</sup> D. HUME, *Tratado sobre la naturaleza humana*, L.A. Selby-Bigge (ed.), Clarendon Press, Oxford 1973, 3.1.1, 28/28, pp. 469-470.

Una de las reacciones más conocidas contra la “infalibilidad” del aserto humeano es la de Elizabeth Anscombe, iniciada al final de la década de los cincuenta del siglo pasado<sup>2</sup>. Como ha mostrado recientemente David Solomon, a pesar de las fructíferas provocaciones de Anscombe, las propuestas de la filósofa británica distan mucho de haber llegado a conclusiones satisfactorias en distintos campos. En estas líneas pretendo esbozar una de las vías que Anscombe reabrió con escritos sucesivos a “Modern Moral Philosophy”, y destacar el partido que le ha sacado Philippa Foot en sus últimos escritos. Obviamente, considero que se trata de cuestiones fundamentales que, reinsertadas en la discusión filosófica, pueden dar mucho de sí. La revalidación de la racionalidad de las expresiones sobre las disposiciones personales hacia el futuro constituye el núcleo de estos breves apuntes. Dicho más concisamente, se trata de entebder el valor cognoscitivo y moral de la gestión del propio futuro.

## 2. ¿Hechos o relaciones?

Las críticas de Anscombe a Hume son difíciles de abordar por distintos motivos, uno de los cuales es la concesión frecuente de derechos a las devastantes críticas del filósofo escocés, ante las cuales uno suele encontrarse con sometimientos o rechazos completos. Es sabido que la filósofa oxoniense distaba mucho de ser “salomónica” por un espíritu conciliador o de corrección política, y que consideraba numerosas argumentaciones de Hume como sofisticadas<sup>3</sup>. Sin embargo, reconocía que en no pocas de sus críticas, el escocés ponía el dedo en la llaga de cuestiones irrenunciables, y que era necesario responder al problema si se quería continuar el propio discurso.

Anscombe afronta directamente la cuestión de los “hechos brutos”, es decir, de las cuestiones de hecho que podemos describir, a partir de las cuales, según la tradición humeana, es imposible derivar consecuencias racionales de tipo ético<sup>4</sup>.

Una conclusión que se puede obtener de la cerrada discusión de la filósofa de Oxford es que no es posible aislar la descripción de los hechos, de distintas relaciones: en las actuaciones humanas, los “hechos” carecen de sentido si se aíslan. En el caso citado por Anscombe, que una persona lleve a casa de otra

2 E. ANSCOMBE, “Modern Moral Philosophy”, en *Collected Philosophical Papers* (de ahora en adelante, abreviado en *CP*), Basil Blackwell, Oxford 1981, v. 3, pp. 26-42, donde se recoge el breve escrito “On Brute Facts”.

3 E. ANSCOMBE, “Modern Moral Philosophy”, p. 28.

4 E. ANSCOMBE, “On Brute Facts”, *CP*, v. 3, pp. 22-25.

un saco de patatas no se explica si no se ha estipulado un intercambio, el cual a su vez depende de la institución de un sistema monetario, etc.

Anscombe no emprende una crítica basada sobre la imposibilidad de definir “el hecho”, lo cual en buena lógica —abstracta— se podría hacer: ¿en qué consiste “el hecho”? La descripción de lo observado o conocido se podría fraccionar infinitamente<sup>5</sup>. Da en cambio por sentado que la entrega de unos productos a domicilio es una acción coherente con el compromiso de pagar algo a cambio. Es decir, aunque el contrato no sea “visible”<sup>6</sup>, la acción solo se entiende en términos de esa relación, y carece de sentido hablar de “hechos brutos” en sentido absoluto.

### 3. La racionalidad de las reglas

En escritos sucesivos, Anscombe aprovecha observaciones del Wittgenstein de la madurez para profundizar en la respuesta sobre el sentido de las relaciones y los fenómenos.

En resumidas cuentas, puede afirmarse que en las actividades humanas nos encontramos más ante relaciones complejas que ante hechos: entrar en un juego lingüístico supone conocer la propia posición dentro de una trama de intercambios y, sobre todo, conocer unas reglas que determinan esos contactos<sup>7</sup>. De dónde surge cada cuerpo normativo es otro asunto, sobre el cual volveremos más adelante.

Para Anscombe, estas reglas dan un *logos* a las acciones<sup>8</sup>, las consituyen en algo ordenado, con sentido. Ahora bien, ese “otorgamiento de sentido” no es un añadido, sino que es la forma misma de las acciones, su ordenamiento<sup>9</sup>. Bastaría afirmar que, sin las reglas, esas acciones no se habrían dado, y sería imposible determinar su mayor o menor ajuste o validez si faltaran aquéllas<sup>10</sup>.

5 Anscombe afronta esta posibilidad en *Intention*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.) 2000, §§42-43. Ante un rigorismo abstracto de este tipo, la filósofa sostiene que normalmente somos capaces de distinguir los elementos significativos de las acciones complejas, y basar nuestro juicio sobre ellos en la relevancia que tienen.

6 Un límite importante del empirismo es la incapacidad de entender lo que no es visible o plásticamente imaginable, pictórico. Cfr. M. PÉREZ DE LABORDA, *Introduzione alla filosofia analitica*, Edusc, Roma 2007, pp. 237-244.

7 E. ANSCOMBE, “On Promising and its Justice and Whether it Need be Respected in *Foro Interno*”, in *CP*, v. 3, p. 16, “Rules, Rights and Promises”, *CP*, v. 3, p. 100.

8 Rules, Rights and Promises, p. 101.

9 Esta formulación no es de Anscombe.

10 Hume pretende reducir al absurdo la racionalidad de la determinación de la justicia de las acciones alegando que, para poder hacerlo, deberíamos conocer de antemano todas las reglas

La capacidad de reconocer las normas y el momento de aplicarlas determina que sepamos cuándo usamos un cierto tipo de lenguaje para comprometernos, o si solo lo estamos empleando para fingir, como puede ser el caso de la representación teatral de una ceremonia de matrimonio. El agente sabe qué está expresando y con qué finalidad, y puede declararlo ante un tribunal, si es necesario.

Quien escucha el discurso o es interlocutor, debe entender, obviamente, tanto los significados de las expresiones como el uso que se les está dando en un caso y otro. En distintas obras, sobre todo en *Intention*, Anscombe demuestra que la descripción de los “hechos humanos” es indisociable de un marco de sentido de este tipo.

#### 4. Las promesas y el futuro. Auto-determinarse

Dentro de las prácticas lingüísticas destacan las que se refieren a las intenciones de futuro, a las expresiones que implican un compromiso, o por lo menos una predicción sobre los “estados de cosas” que conciernen a quien las emite.

El hábito taxonómico compartido por amplios sectores de la filosofía analítica, carece de elementos para encuadrar las afirmaciones que se refieren a algo que no existe “empíricamente”, y cuyo sentido es accesible solo al sujeto. La tara del “pictoricismo” empirista impide entender las proyecciones en las que el ser humano vive por adelantado y la continuidad de sus acciones. El carácter futurizo del hombre, para usar una expresión de Julián Marías<sup>11</sup>, requiere una comprensión del lenguaje que se refiere a ese no-ser-todavía que condiciona efectivamente nuestras acciones, y sin el cual no se entiende el actuar voluntario e intencional.

Anscombe no atiende a las raíces antropológicas de esta realidad. Al parecer las da por supuestas y emprende una breve exploración de los distintos tipos de asunción de compromisos, responsabilidades u obligaciones. Para eso, como ya he indicado, se refiere a las fórmulas de celebración de matrimonio, así como al establecimiento de contratos. Sin entrar en demasiados detalles, la filósofa enfoca el discurso sobre una fina distinción aristotélica:

---

posibles, para poder así afrontar los casos singulares. El sentimiento, insiste, reacciona automáticamente —sin la razón— y establece los principios morales como reacción natural.

11 Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana, Revista de Occidente, Madrid, 1970; Breve tratado de la ilusión, Alianza, Madrid 1984, passim.

«se llama *necesario* aquello sin lo cual [...] no es posible que exista o se genere el bien, ni desechar el mal o librarse de él (por ejemplo, beber la medicina es necesario para no estar enfermo, y navegar hacia Egina, para recibir el dinero)»<sup>12</sup>.

Es decir, hay elementos en nuestro lenguaje para significar el establecimiento de un tipo de *necesidades* que no corresponden a los mecanismos de la naturaleza, aunque dependan en buena medida de ellos. Nadie está obligado a beber un medicamento, pero deberá beberlo *si quiere* sanar. Análogamente, quien quiere obtener u otorgar un bien tiene que imponerse una necesidad —un deber— y respetar esa imposición. Para Anscombe es un presupuesto que tanto los contratos como las promesas son en vistas a la consecución de un bien.

No es difícil entender que aquí se aplican todas las observaciones sobre la inteligibilidad de los juegos del lenguaje. Vale la pena observar que este último elemento, el que se refiere a la imposición de necesidades, es una novedad con respecto a la perspectiva wittgenstaineana: el origen de las reglas no está en el juego mismo, sino en una raíz cualitativamente distinta.

Anscombe ha ido más allá de lo que el análisis lingüístico permite, es decir, la introducción de la noción de bien. La “trasgresión” es necesaria si se pretende superar una idea de neutralidad del juego: lo único importante sería constatar la comprensión de las reglas, sin conceder valor a lo que se busca en las diferentes prácticas lingüísticas, como puede ser la organización social, la vida familiar, la liturgia religiosa, etc. La estrategia de Wittgenstein es un buen instrumento, pero no es suficiente.

Proponer la cuestión del bien, más que resolver los problemas, abre el panorama del discurso de la acción humana. Anscombe desbroza el inicio de un camino que se muestra amplio y variado, sin la posibilidad de explorar todas las posibilidades recién abiertas. La observación de Solomon citada al principio de este trabajo puede entenderse también desde aquí: la reapertura de las sendas del bien y la acción son demasiado amplias para cubrirlas en una sola generación y desde un solo método de pensamiento.

---

12 ARISTÓTELES, *Metafísica* 5.5 1015 a 20-26. Cfr. P. FOOT, *Moral Dilemmas*, Oxford Univ. Press, Oxford 2002, pp. 198-199. A partir de ahora abrevio este título con las iniciales “MD”. El primer tipo necesidad individuado por Aristóteles es el que está ligado a la supervivencia de los seres: la respiración y el alimento son algo necesario para los vivientes. Sin citar a Aristóteles, Anscombe hace referencia a la posible conversión de “ser” a “necesitar”, como alternativa a la cerrazón del planteamiento del “ser-deber ser”: “Modern Moral Philosophy”, p. 31.

Baste por el momento con subrayar una conclusión: 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<sup>13</sup>. De esta manera, se incorpora al discurso racional la gestión compartida del futuro, sin problematizar innecesariamente el hecho de que vivimos en sociedad<sup>14</sup>.

Llegados a este punto, vale la pena subrayar algunas de las conexiones de los instrumentos intelectuales hasta ahora citados con la constatación de su importancia en el comercio humano.

## 5. Sociedad y forma de vida

Anscombe apunta que el valor moral de algunas acciones depende de un condicional, es decir, de “si se quiere algo”: si se desea obtener el fruto de una planta, hay que cultivar el vegetal, regarlo, etc., respetando ciertos “deberes” que no dependen de nosotros<sup>15</sup>: el carácter “mostrenco” de los hechos empieza a resultar menos determinante, y los condicionamientos naturales adquieren un sentido<sup>16</sup>. La ligazón de la voluntad, que puede establecer necesidades no previamente determinadas, entra en “diálogo” con las determinaciones naturales.

Un paso más en la propuesta de Anscombe consiste en afirmar que las apariencias dan muestras claras de que la conformación de los seres “tiene algo que ver” con su modo de ser, y que no es fruto de nuestra imaginación asociar esto a una cierta idea de perfección o estado normal, de los distintos tipos de seres. Anscombe cita el número de piezas dentales del humano adulto como un hecho que indica algo sobre la forma de ser de una especie<sup>17</sup>. Esas manifestaciones regulares determinan nuestros juicios sobre los individuos de

13 Es importante la concesión que Anscombe hace a Hume sobre la “artificialidad” de estos fenómenos, pero no interesa para los fines de este trabajo. Cfr. D. HUME, *Tratado sobre la naturaleza humana*, cit., 3.1.2, 10-11/11, pp. 475-476 y 3.2.5, 1-2/15, p. 516. Como contrapunto del mismo Hume, véanse 3.2.1, 19/19, p. 484 e 3.3.6, 4/6, pp. 619-620. De Anscombe: “On Promising and its Justice...” cit., sobre todo p. 13, y “Rules, Rights and Promises”, cit., especialmente las pp. 100 y 103.

14 Sobre la naturalidad de la vida social en los seres humanos, cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, Edusc, Roma 2007, pp. 110-114.

15 Cfr. nota 12.

16 Cfr. P. FOOT, *MD*, pp. 199-201.

17 E. ANSCOMBE, “Modern Moral Philosophy”, cit., p. 38. Cfr. P. FOOT, *Natural Goodness*, Oxford Univ. Press, Oxford 2001, p. 35 y *MD* pp. 165-166 sobre afirmaciones similares de Peter Geach. De ahora en adelante abrevio *Natural Goodness* como “NG”.

esa especie (completos, defectuosos...), y, sobre todo, en su conducta y la consecución de ciertos fines.

En resumen, lo que pretendemos y lo que la naturaleza determina crea un entramado indisociable que condiciona nuestro actuar, y del cual podemos tener un conocimiento cada vez más coherente.

Philippa Foot hace de la propuesta de Anscombe, apoyada en los estudios de Michael Thompson, un caballo de batalla en sus últimas obras: los hechos muestran que los seres se desarrollan en formas de vida que suponen perfecciones y, en el caso de los seres humanos, exigen estructuras —normas— que faciliten su consecución<sup>18</sup>. Foot considera que, si se aceptan estos hechos, es imposible evitar una noción de orden y de finalidad natural, los cuales ya no se nos imponen como dogmas de una tradición —obsesión humeana—, sino como elementos mínimos de una reflexión para salvar las apariencias<sup>19</sup>. En este caso, las apariencias no son objeto de mera contemplación, sino los ejes de la vida social.

Como resumen de este nuevo escalón antropológico sirven las líneas conclusivas de la obra más conocida de Foot: «que la bondad en el ejercicio de tales o cuales actividades debe estar relacionado con el tipo de vida y el bien de nuestra propia especie»<sup>20</sup>.

Foot, quizá debido a su larga experiencia humeana, afirma con mayor desenvoltura que Anscombe que el mismo principio que nos lleva a juzgar como defecto una carencia física en los distintos tipos de seres, nos ayuda a entender la bondad y la maldad de las acciones humanas: algunas son acordes al bien humano y otras no. Los vicios son males con respecto a la naturaleza e implican defectos en el conocimiento<sup>21</sup>.

Foot no emprende una explicación de la naturaleza de las virtudes<sup>22</sup>, y enfoca su reflexión a la evaluación de las actividades humanas virtuosas o

18 Es la tesis fundamental de *NG*, resumida de nuevo en “Rationality and Goodness”, *Philosophy*, Suppl. 54 (2004), pp. 1-13.

19 Sobre el aristotelismo como método para “salvar las apariencias”, contra la inveterada tradición de verlo como una imposición de esquemas mentales, cfr. L. POLO, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona 1995, pp. 189-193; *Nominalismo, idealismo, realismo*, Eunsa, Pamplona 1997, pp. 32-34.

20 P. FOOT, *NG*, p. 40. También habla de la necesidad de las actuaciones “en común” y el aprendizaje para cazar, etc. Una exposición similar se encuentra en *MD*, pp. 163-166; 198-199.

21 Cfr. P. FOOT, *NG* pp. 13-14, 27, 63.

22 En “Rationality and Goodnes”, pp. 1-2 afirma explícitamente que su teoría no es lo que ahora se llama una “ética de la virtud”, y que su punto de partida son las actividades.

viciosas en función de lo que puede ser el bien humano, y el modo como cada individuo se lo apropia.

Dentro de este marco incorpora las tesis de Anscombe sobre las promesas, enfatizando la capacidad humana de crear sistemas de prácticas de una enorme diversidad: el lenguaje, el canto, el baile, como fenómenos auténticamente humanos, todos ellos racionales y reconducibles a la búsqueda de un bien según un modo de ser<sup>23</sup>. En otros términos, podría decirse que el hombre crea naturalmente estructuras culturales<sup>24</sup>.

Dentro de estas creaciones, algunas poseen un carácter fundante:

«los hombres y las mujeres tienen que ser industriosos y tenaces en lo que se proponen, pero no solamente en la consecución de fines humanos relacionados con el amor y la amistad. Requieren de habilidades para forjar vínculos familiares, amistades y relaciones peculiares de vecindad. También necesitan códigos de conducta. ¿Y cómo podrán obtenerlas si no es con virtudes tales como la lealtad, la justicia, la amabilidad (*kindness*), y en algunos casos la obediencia?»<sup>25</sup>.

En este sentido se demuestran útiles las reflexiones de Anscombe sobre la necesidad de ser fieles a las promesas<sup>26</sup>: grandes bienes dependen de la capacidad de vincular la voluntad de otro, haciéndose prometer algo. Toda la estructura social, y los bienes derivados de ella están asentados en esta posibilidad<sup>27</sup>.

La capacidad de reconocer los bienes implicados en las propias acciones se convierte en *necesidad*, en el sentido que se ha explicado anteriormente: nuestra estructura natural exige ciertas cualidades para poder ejercitar determinadas acciones.

Anscombe y Foot reconocen en el *ergon* aristotélico su modelo para interpretar la perfección o actividad más propia de un tipo de seres<sup>28</sup>, base también de la noción contemporánea de florecimiento (*flourishing*), un desarrollo “normal” entendido como plenificación.

23 Cfr. P. FOOT, *NG* pp. 43-44, y el paralelo en *MD*, pp. 165-166.

24 Ni Anscombe ni Foot afrontan la provocación de Rousseau sobre el origen de las ciencias y las artes y, en definitiva, de la vida social.

25 P. FOOT, *NG*, pp. 44-45.

26 Cfr. P. FOOT, *NG*, p. 15.

27 Cfr. P. FOOT, *MD*, pp. 168-169 y *NG*, 45-46.

28 Cfr. J. M. TORRALBA, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Eunsa, Pamplona 2005, pp. 178-181.

El ser humano asume los niveles de desarrollo de los demás vivientes, y además tiene una esfera propia: para él, la actuación racional es tan natural como para el animal la determinación instintiva<sup>29</sup>. Si esto se conecta con la percepción de la racionalidad de las prácticas lingüísticas, se puede entrever el papel que las promesas tienen en ese proceso de perfeccionamiento, que depende ahora en buena medida de la asimilación, por parte del sujeto, de las normas que promueven su propia perfección: el elemento subjetivo es importante, pero no neutral. He aquí un esbozo de la respuesta de las dos filósofas a la cuestión del bien, que cualifica las funciones del lenguaje y la actividad humana.

## 6. Encontrar razones para las propias elecciones

Foot advierte la importancia del reconocimiento de las razones para actuar justa o caritativamente<sup>30</sup>, así como de darse cuenta de que hay acciones que destruyen al mismo sujeto que las ejercita<sup>31</sup>.

Está convencida, además, de que sin estos elementos no se puede dar una respuesta de fondo a la devastante crítica de Calicles sobre el valor de la ley, considerada como un instrumento de los débiles para someter a los fuertes<sup>32</sup>. La autora no se resigna a que el héroe y el mártir sean simplemente los casos más tristes de la esterilización de la fuerza humana, y emprende la tarea de racionalizar testimonios que le han causado profundas y duraderas impresiones, todas ligadas a la aceptación de la muerte por defender las propias convicciones<sup>33</sup>: ¿cómo es posible que un joven campesino de los Sudetes prefiera la muerte segura a ser enrolado en las SS?

La posición del muchacho es realmente poco “razonable”: ¿de dónde se deduce un *deber* en tales situaciones tan contrarias al deseo y al propio interés?<sup>34</sup>

29 “Rationality and Goodness”, p. 12.

30 Cfr. P. FOOT, *MD*, p. 170; *Natural Goodness*, 65.

31 P. FOOT, *MD*, p. 171.

32 PLATÓN, *Gorgias* 482d-483a. Foot cita a Calicles, Trasímaco (*República*) y Nietzsche: “Rationality and Goodness”, p. 1.

33 Se trata de los testimonios de la correspondencia recogida en el volumen *Dying we live: the final messages and records of some Germans who defied Hitler*, H. Gollwitzer, K. Kuhn y R. Schneider (eds), Harvill Press, Londres 1956. Cfr. *NG*, pp. 93-97 y todo “Rationality and Goodness”.

34 Elementos fundamentales de distintas corrientes éticas, por lo menos desde la sofística hasta nuestros días, como se afirma atinadamente al principio de “Rationality and Goodness”.

Foot no considera satisfactoria la apelación a los principios, al peso de los valores asumidos<sup>35</sup>, como última justificación del heroísmo<sup>36</sup>. No es que los principios no cuenten, sino que debe ser posible justificarlos racionalmente. Esto es importante para adelantarse a la posible objeción de la equipolencia de principios opuestos: si no hay convicciones racionalmente mejores, la decisión extrema es tan plausible como cualquiera otra. La integridad, que siempre ha resultado edificante, debería su fuerza, en todo caso, a tradiciones culturales más o menos estables.

Foot ha preparado el camino para poder afirmar que, en estas circunstancias, hay que reconocer la capacidad de referir la propia decisión a las relaciones de justicia. Por ejemplo, a considerar que uno no debe aceptar una propuesta que, en el futuro, lo podría llevar a asesinar inocentes. Esto, independientemente de las previsibles dificultades y de la consideración de la propia flaqueza de ánimo.

Haber aceptado las distintas relaciones de justicia, como la expresión de las promesas, es un autodeterminarse reglado por la razón.

El ejemplo dramático del joven de los Sudetes encuentra aplicación en la vida de todos los días:

«Importa que en una comunidad humana la gente pueda fiarse de sus congéneres, e importa todavía más que a un nivel más elemental, los seres humanos se tengan un respeto mutuo. Importa, no solamente lo que la gente hace, sino lo que se es»<sup>37</sup>.

La conclusión del texto —"lo que se es"— raya en lo inefable, pero esta percepción de los límites argumentativos está precedida de una noción de bien y de la verificación de su comprensibilidad. Modelar la propia personalidad —lo que, al final, uno es, y de lo cual dependen sus acciones— supone bases biológicas, educación y esfuerzo personal. Esta tarea debe llevarse a cabo con la guía de la razón, en continuidad con las indicaciones de la naturaleza.

35 Aquí podríamos copiar el esquema de la racionalidad de los juegos del lenguaje, y dar como válida la aceptación de "verbal packages" como contratos de largo alcance: "Rationality and Goodness", pp. 8-9.

36 Quizá la instancia de los valores podría ser criticada, siguiendo a Anscombe, como la noción de obligación moral de tipo legalista: si no se entiende la ley, se puede de todas maneras obedecer al Legislador, si uno cree en él. Ahora bien, si no cree, su uso de las leyes esconde una premisa falsa y apuesta a la fuerza de una tradición, no de la comprensión del bien y del mal.

37 *NG*, p. 48. Cfr. E. ANSCOMBE, *Intention* §41.

Aunque al planteamiento sobre la racionalidad del actuar humano de Foot le faltan elementos antropológicos importantes, hay que destacar la importancia del redescubrimiento que hace, de la mano de Anscombe, de las vías de la racionalidad ética. Partir de las tendencias a la comprensión de la teleología, y plantear su inserción en el actuar racional, a través del lenguaje, ofrece elementos básicos que pueden mejorar las propuestas éticas o poner en evidencia algunos de sus límites.