

O CETICISMO E O ARISTOTELISMO DE ELIZABETH ANSCOMBE*

Martin Magnus Petiz**

DOYLE, James. **No morality, no self**: Anscombe's radical skepticism. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

Ao discutir dois artigos de Gertrude Elizabeth Margareth Anscombe (1919-2001) – *Modern moral philosophy (MMP)*, de 1958 (Anscombe, 1958,1981a)¹, e *First person (FP)*, de 1975 (Anscombe, 1975) –, James Doyle (professor de história da filosofia na Harvard University) busca contribuir com seu livro *No morality, no self*: Anscombe's radical skepticism (Doyle, 2018) a debates éticos contemporâneos colocando na sua melhor luz a crítica radical de Anscombe a uma certa maneira *moderna* de nos autocompreendermos a partir de elementos da filosofia grega.

O livro é composto por dois ensaios, cada um destinado à análise de um dos artigos de Anscombe. O livro carece de unidade temática clara, e Doyle (2018, p. ix) se limita a afirmar que os dois trabalhos são o lócus das duas teses “mais espantosas” (“*most amazing*”) de Anscombe. *MMP* tem como tese central a ideia de que o termo “moral” busca se referir a uma espécie *sui generis* de obrigações, razões, avaliações, traços do caráter, etc., e defende que tal distinção em face de outras razões seria um *nonsense*. Em *FP*, por outro lado, Anscombe se dedica a mostrar que a palavra “eu” e seus correlatos – “mim”, “comigo” etc. – não se referem a nenhum objeto no mundo com sentido. Em especial, não é seu papel designar a pessoa que enuncia a palavra, nem uma entidade especial que possamos chamar de *self*. Doyle também considera haver unidade entre os temas, uma vez que reconstruí-los permite defender Anscombe como uma filósofa cética, mas séria: ela não era o tipo de filósofo/a que quer argumentar o que há de incomum apenas para ganhar notoriedade. Mas, como ele mesmo admite, isso faz mais sentido no caso de *MMP*. *FP* é mais bem compreendido por seus leitores, e as objeções que recebeu não geraram tão grande controvérsia quanto *MMP*. Doyle

* Resenha recebida em 02/09/2025 e aprovado para publicação em 10/11/2025.

** Doutorando e Mestre em Filosofia e Teoria Geral do Direito na Universidade de São Paulo (DFD-USP). Bacharel em Direito pela UFRGS. E-mail: martinm.petiz@gmail.com.

¹Nesta resenha, farei referência ao artigo republicado em coletânea da sua obra (Anscombe, 1981a).

só esclarece melhor o que vê de comum entre os dois artigos no “Epílogo”, que ele chama de “A base anticartesiana do ceticismo anscombiano”, em que ele deixa escapar que a crítica mais potente de Anscombe ao pensamento cartesiano não está em *FP*, mas no seu livro *Intention* (Anscombe, 1963), que ele não analisa a fundo.

Por conta desses fatores, vou me atentar mais detidamente à primeira seção do livro – *Sem moralidade* (*No morality*) (Doyle, 2018). Depois, abordarei a segunda seção tentando encontrar a unidade entre as duas partes com apoio em outros textos.

A tese central de Doyle sobre *MMP* é a de que, ao contrário da leitura de muitos intérpretes do texto, Anscombe era contra a possibilidade do *sentido* do termo “moral” sob qualquer circunstância. Os capítulos 2 a 5 do livro servem a argumentar esse propósito. Em resumo, o termo busca designar a ideia de que há razões morais no mundo, ou que ao menos poderíamos argumentar sobre elas. Para um cético da “teoria do erro” como J. L. Mackie (1977, p. 16-17), por exemplo, o termo moral possui *sentido*, embora não tenha *referência* no mundo (Frege, 1960, p. 57-60): não há realmente propriedades *morais* que possam ser verificadas como fatos, mas os enunciados morais fazem sentido porque mobilizam sentimentos de aprovação e reprovação que podemos verificar². Para Doyle (2018), contudo, Anscombe não acreditava nessa possibilidade.

Doyle (2018, p. 6, tradução própria) toca uma corda importante em qualquer leitor de Anscombe quando inicia o tópico 1.2 com o título “minha estupefação na graduação”³. Ele manifesta um sentimento de perda de orientação ao perceber, ainda na sua graduação em filosofia, que Anscombe queria se livrar de conceitos fundamentais para o pensamento moral. Doyle ilumina o sentido de *MMP* ao defender que a sua tese central *sempre foi* a de que o vocábulo “moral” *nunca teve legitimidade*. Ainda assim, para ele, isso não faz de Anscombe uma *cética moral*, mas, antes, a principal renovadora da ética das virtudes na filosofia analítica. Desde que bem compreendido *MMP* mostra como o conceito de eudaimonia é o que sobra quando se retiram os acréscimos pós-cristianismo à ética (Doyle, 2018, p. 35) – uma das teses centrais de *MMP*.

Anscombe anuncia 3 teses em *MMP*: (1) não devemos fazer filosofia moral antes de termos uma filosofia da psicologia, da qual ainda careceríamos⁴. A tese (2) é a de que os conceitos de obrigação e dever moral, e do que é moralmente certo e errado, devem ser

² Para Mackie (1977, p. 40), a afirmação de que há valores objetivos não é desprovida de sentido, mas simplesmente *falsa*.

³ “My undergraduate bewilderment”.

⁴ Ela levou adiante o papel de reconstruí-la em seu *Intention*, de 1958 (Anscombe, 1963).

descartados se isso for “psicologicamente possível”, porque são “sobreviventes ou derivativos” de uma concepção anterior de ética que não sobrevive mais. E a tese (3) é a de que as diferenças entre filósofos ingleses pós-Sidgwick até hoje são quase irrelevantes (Anscombe, 1981a, p. 26). As noções presentes na tese (2) não existiam na obra de Aristóteles (Anscombe, 1981a, p. 26-27). Com o estagirita, os termos “dever” e “precisar” (“*should, ought, needs*”) se relacionavam com a ideia de boa e má ação; e as virtudes da justiça, da equidade e da prudência lhes dariam inteligibilidade. Com os modernos surgiu um sentido especial de avaliação: “um sentido no qual eles [termos avaliativos e prescritivos] implicam algum veredicto absoluto (como o de culpado/não culpado em um homem) [...]” (Anscombe, 1981a, p. 29). A moral moderna, diz Anscombe, só conseguiria falar nesse campo presumindo que estamos *obrigados por lei*. A causa dessa mudança no pensamento prático, segundo Anscombe, seria o surgimento e a queda do Cristianismo e sua ética vinda da Torá. Hume (2009, p. 497) teria razão ao mostrar que a ideia de um dever moral extraído da razão não faz sentido, conforme o seu adágio “a razão é escrava das paixões”. Raciocínios abstratos que pensam na moral como uma lei dada pela razão não teriam base. Para Doyle (2018, p. 16-17), nisso estaria presente a ideia de que não podemos falar da moral de modo totalmente altruísta, o que aflige a moral de herança kantiana.

Uma concepção *legalística* de ética é a que pressupõe uma lei divina nos seguintes termos, para Anscombe (1981a, p. 30, tradução própria):

Ter uma concepção de *lei* da ética é sustentar que o que é necessário para a conformidade com as virtudes, cujo fracasso é a marca da maldade *enquanto* homem (e não meramente, digamos, enquanto artesão ou lógico), é exigido pela lei divina assim como o que é necessário para tanto.

Qualquer concepção ética baseada em uma lei estará aberta ao questionamento sobre o que torna racional obedecer *àquela* lei. Anscombe sugere que, em função da longa permanência do uso especial da palavra “moral” em nosso vocabulário, mesmo após o *declínio* do Cristianismo, a noção não secular de ética permaneceu presente entre nós, causando um “sentimento especial nesses contextos [tidos como morais].” Doyle (2018) defende, como uma de suas principais teses, que Anscombe comete um escorregão nesse ponto. Seguindo Saul Kripke (1980, p. 156-157), ele afirma que o termo “moral” é um mito tal qual unicórnios; se se descobrisse fósseis de animais parecidos com unicórnios, isso não provaria a sua existência. É da *essência* do conceito que a referência coberta pela sua extensão

seja de natureza mítica. No caso da “moral”, se encontrássemos as verdadeiras normas morais, elas seriam apenas preceitos *da razão prática* (Doyle, 2018, p. 53-55).

Doyle também chama a atenção para se ler a tese de Anscombe pelo que a *ascensão* do cristianismo acrescentou à ética: a Torá impõe um sentido de *urgência* perante a lei divina, incute um sentimento forte perante ela e dá ênfase a proibições absolutas (Doyle, 2018, p. 28, 34). É claro que isso podia ocorrer também na ética grega – como quando um soldado se via vinculado perante sua *polis* em uma batalha ou a um Deus por uma promessa. Mas a afirmação desses deveres no contexto grego dependia sempre de um catálogo pressuposto de virtudes, como a equidade e a justiça (Doyle, 2018, p. 39).

O segundo passo na análise de Doyle sobre *MMP* é identificar o significado preciso de um retorno à ética de Aristóteles do modo como Anscombe prescreve. Essa tarefa é introduzida no Capítulo 1, e plenamente realizada no Capítulo 6. Na visão dos modernos, segundo Doyle, toma-se como ponto de partida que a moralidade se opõe à preocupação de um agente consigo mesmo. No entanto, “[o] conceito [de moral] é estranho” aos gregos, diz Doyle (2018, p. 4), porque “(quase) todos [eram] eudaimonistas, ou seja, eles consideravam que um motivo para a ação era simplesmente uma maneira pela qual a ação servia aos interesses ou contribuía para o bem-estar do agente”. Isso não implicava em *egoísmo*, termo que Doyle (2018, p. 18) tenta cunhar por oposição ao altruísmo que ele ataca, mas que tende apenas a gerar mais confusão. O ponto seria ver *também* naquilo que é bom para o indivíduo boas razões para a ação. O que Doyle gostaria de afirmar é, na verdade, um *anti-instrumentalismo*. O instrumentalismo é a visão de que ações boas para os outros são boas para o agente *apenas quando* são meios para este realizar os seus desejos, que motivam a sua ação. A visão grega, por outro lado, via em ações justas, fraternas etc., uma conexão *conceitual* com o bem para o agente.

Doyle critica autores que afirmam receber a ruptura de Anscombe, como Robert Loudon (1984) e John McDowell (1979), por adotarem uma visão “vitoriana” das virtudes. Para Doyle, esses autores utilizam o pseudo conceito de moral sem perceber ao privilegiar, em suas teorias éticas, virtudes como humildade, amor ao próximo e nobreza, que tendem ao altruísmo que Doyle critica (Korsgaard, 2008). O termo *areté* designava “excelência” no sentido de uma qualidade que torna uma coisa boa em seu gênero (Doyle, 2018, p. 12); “são as qualidades necessárias para ser um bom ser humano e, portanto, o líder de uma vida que

vale a pena ser vivida, como diz Sócrates; esse é o objetivo do conceito de aretē”⁵ (Doyle, 2018, p. 39, tradução própria). Falar de virtude é, então, falar de *bondade*. Uma excelência no sentido grego verdadeiro é simplesmente aquilo que torna algo bom *qua* algo. É claro que isso não nos diz tudo, como mostram os diálogos de Sócrates com Górgias e Trasímaco (Doyle, 2018, p. 13). Para responder à pergunta “*por que eu deveria ter virtudes?*”, deveríamos simplesmente lembrar com os gregos que elas são habilidades e capacidades que uma pessoa *precisa* porque não pode viver bem sem desenvolvê-las (Geach, 1969, p. 122-123)⁶.

Em *MMP*, Anscombe (1981a, p. 29-32) sugere que *precisamos* de virtudes como máquinas precisam de óleo, e que a faculdade da vontade deve ter um vínculo lógico com as nossas necessidades. Na leitura de Doyle (2018, p. 70), as necessidades são apenas razões mais gerais. No Capítulo 6, Doyle (2018, p. 78-79) aborda também outros textos de Anscombe, em que a análise da estrutura das razões em nossas práticas fica mais clara: em um nível inicial, aprendemos pela socialização quais razões temos a partir de regras e convenções pré-estabelecidas. Nada obstante, sempre podemos abstrair cada vez mais sobre o que motiva a nossa ação até chegarmos ao bem que a prática busca realizar. Doyle chama a atenção para como a submissão da normatividade de nossas práticas a razões morais *sui generis* é uma forma de submetê-las a razões “não naturais.” Mesmo na ética cristã, contudo, havia referência às necessidades – pois Deus era obedecido por saber qual era o bem para os agentes. Na ética altruísta, nem mesmo essa base existe para guiar a ação. Por conta da permanência do vocábulo “moral” entre nós, ela “inevitavelmente nos tenta a um tipo de fetichismo de obrigação, pelo qual tomamos o que é convencional como natural”⁷ (Doyle, 2018, p. 82, tradução própria).

Doyle (2018) abre a segunda parte do livro – *Sem self (No self)* – com um trecho de Frege contra a ideia de que o sentido de conceitos é obra da subjetividade de uma mente. Em Frege (1960), o sentido é o uso apropriado de um conceito, que difere de uma *ideia*, que é a imagem que cada pessoa forma em sua própria mente sobre um sentido. Em *FP*, Anscombe (1975, p. 46) queria argumentar que o termo “eu” e seus correlatos não se referem a nada, o que, no fundo, tem a ver com a sua rejeição do solipsismo. Ela tenta argumentar que, quando um sujeito chamado John Smith fala de “John Horatio Auberón Smith”, ele não fala de alguma entidade abstrata chamada *self*. Smith falava intencionalmente de Smith, e nada mais.

⁵“These are the qualities one needs if one is to be good at being a human being and so the leader of a life worth living, as Socrates puts it; that is the point of the concept of aretē”.

⁶ O ponto foi desenvolvido especialmente por Philippa Foot (2001).

⁷ “Inevitably tempts us into a kind of obligation fetishism, where by we take what is conventional for natural”.

Se ela estivesse correta, então nem a referência ao pronome indireto reflexivo serviria; ele não acrescentaria nada à explicação sobre o objeto da fala (Anscombe, 1975, p. 46-47). Por isso, Anscombe (1975, p. 58) concluía que o termo “eu” não se refere a nada.

Nada além de um Ego Cartesiano servirá. Ou melhor, uma extensão de um... Descobrimos que, se “eu” é uma expressão referente, então Descartes estava certo sobre qual era o referente. Sua posição tem, no entanto, a dificuldade intolerável de exigir a identificação do mesmo referente em diferentes pensamentos-sobre-o-“eu”⁸ (Anscombe, 1975, p. 57, tradução própria).

Para Doyle, o ponto de Anscombe era mostrar que, sempre que tivéssemos de avaliar se Smith realmente fala de Smith, recorrer ao termo “eu” não serve para nada, pois incorre em um problema de *circularidade*. O ponto principal de Doyle (2018, p. 96-97) nesse ensaio é mostrar como as principais objeções à tese de *FP* falham.

Por exemplo: Christopher Peacocke tentou resolver o problema afirmando que se pode falar no uso fundamental da regra para o termo “eu” quando o agente realiza “pensamentos-sobre-o-eu plenamente autoconscientes”: “um uso totalmente autoconsciente do ‘eu’ no pensamento é aquele em que o pensador sabe que está se referindo a si mesmo, sem recorrer a nenhuma informação especial sobre o caso”⁹ (Peacocke, 2008, p. 79, tradução própria). Se alguém dissesse que “John é bolsista CAPES de doutorado”, informações adicionais teriam de ser acrescentadas para que Smith soubesse que se referiam a si. Doyle responde que Peacocke pressupõe desde o começo um pronome indireto reflexivo para poder formular o conceito de “pensamento-sobre-o-eu” como teste para o conceito de “eu.” No exemplo citado, Smith sabe e não sabe ao mesmo tempo que falam de si mesmo; sabe que falam de John, e que as condições envolvidas indicam que o John de que falam é *ele*; mas isso não nos diz nada sobre como ele pode saber que ele é John Smith (Doyle, 2018, p. 98-100).

No Capítulo 8, Doyle lida com outra objeção a Anscombe que também falha na sua visão. Lucy O’Brien (1994) tenta argumentar que pode haver uma regra dada pelos usos da palavra “eu” que ajude um agente a testar afirmações sobre si mesmo reflexivamente. Enquanto Anscombe pensava no termo “eu” a partir de uma regra que o agente tentaria formular para si, O’Brien foca no aspecto social do seu uso. No entanto, para Doyle, o critério de O’Brien não serve, porque focar nos usos dos outros apenas indicaria que a palavra “eu”

⁸ “Nothing but a Cartesian Ego will serve. Or rather, a stretch of one...We discover that if ‘I’ is a referring expression, then Descartes was right about what the referent was. His position has, however, the intolerable difficulty of requiring identification of the same referent in different ‘I’-thoughts”.

⁹ “A fully self-conscious use of I in thought is one in which the thinker knows he is referring to himself, without drawing on any special information about the case”.

serve para coincidir com a pessoa que fala. E as outras pessoas são identificadas, na verdade, por seus nomes, e não por pronomes (Doyle, 2018, p. 103-104).

Doyle identifica que, no fundo, Anscombe estava tentando afirmar que não há algo como uma consciência especial formada por uma linguagem privada, assim como Wittgenstein (2009) fez de modo célebre em suas *Investigações*. Assim resume o ponto: Doyle:

A resposta, creio eu, é que as [...] afirmações são feitas contra o pano de fundo de diferentes pressuposições. (i) “Eu” teria que ser seguro contra falhas de referência se for uma expressão referente e alguns julgamentos-sobre-o-“Eu” forem verdadeiros: isto é, se às vezes se refere, sempre se refere. (ii) Se deixarmos de lado a suposição de que algumas sentenças-sobre-o-“Eu” são verdadeiras, então, se “Eu” fosse uma expressão referente, ela nunca poderia se referir – em parte porque, se o fizesse, teria de fazê-lo infalivelmente!¹⁰ (Doyle, 2018, p. 155, tradução própria).

A argumentação de Doyle é em grande parte apoiada no que Anscombe já defendeu. Nada obstante, ele admite, no epílogo da obra, que os temas presentes no livro são parte de um projeto com fortes implicações políticas e práticas. A persistência do vocábulo “moral” entre nós, com a sua atração especial e sem base, ainda tinha efeitos negativos na nossa cultura. Nesse sentido, Doyle (2018, p. 177, tradução própria) afirma que

Ela pensava claramente que o pseudoconceito de moralidade tornou o consequencialismo possível, que o consequencialismo agora permeava a cultura (Anscombe, 1957a) e que o consequencialismo tornou possível uma “justificativa” amplamente aceita de Hiroshima (Anscombe, 1957b) – e inúmeros outros horrores modernos¹¹.

A crítica geral de Anscombe (1981b, p. 59, tradução própria) à psicologia cartesiana se direcionava à ideia de que toda intenção seria produto da vontade, e a categoria do desejo seria central para a teoria da ação: “na prática, isso significa fazer um pequeno discurso para si mesmo, do tipo ‘o que eu penso estar fazendo é ...’”¹². Tendo em vista essa conexão entre a filosofia moral e a filosofia da mente de Anscombe, só então é que Doyle (2018, p. 178, tradução própria) afirma que há uma “conexão substantiva” entre as teses primárias dos dois artigos que ele analisa:

¹⁰ “The answer, I think, is that the [...] claims are made against the background of different presuppositions. (i) ‘I’ would have to be secure against reference failure if it is a referring expression and some ‘I’ judgments are true: that is, if it sometimes refers, it always refers. (ii) If we drop the assumption that some ‘I’ judgments are true, then if ‘I’ were a referring expression, it could never refer — partly for the reason that, if it did, it would have to do so infallibly!”

¹¹ “She clearly thought that the pseudo-concept of morality made consequentialism possible, that consequentialism now permeated the culture (Anscombe, 1957a), and that consequentialism made possible a widely accepted ‘justification’ of Hiroshima (Anscombe, 1981) – and countless other modern horrors”.

¹² “In practice, this means making a little speech to yourself: ‘What I mean to be doing is...’”.

Pois Anscombe achava que a concepção cartesiana da mente havia ampliado os efeitos deletérios de nossa devoção idólatra à moralidade em nossa cultura. Ao promover um relato falso dos estados e processos mentais em geral, segundo ela, essa concepção deu origem a uma imagem falsa da intenção em particular. Isso, por sua vez, possibilitou o elemento central das doutrinas éticas consequencialistas e dos hábitos de pensamento: a erosão de qualquer distinção eticamente significativa entre os resultados de uma ação que são adequadamente pretendidos e aqueles que são meramente previstos¹³.

Doyle poderia ter aprofundado a conexão entre as duas partes do livro. Apesar disso, a sua contribuição à compreensão da obra de Anscombe – mais popular do que realmente compreendida – é muito importante. Ademais, o livro de Doyle contribui para reviver uma ética das virtudes contemporânea e atenta ao nosso contexto secularizado, mostrando, ironicamente, que a dependência real de uma autoridade divina está mais presente na moral moderna do que se costuma pensar.

Para leitores brasileiros, o livro de Doyle oferece uma rica introdução à obra de Anscombe, que é vasta e intrincada. O desafio que a leitura da sua obra impõe não deve nos impedir de lidar com os seus argumentos radicais, os quais se mostram aptos a exigir uma resposta da moral moderna, sob pena de cairmos nas formas de subjetivismo que ela tanto alertou como consequência dessa forma de pensar a ação humana. Ao defender o ponto de vista de Anscombe sobre a ética e a mente, a obra de Doyle não deixa de expor uma visão crítica sobre os escritos analisados, além de indicar uma gama de autores da renovada ética das virtudes que receberam de modos diferentes as suas teses polêmicas.

REFERÊNCIAS

ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. Does Oxford moral philosophy corrupt youth? **Listener**, London, v. 57, p. 266-267, 1957a.

ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. **Intention**. 2nded. Cambridge/London: Harvard University Press, 1963.

ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. Modern moral philosophy. **Philosophy**, London, v. 33, n. 124, p. 1-19, 1958.

¹³ “For Anscombe thought that a Cartesian conception of the mind had amplified the deleterious effects on our culture of our idolatrous devotion to morality. In promoting a false account of mental states and processes in general, she maintained, that conception gave rise to a false picture of intention in particular. This in turn made possible the central element of consequentialist ethical doctrines and habits of thought: the erosion of any ethically significant distinction between the results of an action that are properly intended and those that are merely foreseen”.

ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. Modern moral philosophy. *In*: ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. **The collected philosophical papers of G. E. M. Anscombe**. v. 3: Ethics, religion and politics. Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1981a. p. 26-44.

ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. The first person. *In*: GUTTENPLAN, Samuel (ed.). **Mind and language**: Wolfson College Lectures 1974. Oxford: Clarendon Press, 1975. p. 45-66.

ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. War and murder. *In*: ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. **The collected philosophical papers of G. E. M. Anscombe**. v. 3: Ethics, religion and politics. Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1981b. p. 51-61.

DOYLE, James. **No morality, no self**: Anscombe's radical skepticism. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

FOOT, Philippa. **Natural goodness**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

FREGE, Gottlob. Sense and reference. *In*: GEACH, Peter; BLACK, Max (ed.). **Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege**. Oxford: Basil Blackwell, 1960. p. 56-78.

GEACH, Peter. The moral law and the law of God. *In*: GEACH, Peter. **God and the soul**. London: Routledge and Kegan Paul, 1969. p. 117-130.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

KORSGAARD, Christine M. From duty and for the sake of the noble: Kant and Aristotle on morally good action. *In*: KORSGAARD, Christine. **The constitution of agency**: essays on practical reason and moral psychology. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 174-206.

KRIPKE, Saul. **Naming and necessity**. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

LOUDEN, Robert. On some vices of virtue ethics. **American Philosophical Quarterly**, Chicago, v. 21, n. 3, p. 227-236, 1984.

MACKIE, John L. **Ethics**: inventing right and wrong. London: Penguin Books, 1977.

MCDOWELL, John. Virtue and reason. **Monist**, Oxford, v. 62, n. 3, p. 331-350, 1979.

O'BRIEN, Lucy. Anscombe and the self-reference rule. **Analysis**, Oxford, v. 54, n. 4, p. 277-281, 1994.

PEACOCKE, Christopher. **Truly understood**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical investigations**. Revised 4th ed. Translated by G.E.M. Anscombe, revised by P.M.S. Hacker and Joachim Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.