



Les *other-regarding* virtues en l'ètica contemporània

Ignasi Llobera Trias

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

Les other-regarding virtues en l'ètica contemporània

Tesi presentada per: Ignasi Llobera Trias

Per optar al títol de: Doctor en Filosofia

Programa de Doctorat: Filosofia Contemporània i Estudis Clàssics

Facultat de Filosofia

Universitat de Barcelona

2014

Sota la direcció de: Dra. Margarita Mauri Álvarez

“[...] perhaps the most persuasive argument in favor of studying the virtues is simply that they are the stuff of which much of the moralities of everyday life are made [...]”

TRIANOSKY, G.V., What is Virtue Ethics All About?;
American Philosophical Quarterly, 27(1990)4, p. 342.

“[...] we should not allow ourselves to be pressured – by society, by our religion, or by some philosopher’s conception of our «moral duties» – to become the servant of others; but I do not want to deny that many of us who are privileged err in the other direction, and serve ourselves too much and others too little. The art of living well is to know how to balance competing moral obligations – some of which are to yourself.”

HAMPTON, J., Selflessness and the Loss of Self;
Social Philosophy and Policy, 10(1993)1, p. 164-165.

“We must face the tragic fact that we are not living in a world in which private and social interests always coincide and that only in such a world would other-regarding virtues invariably bring their reward.”

OLSON, R.G., A Naturalistic Theory of Conscience;
Philosophy and Phenomenological Research, 19(1959)3, p. 320

Agraïments

Posar el punt i final a la tesi doctoral és com arribar al cim d'una muntanya molt alta: s'hi arriba amb l'alegria d'haver aconseguit un gran objectiu amb passió, esforç, constància i renúncies. Hom hi arriba diferent de com havia començat, perquè fer camí ens transforma a mesura que avancem. Miro el sender recorregut i recordo uns anys viscuts intensament en molt bona companyia.

El meu primer agraïment és per la Dra. Margarita Mauri, directora d'aquesta tesi, que m'ha sabut guiar en aquest projecte i en les estades de recerca a universitats estrangeres, i que m'ha sabut acompanyar en el procés de maduració de la tesi. Gràcies també per les discussions filosòfiques que m'han fet sempre reflexionar. També vull agrair-te tots els bons moments, que en són una bona pila, i el teu lideratge per tirar endavant el Seminari Iris Murdoch, el Seminari Aristòtil i el Grup d'Investigació Στάγαιρα.

Voldria donar les gràcies d'una manera molt especial als companys de Στάγαιρα: Cris Carrillo, Laura Cortés, Jordi Feixas, Montse Figuerola, Viviane Llorens, Martina Marcet i Esther Miquel. La recerca filosòfica, en ser compartida amb vosaltres, s'ha omplert de sentit.

M'agradaria donar les gràcies als professors i companys de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona. Si sóc com sóc avui en dia, és gràcies a vosaltres que m'heu acompanyat en aquests deu últims anys.

També volia agrair als professors i companys de les universitats estrangeres on he fet estades de recerca: University of St. Andrews (Regne Unit) i University of Notre Dame (Estats Units d'Amèrica). Gràcies en primer lloc als supervisors, Prof. John Haldane i Prof. David Solomon respectivament, per acceptar-me i guiar-me durant un any cadascun. Gràcies també als professors que em van deixar anar d'oient a les seves classes i grups de lectura: Prof. Sarah Broadie, Prof. Jens Timmermann, Prof. Craig Smith, entre d'altres. Gràcies, també, als companys que vaig anar trobant a les diverses universitats.

D'una manera molt especial, voldria agrair al Prof. Alasdair MacIntyre que em concedís entrevistes periòdicament durant el temps que vaig estar investigant a Notre Dame.

Als companys i professors amb qui hem coincidit en diversos congressos i trobades, molts d'ells vinculats a la *International Society for MacIntyrean Enquiry* i al *Contemporary Aristotelian Studies in Ethics and Politics* (London Metropolitan University), molt especialment al Dr. Kelvin Knight, al Dr. Tom Angier, al Dr. Tony Burns i al Dr. Piotr Machura.

Als companys, amics i familiars. A la família, que sempre hi ha estat, especialment als que han arribat durant aquest temps: la petita Bruna i el petit Martí. A la Berta, per la seva paciència, pel temps compartit i pel que vindrà. Als amics, per ser-hi sempre, per preguntar per la tesi però no massa. D'una manera molt especial, a l'escoltisme, que és font de sentit i d'optimisme, per les oportunitats excepcionals que m'ha brindat i per la gent que m'ha permès conèixer, que m'han fet passar-ho molt bé i m'han fet créixer com enlloc.

Al Col·legi Internacional SEK - Catalunya, per confiar en mi donant-me l'oportunitat de fer de professor de secundària i batxillerat per primer cop, després dels quatre anys becat pel Programa de FPU del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

També volia agrair als *PhD Comics*, per recordar-me, amb humor, que n'hi ha molts d'altres que es troben en la mateixa situació.

Gràcies a tots els que m'heu acompanyat durant aquesta ascensió al cim del doctorat, per permetre'm viure aquests anys entre llibres com a casa i per oferir-me el que necessitava per seguir fent camí.

Barcelona, 12 de gener de 2014

Ignasi Llobera Trias

Índex

SUMMARY OF THE THESIS	7
INTRODUCCIÓ.....	19
1. TRES TIPUS D'ÈTICA, TRES TIPUS DE MORAL.....	27
1.1. L'ABAST DE L'ÈTICA, L'ABAST DE LA MORAL	27
1.2. L'ÈTICA AUTO-REFERENT.....	31
1.3. L'ÈTICA ALTRI-REFERENT	37
1.4. L'ÈTICA MIXTA	42
1.5. PROPOSTA COMPRENSIVA.....	48
2. LA TEORIA DE LA VIRTUT I LES VIRTUTS AUTO-REFERENTS I	
ALTRI-REFERENTS	51
2.1. EL RESSORGIMENT DE L'ÈTICA DE LA VIRTUT I DE LA TEORIA DE LA VIRTUT.....	51
2.2. VIRTUTS AUTO-REFERENTS I ALTRI-REFERENTS: DEFINICIÓ	56
2.3. VIRTUTS AUTO-REFERENTS I ALTRI-REFERENTS: DESENVOLUPAMENT HISTÒRIC.....	60
2.4. VIRTUTS AUTO-REFERENTS I ALTRI-REFERENTS: ANÀLISI CONCEPTUAL.....	87
2.4.1. <i>Les virtuts tenen aspectes auto-referents i altri-referents, o les virtuts auto-referents i altri-referents són dos tipus diferents de virtut?</i>	87
2.4.2. <i>És exhaustiva la classificació de les virtuts entre auto-referents i altri-referents?</i>	90
2.4.3. <i>Quin és l'abast d' 'altri' en les virtuts altri-referents?</i>	96
2.4.4. <i>Les virtuts auto-referents, les virtuts altri-referents, les virtuts mixtes, i la seva relació amb les passions</i>	100
2.4.5. <i>Els vicis també es classifiquen en auto-referents, altri-referents i mixtos?</i>	105

3. QUIN TIPUS DE VIRTUTS ÉS PRIMORDIAL? QUIN TIPUS D'ÈTICA SE'N	
SEGUEIX?	109
3.1. ÈTICA AUTO-REFERENT: PRIMACIA DE LES VIRTUTS AUTO-REFERENTS	109
3.1.1. <i>Ètica auto-referent excloent</i>	109
3.1.2. <i>Ètica auto-referent inclusiva</i>	114
3.1.3. <i>Objecció: egoisme moral</i>	117
3.1.4. <i>Raons per defensar l'ètica auto-referent</i>	123
3.2. ÈTICA ALTRI-REFERENT: PRIMACIA DE LES VIRTUTS ALTRI-REFERENTS	126
3.2.1. <i>Ètica altri-referent excloent</i>	126
3.2.2. <i>Ètica altri-referent inclusiva</i>	132
3.2.3. <i>Objecció: auto-sacrifici de l'agent moral</i>	137
3.2.4. <i>Raons per defensar l'ètica altri-referent</i>	141
3.3. ÈTICA MIXTA: PEU D'IGUALTAT ENTRE ELS TRES TIPUS DE VIRTUTS	143
3.3.1. <i>Objecció: impossibilitat de resoldre certs dilemes morals</i>	149
3.3.2. <i>Raons per defensar l'ètica mixta</i>	156
4. CONCLUSION	167
5. BIBLIOGRAPHY	177

Summary of the Thesis

How should one act when confronted with a moral dilemma offering only either a self-regarding or an other-regarding option? On one hand, the self-regarding solution to the dilemma is circumscribed within the sphere of one's relationship with oneself and shows a self-regarding virtue on the part of the agent. On the other hand, the other-regarding solution is circumscribed within the sphere of one's relationship with others and shows an other-regarding virtue on the part of the agent.

T. Hurka considers an imaginary example of a dilemma in which self-regarding and other-regarding virtues conflict. He proposes a solution to the dilemma that gives priority to the other-regarding virtue of benevolence over the self-regarding virtue of temperance:

“[...] there can be conflicts among virtues. Imagine therefore, a conflict between an other-regarding virtue and a self-regarding one, say, between benevolence and temperance, in which the other-regarding virtue has greater weight. To take a fanciful example, imagine that a tyrant will kill a hundred innocent people if a certain person does not overeat for one week. Here benevolence clearly has priority over temperance and the person should overeat.”ⁱ

Two years later, P. Foot considers a different imaginary example of the kind of dilemma that shows how in some cases the self-regarding should have priority over the other-regarding:

“Nor is it difficult to find examples where, in a clash of reasons for and against an action, it is not the ‘other-related’ consideration that should have the final vote. [...] To see this we have only to go back to our example of the person in bed with flu. Suppose this patient had promised to go to help a friend on the day on which he is ill. Unless the promise were a very solemn promise, or the breaking of it very serious for the promisee, he will be able to say in exoneration, ‘I am sorry, but I was not able to get out that day.’ It is not that his legs would have failed him, but rather that there was something else that he should, all things considered, have done, that is, to keep to his bed. In fact it is

ⁱ HURKA, T., The Three Faces of Flourishing; *Social Philosophy and Policy*, 16(1999)1, p. 58.

often reasonable for agents to give themselves (never mind their families) preference over others.”ⁱⁱ

When confronted with a moral dilemma offering only either a self-regarding or an other-regarding solution, how should one act? Which kind of virtue is ethically primary, central, most important or even overriding: the self-regarding or the other-regarding? Which of the two horns of the dilemma should the agent act upon?

These are the questions this thesis aims to address, and in order to do so it has been divided into three chapters. First of all, the fundamental disagreement on the scope of ethics and morality lurking behind twentieth century ethics is unmasked. Three conceptions of ethics and morality can be found in this period’s moral philosophy depending on their scope: self-regarding ethics, mixed ethics, and other-regarding ethics.

Following this, a virtue theory is developed through which self-regarding and other-regarding virtues are examined. First, the historical development of the two kinds of virtue is studied, after which they are conceptually analysed. Next, and following M. Sloteⁱⁱⁱ on this point, a third kind of virtue is acknowledged in order to complete the classification: mixed virtues.

Finally, the virtue theory developed in the second chapter is used to tackle the problem presented in the first chapter. Which one of the three conceptions of ethics should be argued for: self-regarding, mixed or other-regarding? Which of the three kinds of virtue is ethically primary? And above all: how should one act when confronted with a moral dilemma offering only either a self-regarding or an other-regarding option?

Chapter One, inspired by P. Bloomfield^{iv}, analyses the fundamental disagreement over the scope of ethics and morality in twentieth century ethics. Three conceptions of ethics and morality are found: self-regarding ethics, other-regarding ethics, and mixed ethics. Moral philosophers rarely explain which

ⁱⁱ FOOT, P., *Natural Goodness*; Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 78-79.

ⁱⁱⁱ SLOTE, M., *From Morality to Virtue*; New York, Oxford University Press, 1992.

^{iv} BLOOMFIELD, P., (ed.), *Morality and Self-interest*; Oxford, Oxford University Press, 2008.

of the three kinds of ethics they are working with; instead, they presuppose one of them to be appropriate, without either stating this or justifying their choice. As Bloomfield explains, this is one of the reasons why contemporary ethicists often talk past each other, begging the question of which kind of ethics should be argued for. Having acknowledged the complexity of this issue in twentieth century ethics, disagreement over the scope of ethics can be truly situated on the self-/other-regarding continuum, which is conceptually divided into three main conceptions of ethics: self-regarding, mixed, and other-regarding ethics. Each of them can be characterized in reference to the two spheres of relationship each agent deals with: the sphere of one's relationship with oneself and the sphere of the relationship with others.

Self-regarding ethics circumscribes morality in the sphere of relation to oneself. If the sphere of the relationship with others is acknowledged as ethically relevant, it is always subordinate to the sphere of the relationship with oneself, which is taken as primary. The central ethical concepts are those of the agent's intention in acting, her development of her own capacities, her achieving happiness or flourishing, and suchlike. Most *eudaimonic* ethics, both Classical and Modern, constitute particular cases of self-regarding ethics, given that most of them take the agent's own happiness as the ethical criterion guiding the agent's behaviour. However, not every *eudaimonic* ethics constitutes a case of self-regarding ethics, nor is every case of self-regarding ethics a *eudaimonic* ethics.

The model example of a self-regarding ethics is A. Rand's Objectivist ethics, which is developed in *The Virtue of Selfishness* (1964)^v: "The Objectivist ethics holds man's life as the *standard* of value – and *his own life* as the ethical *purpose* of every individual man."^{vi} Rand also explains human sociability by reference to rational human selfishness. A rational society has to be one in which each person behaves in accordance with her selfish rationality so each person benefits from the relationship with others:

^v RAND, A., *The Virtue of Selfishness*; USA, New American Library, 1964.

^{vi} *Ibid.*, p. 25.

“It is only on the basis of rational selfishness – on the basis of justice – that men can be fit to live together in a free, peaceful, prosperous, benevolent, *rational* society.

Can man derive any personal benefit from living in a human society?
Yes – if it is a *human* society. The two great values to be gained from social existence are: knowledge and trade.”^{vii}

Other-regarding ethics circumscribes morality in the sphere of relation to others. Should the sphere of one’s relationship with oneself be acknowledged as ethically relevant, it is always subordinate to the sphere of the relationship with others, which is taken as primary. The central ethical concepts concern the kind of act the agent performs, its consequences for others, and the like. Most consequentialist ethics constitute particular cases of other-regarding ethics, given that most of them take the act’s consequences, mainly for others, as the ethical criterion guiding the agent’s behaviour. However, not every consequentialist ethics constitutes a case of other-regarding ethics, nor is every case of other-regarding ethics a consequentialist ethics.

The model example of an other-regarding ethics is P. Foot’s understanding of many modern moral philosophers, exemplified by J.S. Mill’s *On Liberty* (1879):

“Many if not most moral philosophers in modern times see their subject as having to do exclusively with relations between individuals or between an individual and society, and so with such things as obligations, duties, and charitable acts. [...] J. S. Mill, for instance, expresses this modern point of view quite explicitly, saying in his essay *On Liberty* that ‘A restrain himself from harmful indulgences’ shows faults (Mill calls them ‘self-regarding faults’) which ‘are not properly immoralities’ and while they ‘may be proofs of any amount of folly ... are only a subject of moral reprobation when they involve a breach of duty to others, for whose sake the individual is bound to have care for himself’.”^{viii}

^{vii} Ibid., p. 32.

^{viii} FOOT, P., *Natural Goodness*, 2001, p. 68.

Mixed ethics includes in the scope of morality both spheres of relationship (to oneself and to others) on an equal footing. So both the agent's intention in acting, her development of her own capacities, her achieving happiness or flourishing, etc., and the kind of act the agent performs, its consequences to others, etc., are equally important in mixed ethics. J. Hampton defends the very idea of mixed ethics:

“[...] we should not allow ourselves to be pressured – by society, by our religion, or by some philosopher's conception of our «moral duties» – to become the servant of others; but I do not want to deny that many of us who are privileged err in the other direction, and serve ourselves too much and others too little. The art of living well is to know how to balance competing moral obligations – some of which are to yourself.”^{ix}

Chapter Two reviews the revival of virtue ethics and virtue theory in twentieth century ethics. Two approaches to virtue are considered in contemporary ethics. On the one hand, there is the virtue ethics approach: developing an ethics which makes virtue its central and primary ethical concept and which competes with deontology and consequentialism as a third kind of ethics. On the other, is the virtue theory approach: studying the concept of virtue, regardless of whether it is the central and primary ethical concept or not, so that such a virtue theory could be compatible with any of the three kinds of ethics. Having acknowledged that both approaches are worth developing, the project of studying self- and other-regarding virtues will take the form of a virtue theory.

Before this virtue theory project is tackled, it should be mentioned that the concept of virtue has been defined in dialogue with J. Annas^x and M. Nussbaum^{xi}: a virtue is (1) a trait of character which is (2) admirable and is (3) circumscribed in the scope of ethics, meaning in a normative sphere of relationship. Following this definition, self-regarding virtues like temperance or self-control are those

^{ix} HAMPTON, J., Selflessness and the Loss of Self; *Social Philosophy and Policy*, 10(1993)1, p. 164-165.

^x ANNAS, J., Ethics and the Charge of Egoism; *in Morality and Self-interest*; ed. by P. Bloomfield, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 205-221.

^{xi} NUSSBAUM, M., Virtue Ethics: A Misleading Category?; *The Journal of Ethics*, 3(1999)3, p. 163-201.

which are (3) circumscribed in the normative sphere of the relationship with oneself, whereas other-regarding virtues, like justice or generosity, are those which are (3) circumscribed in the normative sphere of relation to others. Finally, mixed virtues like courage and humility, which will be incorporated into the development of the virtue theory later, are those which are (3) circumscribed in both spheres of relationship, which stand on an equal footing.

Once ready to develop the virtue theory focusing on self- and other-regarding virtues, the next step is to review the historical development of these two kinds of virtue in twentieth century ethics.

At the beginning of the century, E. Albee^{xii} fixed and systematized the concepts of self-regarding virtue and other-regarding virtue in order to analyse and criticise the philosophical arguments of D. Hume, J.S. Mill and R. Cumberland. Before Albee, some consequentialist philosophers occasionally (and unsystematically) used precedents of such concepts: Hume^{xiii} mentions the social virtues, which are a historical antecedent of other-regarding virtues; J. Bentham^{xiv}, distinguishes between self-regarding and extra-regarding virtues, and finally, both J.S. Mill^{xv} and H. Sidgwick^{xvi} mention the concepts of self-regarding and social virtues. After Albee's systematization of self- and other-regarding virtues at the turn of the 20th century, these concepts only drew the attention of a few philosophers like J. Laird^{xvii} and R.G. Olson^{xviii}. G.H. von Wright's *The Varieties of Goodness* (1963)^{xix} represented a turning point: it was then that self-regarding and other-regarding virtues finally entered

^{xii} ALBEE, E., Hume's Ethical System; *The Philosophical Review*, 6(1897)4, p. 337-355.

ALBEE, E., *A History of English Utilitarianism*; London, Swan Sonnenschein & Co. Ltd., 1902.

^{xiii} HUME, D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*; Oxford, Clarendon Press, 1975³ (1751).

^{xiv} BENTHAM, J., *Deontology*; Oxford, Clarendon Press, 1983.

^{xv} MILL, J.S., *On Liberty & The Subjection of Women*; New York, Henry Holt And Company, 1879 (1859/1869).

^{xvi} SIDGWICK, H., *The Methods of Ethics*; Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981⁷ (1907).

^{xvii} LAIRD, J., *An Enquiry into Moral Notions*; London, George Allen & Unwin Ltd., 1935.

^{xviii} OLSON, R.G., A Naturalistic Theory of Conscience; *Philosophy and Phenomenological Research*, 19(1959)3, p. 306-322.

^{xix} VON WRIGHT, G.H., *The Varieties of Goodness*; New York, The Humanities Press, 1963.

academic philosophers' published ethical discussions, with von Wright acknowledging the distinction to be a common one: "Virtues are often also divided into self-regarding and other-regarding virtues."^{xx}

It was not until 1968 that the first monographic article on these two kinds of virtue appeared: "The Self-Regarding and Other-Regarding Virtues" (1968)^{xxi} by G. Taylor and S. Wolfram. In this article the authors first review the history of self- and other-regarding virtues from J.S. Mill to von Wright, and then criticize the way this kind of virtue has been understood, giving undeserved priority to other-regarding over self-regarding virtues.

During the next decades these two kinds of virtue were discussed and developed by A. Gewirth^{xxii}, A. Esheté^{xxiii}, D. Carr^{xxiv}, and D.K. O'Connor^{xxv} among others. However, in 1992 M. Slote published a crucial book for the ongoing development of self- and other-regarding virtues: *From Morality to Virtue*^{xxvi}, which was preceded and followed by articles in which some of the book's key points were developed^{xxvii}. Not only did this book represent a change of perspective on the issue because of Slote's discussion of the symmetry and asymmetry of ethical theories, but it also showed the importance of taking into account a third kind of virtue that would complete the classification: mixed virtues, like courage or humility. Virtues like courage have caused problems for philosophers who

^{xx} Ibid., p. 153.

^{xxi} TAYLOR, G., & WOLFRAM, S., The Self-Regarding and Other-Regarding Virtues; *The Philosophical Quarterly*, 18(1968)72, p. 238-248.

^{xxii} GEWIRTH, A., *Reason and Morality*; Chicago, University of Chicago Press, 1978.

GEWIRTH, A., Rights and Virtues; *The Review of Metaphysics*, 38(1985)4, p. 739-762.

^{xxiii} ESHETÉ, A., Character, Virtue and Freedom; *Philosophy*, 57(1981)222, p. 495-513.

^{xxiv} CARR, D., Two Kinds of Virtue; *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, 85(1984-1985), p. 47-61.

^{xxv} O'CONNOR, D.K., The Aetiology of Justice; *in Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*; ed. by C. Lord & D.K. O'Connor, Oxford, University of California Press, 1999, p. 136-164.

^{xxvi} SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992.

^{xxvii} SLOTE, M., Morality and Self-Other Asymmetry; *The Journal of Philosophy*, 81(1984)4, p. 179-192.

SLOTE, M., Some Advantages of Virtue Ethics; *in Identity, Character and Morality*; ed. by O. Flanagan & A.O. Rorty, Cambridge (Mass), The MIT Press, 1990, p. 429-448.

SLOTE, M., Ethics Naturalized; *Philosophical Perspectives*, 6(1992)Ethics, p. 355-376.

SLOTE, M., Review: Précis of From Morality to Virtue. Reviewed work: *From Morality to Virtue*, by M. Slote; *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1994)3, p. 683-687.

SLOTE, M., Virtue Ethics, Utilitarianism, and Symmetry; *in How Should One Live?*; ed. by R. Crisp, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 99-110.

SLOTE, M., Self-Regarding and Other-Regarding Virtues; *in Virtue Ethics and Moral Education*; ed. by D. Carr & J. Stuebel, New York, Routledge, 1999, p. 99-110.

aimed to classify it as a self- or other-regarding virtue, as it seems to be both at the same time^{xxviii}. Slote solves the puzzle by suggesting this third kind of virtue.

After Slote's book there were other important developments in these concepts. These included N. Sherman's^{xxix} suggestion of another kind of virtue, the virtues of common pursuit, or B. Hooker's^{xxx} acknowledging of the potential conflict between self-interest and other-regarding virtues. The last rigorous and innovative analysis of self-regarding and other-regarding virtues was published in 2005 by L. Tessman: *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*^{xxxi}. In this book the author censures some virtue ethicists and their conceptions of other-regarding virtues for perpetuating social injustice by dint of their unfairly excluding some people from the scope of this kind of virtue. The scope of other-regarding virtues could therefore be expected to become a serious issue after Tessman's book.

This review of the historical development of self-regarding and other-regarding virtues during twentieth century ethics leads on to a conceptual discussion of these concepts. The review raises five issues that need to be addressed in a conceptual analysis of self- and other-regarding virtues.

First, the question of whether the virtues have a self-regarding and an other-regarding dimension has been considered, as D.K. O'Connor^{xxxii} and G. Alex Sinha^{xxxiii} argue, or whether self-regarding and other-regarding are two different kinds of virtue instead, as the vast majority of the authors mentioned before accept. Both positions put forward good arguments and examples, so it has been concluded that the two theses are not incompatible if correctly understood. Actually, there do seem to be neat self-regarding or other-regarding virtues like temperance or justice, but there are also

^{xxviii} CARR, D., Two Kinds of Virtue, 1984-1985.

PENCE, G.E., Recent Work on Virtues; *American Philosophical Quarterly*, 2(1984)4, p. 281-297.

^{xxix} Vid. SHERMAN, N., The Virtues of Common Pursuit; *Philosophy and Phenomenological Research*, 53(1993)2, p. 277-299.

^{xxx} HOOKER, B., Does Moral Virtue Constitute a Benefit to the Agents?; in *How Should One Live?*; ed. by R. Crisp, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 141-155.

^{xxxi} TESSMAN, L., *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*; Oxford, Oxford University Press, 2005.

^{xxxii} O'CONNOR, D.K., *The Aetiology of Justice*, 1999.

^{xxxiii} SINHA, G., Modernizing the Virtue of Humility; *Australasian Journal of Philosophy*, 90(2012) 2, p. 259-274.

virtues that have two dimensions, one other-regarding and the other self-regarding, like humility or courage.

If this is so, then it is addressed the question of whether the classification of the virtues into self-regarding and other-regarding is exhaustive or not. In order to conceptualize those double-dimension virtues, a third kind of virtue has been incorporated, following Slote: mixed virtues, of which courage is a model example. However, some virtues that resemble mixed virtues are in fact not. M. Stocker^{xxxiv} rightly argues that the virtue of love, which seems to be a mixed virtue with both self-regarding and other-regarding dimensions, is actually not one virtue but two: self-love and other-love do not concern the same love, and therefore they are not parts of the same virtue. Finally, N. Sherman^{xxxv} argues for the existence of another kind of virtue: cooperative virtues or virtues of common pursuit, which refer to the collective or the community and its importance for the agent's self-understanding and self-esteem. Do cooperative virtues or virtues of common pursuit, thus understood, constitute a fourth kind of virtue? It has been argued that virtues of common pursuit are nothing more than a class of other-regarding virtue, and in order to explain this, the third conceptual issue needs to be addressed.

What is the scope of 'other' in other-regarding virtues? Following J. Laird^{xxxvi}, two types of other-regarding virtue have been distinguished depending on their object: one regarding people and one regarding other things. Firstly, other-regarding virtues regarding other things should certainly be analyzed and developed, but not here, as they are not relevant for the topic of the thesis. Secondly, other-regarding virtues regarding persons have been divided into those regarding individuals and those regarding people as a collective, which includes Sherman's virtues of common pursuit. In general, it can be said that the scope of other-regarding virtues includes anyone with whom the agent has any kind of relationship, either intimate or distant, taking into account that this kind of virtue should not

^{xxxiv} STOCKER, M., Self-Other Asymmetries and Virtue Theory; *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1994)3, p. 689-694.

^{xxxv} SHERMAN, N., op. cit.

^{xxxvi} LAIRD, J., op. cit.

perpetuate social injustice by means of unfairly excluding some people from its scope, as Tessman rightly claims.

Two minor conceptual issues are then examined. Firstly, what kind of relationship exists between the different kinds of virtues and the agent's passions? Having acknowledged that virtues and passions are not commonly linked in contemporary ethics, it has been highlighted that the virtue theory put forward does not even mention the passions when describing the virtues in general nor the three different kinds of virtues. However, G. Taylor and S. Wolfram^{xxxvii} concluded that a necessary condition for an agent to be virtuous is that she has overcome passions which interfere with the possession and exercise of the virtues, as it is accepted that the ease with which she exercises a virtue and the degree of pleasure she takes from it are measures of how well-established the virtue is.

Secondly, it has been asked whether vices can also be classified as self-regarding, other-regarding and mixed in the same way as virtues. While references to this classification of the vices can be located in the works of authors like J. Bentham^{xxxviii}, T.S. Champlin^{xxxix}, and D. Carr^{xl}, no in-depth analysis of this topic has been found. However, the fact that the present virtue theory can classify the vices in the same three categories as the virtues is taken to be a positive feature of the theory, even more so when some other conceptions of self-regarding and other-regarding virtues need to deal with some problems before being able to do so. Actually, to define the vices in the same way as the virtues the present virtue theory need only change the second item: a vice is (1) a trait of character which (2) is deplorable (instead of admirable) and (3) is circumscribed in the scope of ethics, meaning in a normative sphere of relationship. So, self-regarding and other-regarding vices are those (3) which are circumscribed in the normative sphere of the relationship with oneself and others respectively, and mixed virtues are those (3) which are circumscribed in both spheres of relationship, the two spheres being on an equal footing.

^{xxxvii} TAYLOR, G., & WOLFRAM, S., Virtues and Passions; *Analysis*, 31(1971)3, p. 76-83.

^{xxxviii} BENTHAM, J., op. cit.

^{xxxix} CHAMPLIN, T.S., Self-Deception: A Reflexive Dilemma; *Philosophy*, 52(1977)201, p. 281-299.

^{xl} CARR, D., Two Kinds of Virtue, 1984-1985, p. 51.

Chapter Three tackles the problem presented in Chapter One from the point of view of the virtue theory developed in Chapter Two. Given that the three kinds of ethics have been characterised in reference to the self-regarding, other-regarding, and mixed virtues, the question as to which of the three kinds of virtue is preferable needs to be dealt with. Each kind of ethics is analyzed from the virtue theory developed here, and the main objection it has to face and the main reasons why it should be defended are both considered.

Introducció

Imagina que et trobes en una situació en què has de triar entre tu mateix o els altres. No hi ha cap tercera opció en aquest dilema: o bé tu, o bé els altres. Quina solució hauries d'escollir?

Thomas Hurka ofereix un exemple imaginari d'aquestes característiques on entren en conflicte la virtut de la benevolència i la de la templança. Aquest autor proposa que la solució a aquest dilema consisteix a donar prioritat a la benevolència per sobre de la templança, és a dir, als altres per sobre d'un mateix:

“[...] there can be conflicts among virtues. Imagine therefore, a conflict between an other-regarding virtue and a self-regarding one, say, between benevolence and temperance, in which the other-regarding virtue has greater weight. To take a fanciful example, imagine that a tyrant will kill a hundred innocent people if a certain person does not overeat for one week. Here benevolence clearly has priority over temperance and the person should overeat.”¹

Philippa Foot, per la seva banda, també ofereix un exemple imaginari d'aquestes característiques i defensa que, en alguns casos, és un mateix qui ha de tenir prioritat per sobre dels altres:

“Nor is it difficult to find examples where, in a clash of reasons for and against an action, it is not the ‘other-related’ consideration that should have the final vote. [...] To see this we have only to go back to our example of the person in bed with flu. Suppose this patient had promised to go to help a friend on the day on which he is ill. Unless the promise were a very solemn promise, or the breaking of it very serious for the promisee, he will be able to say in exoneration, ‘I am sorry, but I was not able to get out that day.’ It is not that his legs would have failed him, but rather that there was something else that he should, all things considered, have done, that is, to keep to his bed. In fact it is

¹ HURKA, T., The Three Faces of Flourishing; *Social Philosophy and Policy*, 16(1999)1, p. 58.

often reasonable for agents to give themselves (never mind their families) preference over others.”²

Així doncs, en cas de trobar-nos confrontats amb dilemes en què s’ha de decidir entre un mateix i els altres, com s’ha d’actuar? Hem d’afavorir-nos a nosaltres mateixos o hem d’afavorir els altres?

Aquestes són les preguntes a les que aquesta tesi intenta donar resposta, que són no només d’interès acadèmic, sinó també vital per a qualsevol persona que dugui una vida reflexiva respecte el seu obrar.

Per tal de poder fer una anàlisi minuciosa d’aquest tipus de situacions i arribar a donar una resposta ben treballada a aquest tipus de preguntes, en aquesta investigació ens hem imposat una sèrie de limitacions. Aquestes limitacions han permès que la investigació i el treball intel·lectual associat es poguessin dur a terme amb el detall i la profunditat requerides.

En primer lloc, s’ha limitat l’àmbit de l’ètica que ha estat analitzat. Si bé les preguntes plantejades anteriorment podrien ser rellevants per a diferents àmbits de l’ètica i es podrien adreçar des dels drets de les persones, des dels seus deures morals, des de l’ètica dels valors o des del conseqüencialisme, aquí ens hem centrat en l’estudi de les virtuts. L’àmbit de l’estudi de les virtuts resulta especialment interessant per centrar-hi la present investigació per dos motius: el tema de la virtut gaudeix actualment d’un renovat interès en el conjunt de l’ètica contemporània i, alhora, aquest tema ha tingut poca repercussió en la bibliografia acadèmica escrita en llengua catalana, de moment.

Al llarg de la tesi es distingeix entre ètica i moral. Per ‘ètica’ s’entén la reflexió filosòfica sobre el fet de la moral, és a dir, que ‘ètica’ s’entén com a sinònim de filosofia moral. En canvi, per ‘moral’ s’entén el fet de la normativitat en les vides de les persones i dels col·lectius; la manera com judiquen què és bo o dolent, correcte o incorrecte, adequat o inadequat. No s’ha distingit entre moral i moralitat, si bé la primera podria referir-se a la vivència personal del fet de la normativitat i la segona a la vivència col·lectiva d’aquest mateix fet. S’ha considerat que la distinció entre moral i moralitat res afegia als arguments esgrimits a la tesi, més que complexitat i foscó.

² FOOT, P., *Natural Goodness*; Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 78-79.

En segon lloc, s'ha limitat el període de la història de l'ètica que ha estat analitzat. Si bé les qüestions plantejades a l'inici respecte com abordar els dilemes en què l'agent ha d'escollir entre si mateix o els altres, degudament reformulades, podrien trobar respostes rellevants al llarg de la història de la filosofia, en la present investigació s'estudia només l'ètica del segle XX. Durant aquest període, que té una especial rellevància per la seva proximitat temporal amb el nostre present, aquestes qüestions han estat motiu de controvèrsia, tal i com es veu en els exemples citats de Hurka i de Foot.

En tercer lloc, s'ha limitat la investigació en la tradició filosòfica occidental, per ser la pròpia. Només en algun cas s'ha fet referència a alguna obra que pertany a la tradició filosòfica oriental perquè es considera que expressa especialment bé l'argument que s'està desenvolupant. Això no s'ha de prendre com res més que un fet aïllat que té la voluntat d'il·lustrar amb la màxima claredat la proposta filosòfica que s'està discutint.

Cap d'aquestes tres limitacions autoimposades (emmarcar la present investigació en la tradició filosòfica occidental, en l'ètica del segle XX i centrar-la en el tema de la virtut) no és aleatòria. Més enllà de les raons que s'han donat, en l'ètica del segle XX sorgeix i es consolida una nova terminologia sobre les virtuts que permet als filòsofs analitzar més detalladament la qüestió plantejada a l'inici: 'virtuts auto-referents' (*self-regarding virtues*) i 'virtuts altri-referents' (*other-regarding virtues*). Aquests dos tipus de virtut apareixen per primer cop així anomenats en l'article d'Ernest Albee "Hume's Ethical System" (1897)³. Posteriorment, el mateix Albee, a *A History of English Utilitarianism* (1902)⁴, torna a usar aquesta terminologia per exposar les propostes filosòfiques de David Hume, de John Stuart Mill i de Richard Cumberland, i formular-ne diverses crítiques.

Així doncs, els límits que ens hem imposat delimiten la investigació en l'àmbit de les virtuts auto-referents i les virtuts altri-referents en l'ètica del segle XX. Per tal de buscar els orígens d'aquesta terminologia ens hem permès fer certa retrospectiva, trobant traces d'aquests tipus de virtuts en obres de David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill o Henry Sidwick, tots ells pertanyents a l'ètica conseqüencialista.

³ ALBEE, E., Hume's Ethical System; *The Philosophical Review*, 6(1897)4, p. 337-355.

⁴ ALBEE, E., *A History of English Utilitarianism*; London, Swan Sonnenschein & Co. Ltd., 1902.

Aquest ha estat un altre motiu d'interès per dur a terme aquesta investigació: poder estudiar de quina manera una terminologia gestada en autors de referència per l'ètica conseqüencialista ha transcendit aquest tipus d'ètica i s'ha consolidat en el conjunt de l'ètica contemporània, especialment en l'ètica de la virtut on ha tingut especial fortuna.

Si la bibliografia sobre el tema de la virtut en l'ètica contemporània en català és escassa, la bibliografia en català sobre les virtuts auto-referents i les virtuts altri-referents és inexistent. Aquest és, doncs, un motiu més per dur a terme aquest treball d'investigació en aquesta llengua nostrada: la novetat que representa el treball acadèmic en llengua catalana sobre l'estudi de les virtuts del segle XX en general⁵ i, més en concret, de les virtuts auto-referents i altri-referents.

Per dur a terme aquesta investigació, s'ha realitzat una cerca exhaustiva de tota la bibliografia en què es fa referència a les virtuts auto-referents o altri-referents. Un cop aconseguida tota la bibliografia, se n'ha fet una lectura en ordre cronològic tot analitzant-la detalladament. Així s'ha pogut adquirir un coneixement profund del desenvolupament històric d'aquests conceptes, com també de les discussions conceptuals que han suscitat. Tant el desenvolupament històric com la tematització conceptual d'aquests dos tipus de virtuts han quedat recollides al capítol segon del present treball.

Els autors que més han usat els conceptes de virtut auto-referent i de virtut altri-referent pertanyen, en gran part, a la filosofia anglòfona. Aquest fet ens ha portat diversos problemes de traducció de l'anglès original al català. En aquells casos en què no disposem d'una traducció al català prou precisa, la qual cosa podria ser font de males interpretacions o de confusions, s'ha optat per conservar l'original anglès entre parèntesi després de la nostra traducció catalana. Pel que fa a les citacions de fonts en el cos del text, s'ha optat per mantenir-les en l'anglès original per tal de no perdre cap matís en la seva traducció, confiant que això no dificultarà la comprensió del lector especialitzat.

Ara bé, el cas de '*self-regarding virtue*' i d'*other-regarding virtue*' ha resultat especialment complicat: no s'ha trobat cap traducció al català plenament satisfactòria que poguéssim adoptar, no s'ha

⁵ L'únic antecedent conegut és: MAURI, M., *Les virtuts en el pensament contemporani*; Barcelona, Edicions del Drac, 1992.

trobat cap traducció sistemàtica a cap llengua romànica que ens pogués servir d'inspiració, i és l'objecte d'estudi d'aquesta investigació. Alguns autors han optat per mantenir els termes en l'anglès original, tal i com fa Margarita Mauri a *Les virtuts en el pensament contemporani* (1992)⁶. Si bé aquesta solució resulta adequada per aquesta obra, ja que menciona aquests conceptes en comptades ocasions, seria una solució poc escaient per a un treball d'investigació que versa, precisament, sobre aquests conceptes. Altres, com els traductors de l'obra de Georg Henrik von Wright titulada *The Varieties of Goodness* (1963)⁷, han optat per traduccions lliures gens acurades: '*self-regarding virtues*' per '*virtudes personales*' i '*other-regarding virtues*' per '*virtudes sociales*'⁸. Per tant, s'ha hagut de buscar una traducció nova al català que facilités la investigació en aquesta llengua. Després d'estudiar la conveniència de diverses traduccions usant prefixes d'arrel grega i llatina, s'ha optat per la traducció següent, que és simètrica a l'original anglès: '*self-regarding virtues*' per 'virtuts auto-referents' i '*other-regarding virtues*' per 'virtuts altri-referents'.

No ha estat fins després d'haver dut a terme la lectura i anàlisi minuciosa de la bibliografia fixada que, amb Paul Bloomfield⁹, hem comprès que la qüestió de fons de la problemàtica filosòfica estudiada no residia en les virtuts auto-referents i altri-referents, sinó que fa referència a quina concepció de l'ètica es defensa: una ètica auto-referent (es centra en l'estudi del bé personal de l'agent moral i li dona clara prioritat) o una ètica altri-referent (es centra en l'estudi del bé de les altres persones i la seva relació amb l'agent moral, donant-li clara prioritat). Ens adonem que, molt sovint, els autors d'obres d'ètica contemporània pressuposen una concepció concreta de l'ètica sense fer-ho explícit ni donar raons per a tal presa de posició. Arribem a la conclusió que existeix un desacord fonamental, que acostuma a

⁶ Ibid.

⁷ VON WRIGHT, G.H., *The Varieties of Goodness*; New York, The Humanities Press, 1963.

Per la traducció castellana: VON WRIGHT, G.H., *La diversidad de lo bueno*; Tr. Daniel González Lagier & Victoria Roca, Madrid, Marcial Pons, 2010 (1963), Cap. VII "Virtud", §10, p. 176-178.

⁸ A l'apartat 2.3. es veurà l'equívoc que podria portar aquesta traducció per 'virtudes personales' i 'virtudes sociales', que són termes que ja han usat D. Hume i d'altres autors anteriorment i amb altres connotacions. En aquest apartat es torna a discutir breument aquesta traducció lliure i gens acurada de '*self-regarding virtue*' i d'*other-regarding virtue*'.

⁹ BLOOMFIELD, P., (ed.), *Morality and Self-interest*; Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 1-9.

passar desapercebut, sobre quina concepció de l'ètica és la més adequada, cosa que dóna lloc a un diàleg de sords entre diversos autors que no comparteixen la mateixa concepció de l'ètica provocant, així, malentesos i males interpretacions.

Per això la tesi s'estructura en tres capítols. En el primer capítol, es posa al descobert el desacord fonamental sobre la concepció de l'ètica, ja que, en la majoria dels casos, es pressuposa un tipus d'ètica sense fer-ho explícit ni oferir arguments a favor de tal presa de posició. A continuació, en el segon capítol, es focalitza la investigació en el tema de les virtuts auto-referents i altri-referents. S'estudia el desenvolupament històric d'aquests tipus de virtuts, i, posteriorment, es duu a terme una discussió conceptual més detallada i es formula una teoria de la virtut que serà defensada al llarg de la tesi. Finalment, en el tercer capítol, es planteja el problema de quina concepció de l'ètica és superior i es respon a aquesta pregunta amb les eines conceptuais desenvolupades al capítol anterior, és a dir, amb la teoria de la virtut formulada i defensada, centrada en les virtuts auto-referents i altri-referents.

Al llarg d'aquest recorregut i seguint Michael Slote¹⁰ en aquest punt, s'incorpora un tercer tipus de virtuts per tal de completar-ne la classificació: les virtuts mixtes. També s'introdueix un tercer tipus d'ètica: l'ètica mixta. Les virtuts mixtes i l'ètica mixta seran la clau de volta que permetrà oferir una solució satisfactòria a les preguntes plantejades inicialment i que planen sobre aquest treball. Quina de les tres concepcions de l'ètica ha de ser defensada: l'ètica auto-referent, l'altri-referent o la mixta? Quin dels tres tipus de virtuts és primordial: les virtuts auto-referents, les altri-referents o les mixtes? I per sobre de tot, quan ens trobem en un dilema que només ofereix o bé una solució auto-referent o bé una solució altri-referent, per quina d'aquestes dues solucions s'ha d'optar? En què consistiria, en aquests casos, una solució mixta, si és que té sentit parlar-ne?

En aquesta investigació no es pretén donar cap resposta última ni definitiva a la qüestió plantejada. Les limitacions que ens hem imposat impossibiliten que el que aquí es defensi tingui necessàriament la mateixa validesa per respondre al problema plantejat si s'aborda des d'altres tradicions filosòfiques, des

¹⁰ SLOTE, M., *From Morality to Virtue*; New York, Oxford University Press, 1992.

d'altres àmbits de l'ètica, o amb les eines conceptuals pròpies d'altres períodes de la història de la filosofia.

Més enllà d'això, cal tenir en compte que, des de la filosofia, no sembla mai donar-se cap última paraula, ni tant sols quan s'afirma que es proporciona la resposta definitiva a una qüestió, ja que els arguments i les propostes sempre són, i han de ser, revisables. La resistència que les nostres respostes ofereixin enfront del repetit escrutini racional és el que mostrarà la seva rellevància i encert. Serveixi, doncs, la present proposta, i els arguments que s'esgrimeixen per defensar-la, per ser repetidament examinada racionalment, resistint aquest escrutini o mostrant, en les febleses que s'hi puguin trobar, qüestions que necessitin ser reflexionades més enllà del que ho han estat aquí.

Havent dedicat el període de recerca a la filosofia pràctica, tant l'antiga com la contemporània, amb especial interès pel tema de la virtut, i centrant bona part del temps en autors com Aristòtil o Alasdair MacIntyre, la present investigació manté l'interès pel concepte de virtut, alhora que representa un canvi d'orientació: centrant-nos en la recerca de la filosofia pràctica contemporània en general, s'adopta una perspectiva més àmplia i integradora de les diferents propostes filosòfiques que hi conviuen. És per això que si bé es manté l'interès en el tema de la virtut, es fuig de plantejar una ètica de la virtut que rivalitzi amb les ètiques deontològiques o conseqüencialistes. Per comptes d'això, es desenvolupa i defensa una teoria de la virtut que vol ser compatible amb aquests diferents tipus d'ètica. Això es fa des de la convicció que el principal objectiu de la tasca filosòfica és pensar la cosa mateixa, en aquest cas la virtut, en comptes de només voler polemitzar amb altres propostes filosòfiques existents reclamant un lloc propi en la literatura especialitzada i en el món acadèmic.

Tot i així, esperem poder oferir una comprensió profunda dels tipus d'ètica, del concepte de la virtut, de les virtuts auto-referents, altri-referents i mixtes, i també la formulació d'una teoria de la virtut basada en aquests conceptes, que puguin ser considerades tant en l'àmbit acadèmic en llengua catalana, com en el marc del diàleg filosòfic contemporani sobre aquestes qüestions.

1. Tres tipus d'ètica, tres tipus de moral

1.1. L'abast de l'ètica, l'abast de la moral

En l'ètica del segle XX existeix un desacord fonamental que, de vegades, passa desapercbut pels qui es dediquen a aquesta disciplina filosòfica. Així, els autors d'obres sobre ètica prenen una posició respecte aquest desacord fonamental molts cops sense fer-lo explícit ni esgrimir raons per tal presa de posició filosòfica. Això dóna lloc a malentesos entre filòsofs i a males interpretacions d'obres i d'autors. Aquest desacord fonamental no és exclusiu del segle XX, sinó que pot ser resseguit al llarg de la història de l'ètica. Ara bé, per raons metodològiques que ja s'han explicat, aquest tema s'estudia aquí emmarcat en l'ètica del segle XX. Per tal de desemascarar aquest desacord fonamental, s'ha de qüestionar quin és l'abast de l'ètica: en la filosofia del segle XX hi conviuen diverses concepcions de l'abast de l'ètica, sense que aquest sigui un tema debatut en ell mateix llargament i profunda.

Prenent 'ètica' com a terme sinònim de 'filosofia moral', és a dir, com a disciplina filosòfica que té per objecte la moral, resulta clar que l'abast de l'ètica ve determinat per l'abast del seu objecte, a saber, la moral. És a dir, el desacord fonamental sobre l'abast de l'ètica reflecteix el mateix desacord fonamental sobre l'abast de la moral. Filòsofs tan influents com Bernard Williams¹¹, o més recentment Paul Bloomfield¹², han tractat d'explicar les diverses concepcions de l'ètica que sorgeixen de les diverses concepcions de la moral.

La posició més generalitzada sobre aquesta qüestió afirma que la moral té a veure amb la manera com un individu es condueix respecte un altre o uns altres, entesos com a individus o com a col·lectiu. Segons aquesta concepció, l'abast de la moral és l' 'esfera de relació amb l'altre', per això l'anomenem 'moral altri-referent'. Autors tan diversos com Philippa Foot¹³ i Michael Foucault¹⁴ afirmen que la

¹¹ WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*; Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985.

¹² BLOOMFIELD, P., (ed.), *Morality and Self-interest*, 2008, p. 1-9.

¹³ FOOT, P., *Natural Goodness*, 2001, p. 68.

moral altri-referent és característica de la Modernitat filosòfica, per bé que no és exclusiva d'aquest període històric. Foot posa com a exemple paradigmàtic de moral altri-referent l'*On Liberty* de John Stuart Mill:

“Many if not most moral philosophers in modern times see their subject as having to do exclusively with relations between individuals or between an individual and society, and so with such things as obligations, duties, and charitable acts. [...] J. S. Mill, for instance, expresses this modern point of view quite explicitly, saying in his essay *On Liberty* that ‘A restrain himself from harmful indulgences’ shows faults (Mill calls them ‘self-regarding faults’) which ‘are not properly immoralities’ and while they ‘may be proofs of any amount of folly ... are only a subject of moral reprobation when they involve a breach of duty to others, for whose sake the individual is bound to have care for himself’.”¹⁵

Si per a la moral altri-referent l'abast de la moral coincideix amb l'esfera de relació amb l'altre, s'ha de concloure que no hi ha possibilitat de conducta moral per a un naufrag en una illa deserta. Robinson Crusoe, vivint sol a l'illa tropical remota, es veu impossibilitat de tota conducta moral: en estar sol, no pot relacionar-se amb ningú i, per tant, es veu privat de tota moralitat. És a dir, Robinson Crusoe es veu impossibilitat de dur a terme actes moralment bons o moralment dolents; res del que faci no pot ser considerat com a pertanyent a la moral.

Per contra, la posició menys estesa sobre l'abast de la moral defensa que la moral té a veure únicament amb la manera com un individu desenvolupa les seves pròpies capacitats, com es tracta a si mateix, com aconsegueix la seva pròpia felicitat. Segons aquesta concepció, l'abast de la moral és l'‘esfera de relació amb un mateix’, per això l'anomenem ‘moral auto-referent’. Una bona caracterització de la

¹⁴ FOUCAULT, M., La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad; in *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*; ed. by C. Gómez, Madrid, Alianza Ed., 2002, p. 261.

¹⁵ FOOT, P., *Natural Goodness*, 2001, p. 68.

moral auto-referent és la que dóna Thomas Hurka al seu article “The Three Faces of Flourishing” quan caracteritza tres usos principals del terme *flourishing*, del tercer dels quals se’n deriva la concepció moral que:

“[derives] all of a person’s normative reasons for action from a fundamental reason he has to pursue his own flourishing, or his own good. This theory may acknowledge derivative reasons to act that are other-regarding, such as reasons to benefit other or to refrain from harming them. But insists that if these are reasons, it is only because they can be connected to each person’s fundamental interest in his own achievement of flourishing.”¹⁶

Si per a la moral auto-referent l’abast de la moral coincideix amb l’esfera de relació amb un mateix, s’ha de concloure que un naufrag en una illa deserta té les mateixes possibilitats d’actuar moralment que una persona que viu en societat. Robinson Crusoe, vivint sol a l’illa tropical remota, no es veu en cap grau impossibilitat de cap tipus de conducta moral. És a dir, Robinson Crusoe pot dur a terme actes moralment bons i moralment dolents, igual que si, enlloc de ser un naufrag a una illa deserta, visqués en comunitat o al centre d’una gran ciutat.

Així doncs, existeixen dues concepcions de l’abast de la moral: l’altri-referent, segons la qual l’abast de la moral coincideix amb l’esfera de la relació amb l’altre; i l’auto-referent, segons la qual coincideix amb l’esfera de la relació amb un mateix. Les concepcions de la moral altri-referent i de la moral auto-referent inclouen generalment el reconeixement de l’altra esfera de normativitat. Aquest reconeixement, però, pot ser de dos tipus: d’exclusió de la moral o d’inclusió subordinada.

A la citació aquí reproduïda de Foot en què l’autora sintetitza la proposta ètica de Mill a *On Liberty*, es fa explícit el reconeixement de la normativitat de l’esfera de relació amb un mateix, però s’exclou que aquesta esfera formi part de la moral. Les faltes auto-referents són considerades no com

¹⁶ HURKA, T., *The Three Faces of Flourishing*, 1999, p. 45.

immorals, sinó com a signes de bogeria o d'estupidesa, ja que es reserva la valoració moral per a tot allò que té a veure amb els deures vers els altres. És a dir: segons Foot, Mill defensa que la moral abasta únicament l'esfera de relació amb l'altre; l'esfera normativa de relació amb un mateix queda exclosa de l'abast de la moral.

En canvi, a la citació aquí reproduïda de Hurka, la proposta de concepció moral auto-referent restringeix la moral a l'esfera de relació amb un mateix. Ara bé, d'aquesta esfera de relació amb un mateix se'n deriven certes conseqüències per a l'esfera de relació amb l'altre que, en tant que subordinada a la primera, també serà considerada moral. És a dir: en aquest cas, l'abast de la moral coincideix primordialment amb l'esfera de relació amb un mateix i només inclou l'esfera de relació amb l'altre de forma subordinada a aquesta.

Reduir les diverses concepcions de l'abast de la moral a aquestes dues, suposaria afirmar una falsa dicotomia. Hi ha una tercera possibilitat: que l'abast de la moral inclogui en peu d'igualtat tant l'esfera de relació amb l'altre com l'esfera de relació amb un mateix. Com que aquesta tercera concepció de la moral resultaria de la conjunció de la moral altri-referent i de la moral auto-referent, per això l'anomenem 'moral mixta'. La moral mixta és aquella en la que tant l'esfera de relació amb un mateix com l'esfera de relació amb l'altre formen part de l'abast de la moral en peu d'igualtat, és a dir, reconeixent-les totes dues com a parts integrants de la moral i sense subordinar-ne una a l'altra. Aquest és el repte que es proposa Jean Hampton a "Selfless and the Loss of Self":

"The challenge is to develop a conception of morality that recognizes the importance of beneficent involvement in other's lives, but which not only «leaves room» for the development of one's self, but also makes that development a moral requirement."¹⁷

¹⁷ HAMPTON, J., Selflessness and the Loss of Self; *Social Philosophy and Policy*, 10(1993)1, p. 146.

En aquest cas, segons la moral mixta, un naufrag en una illa deserta veu minvades les seves possibilitats d'actuar moralment, però no les veu privades completament. Les veu minvades per estar mancat de la relació amb altres persones, però no les veu privades completament perquè pot seguir desenvolupant, com a mínim parcialment, tot allò que té a veure amb l'esfera de relació amb si mateix. Així doncs, Robinson Crusoe, vivint sol a l'illa tropical remota, es troba en cert grau impossibilitat de conducta moral, és a dir, Robinson Crusoe pot dur a terme actes moralment bons i moralment dolents pel que fa a la relació amb si mateix, però no pel que fa a la relació amb altres persones.

1.2. L'ètica auto-referent

L'ètica auto-referent és aquella que circumscriu la moral a l'esfera de relació amb un mateix. Per tant, l'ètica auto-referent concep la valoració moral com tenint només a veure amb la manera com un individu desenvolupa les seves pròpies capacitats, com es tracta a si mateix, com aconsegueix la seva pròpia felicitat. En aquest tipus d'ètica, les valoracions morals són primordialment auto-referents.

L'ètica auto-referent està centrada en conceptes com el de la intenció que té l'individu a l'hora de fer una acció, la virtut i el caràcter moral. Tot allò que tingui a veure amb la relació amb l'altre, com per exemple les conseqüències d'un acte per a una tercera persona, serà moralment rellevant només en la mesura que es relacioni amb la intenció de l'agent moral, amb la seva virtut o amb el seu caràcter moral.

Són ètiques auto-referents, per tant, aquelles que defensen que tot allò que és moralment primordial té a veure amb l'esfera de relació amb un mateix, és a dir, amb el bé o la felicitat del propi agent moral. Moltes ètiques *eudaimonistes*, tant antigues com contemporànies, són ètiques auto-referents, ja que acostumen a prendre la felicitat del propi agent moral com a únic criteri per a dues tasques: primer, per delimitar el que pertany a l'àmbit de la moral; segon, per distingir allò que és moralment bo del que és moralment dolent. Ara bé, no totes les ètiques auto-referents són ètiques *eudaimonistes*. Un altre exemple d'ètiques auto-referents són les ètiques individualistes de l'autenticitat o de l'autorealització,

com ara les que Charles Taylor critica a *The Ethics of Authenticity*¹⁸. Aquestes ètiques defensen que l'abast de la moral coincideix amb l'esfera de relació amb un mateix, concretament amb tot allò relacionat amb l'autenticitat de l'agent moral o amb la seva auto-realització individual.

Un exemple modèlic d'ètica auto-referent és l'ètica Objectivista que Ayn Rand presenta a *The Virtue of Selfishness*¹⁹. L'autora dedica la primera part de l'exposició sobre l'ètica Objectivista al que pot ser llegit com una reinterpretació de l'argument de la funció que Aristòtil exposa a l'*Ètica nicomaquea*: es mostra la relació anàloga que existeix entre naturalesa i comportament en plantes, animals i éssers humans. Segons l'autora, la naturalesa de les plantes determina la finalitat en vistes a la qual es mourà cada planta. En el cas de les plantes, la finalitat està sempre fixada i d'ella se'n segueix el comportament de cadascuna de les plantes²⁰. En el cas dels animals, que són éssers vius més complexos, el seu comportament es troba obert a més varietat de possibilitats segons el grau de consciència de l'animal. Així doncs, els animals amb menys grau de consciència tindran una varietat de comportament inferior als animals que tinguin més grau de consciència. Igual que en les plantes, en els animals la naturalesa fixa la finalitat en vistes a la qual es mouen: la vida de l'individu és el valor suprem en referència al qual s'avalua tota la resta; mantenir la pròpia vida és la finalitat última de tots els éssers vius. També en el cas dels éssers humans, la vida de l'individu constitueix la finalitat última de cadascú: "The Objectivist ethics holds man's life as the *standard* of value – and *his own life* as the

¹⁸ TAYLOR, C., *The Ethics of Authenticity*; Cambridge, Harvard University Press, 1990, p. 15-23.

Taylor, adoptant la terminologia de L. Trilling a *Sincerity and Authenticity* i analitzant les creences dels joves d'Estats Units d'Amèrica dels anys 90 amb l'ajuda de *The Closing of the American Mind* d'Allan Bloom, explica el per què del relativisme moral imperant en aquests joves: el liberalisme que defensa que l'Estat ha de ser neutral respecte les diverses concepcions de vida bona, ha tingut com a conseqüència l'individualisme moral. Aquest es basa en l'ideal moral de l'autenticitat, que consisteix en l'autorealització individual. Per tant, aquest individualisme moral de l'autenticitat que segons Taylor imperava en la joventut dels Estats Units d'Amèrica dels anys 90, és una ètica auto-referent. En aquesta mateixa obra, Taylor defensarà una concepció més rica d'autenticitat que inclourà tant l'esfera de relació amb un mateix com l'esfera de relació amb l'altre.

¹⁹ RAND, A., *The Virtue of Selfishness*; USA, New American Library, 1964.

²⁰ Ibid., p. 18: "A plant has no choice of action; the goals it pursues are automatic and innate, determined by its nature. Nourishment, water, sunlight are the values its nature has set it to seek. Its life is the standard of value directing its actions. [...] But whatever the conditions, there is no alternative in a plant's function: it acts automatically to further its life, it cannot act for its own destruction."

ethical *purpose* of every individual man.”²¹ En l’èsser humà, la vida com a finalitat última s’assimila a la felicitat si es considera des de la perspectiva psicològica d’aquest individu²². La naturalesa de l’èsser humà en determina la finalitat última, però no determina que tota acció de l’home estigui feta en vistes a aquesta finalitat última (mantenir la pròpia vida), sinó que, per la seva naturalesa, l’èsser humà es pot equivocar en la finalitat en vistes a la qual actua. Ni plantes ni animals, segons Rand, poden errar en la finalitat última de les seves accions. Allò propi de l’èsser humà, allò que el diferencia de plantes i animals, és la seva capacitat racional, que segons l’autora és sempre auto-referent, busca sempre el bé del propi individu, tot i que pot errar en especificar la finalitat última de l’èsser humà. A més, la virtut de la racionalitat és la virtut bàsica de l’home per ser l’origen de totes les seves altres virtuts. Per tant, la vida moralment bona consisteix a conduir la pròpia vida segons aquesta racionalitat auto-referent, i conduir la pròpia vida al marge de tal racionalitat auto-referent és font d’error moral.

L’ètica Objectivista de Rand, que és una ètica auto-referent, també explica per quina raó els éssers humans viuen en societat. Poden viure junts gràcies a la racionalitat auto-referent de cada individu; viuen en societat perquè cada individu sap que en surt beneficiat:

“It is only on the basis of rational selfishness – on the basis of justice – that men can be fit to live together in a free, peaceful, prosperous, benevolent, *rational* society.

Can man derive any personal benefit from living in a human society? Yes – if it is a *human* society. The two great values to be gained from social existence are: knowledge and trade.”²³

²¹ Ibid., p. 25.

²² Ibid., p. 29: “The maintenance of life and the pursuit of happiness are not two separate issues. To hold one’s own life as one’s ultimate value, and one’s own happiness as one’s highest purpose are two aspects of the same achievement. Existentially, the activity of pursuing rational goals is the activity of maintaining one’s life; psychologically, its result, reward and concomitant is an emotional state of happiness. It is by experiencing happiness that one lives one’s life, in any hour, year or the whole of it. And when one experiences the kind of pure happiness that is an end in itself – the kind that makes one think: «*this* is worth living for» – what one is greeting and affirming in emotional terms is the metaphysical fact that *life* is an end in itself.”

²³ Ibid., p. 32.

La crítica més radical que rep l'ètica auto-referent, com ara l'ètica Objectivista d'Ayn Rand, és la de defensar l'egoisme moral. Laurie Calhoun, a "Relativism, Egoism and Reality"²⁴, fa una crítica general a l'egoisme moral i dedica una part de l'article a criticar, concretament, l'ètica Objectivista de Rand.

En primer lloc, Calhoun diferencia l'egoisme psicològic de l'egoisme moral. L'egoisme psicològic consisteix a afirmar la tesi descriptiva que, de fet, totes i cadascuna de les persones sempre actuen de la manera que és més beneficiosa pels seus interessos. Segons l'autora, l'egoisme psicològic defensa una tesi massa forta, ja que nega la possibilitat mateixa de qualsevol tipus d'acte altruista, que seria reinterpretat com un acte mogut per certes motivacions egoistes encobertes. Per tant, l'egoisme psicològic no es podria negar, en la mesura que tampoc es podria confirmar: es basa en una reinterpretació dels fets, que es pot pensar que arriba a forçar extremadament la realitat mateixa. En qualsevol cas, tal i com indica Calhoun, fins i tot suposant que l'egoisme psicològic fos vertader, encara es podria distingir cert egoisme mogut per motius egoistes (l'agent moral seria conscient de moure's per motius egoistes) i cert egoisme desinteressat (l'agent moral creuria genuïnament moure's per motius no egoistes, encara que, de fet, no podria escapar dels motius egoistes profunds que causen totes i cadascuna de les actuacions de tots els individus).

Per contra, l'egoisme moral consisteix a afirmar la tesi normativa que hom ha d'actuar de tal manera que serveixi de la millor manera possible el seu propi interès. Aquesta és la tesi que, encertadament, s'atribueix a l'ètica Objectivista de Rand:

"Rand attempts to derive ethical egoism, a normative theory, from a basically Aristotelian framework according to which the goal of a human being's life is a life *qua* human being, which must involve its highest faculty, viz., reason. Reason is to govern our lives, and ultimately reason is the basis of morality. But, according to Rand, reason dictates that we develop our own potentials and not meddle in the affairs of others [...]"²⁵

²⁴ CALHOUN, L., Relativism, Egoism and Reality; *Diálogos*, 36(2001)77, p. 97-116.

²⁵ Ibid., p. 105.

“Ethical egoism presents itself as a normative theory with as alleged moral dictate that *we ought to be selfish.*”²⁶

Calhoun fa un seguit de crítiques a l'ètica auto-referent de Rand, però s'esforça a diferenciar-la del relativisme moral²⁷, segons el qual la concepció ordinària de la moral és quimèrica. És a dir, que segons el relativisme moral no hi ha res que pugui jutjar-se dolent o bo de forma absoluta.

En canvi, l'egoisme moral de l'ètica auto-referent defensa que hom ha d'actuar de tal manera que serveixi de la millor manera possible el seu propi interès. Per tant, l'egoisme moral ha d'admetre que existeix la possibilitat d'actuar de forma radicalment immoral, a saber, un individu actuant en contra del seu propi interès, amb independència de com diverses teories moralment egoistes concebin en què consisteix el propi interès d'un individu (segons l'egoisme moral hedonista serà el plaer i la manca de dolor; segons altres teories egoistes morals, com ara la de Rand, el propi interès de l'individu va més enllà del plaer i la manca de dolor, donant cabuda a la possibilitat que hi hagi actes que l'individu faci en el seu propi interès i que li causin dolor).

Tres són les crítiques que Calhoun fa a l'egoisme moral de Rand²⁸. En primer lloc, culpa a l'ètica de Rand de caure en la paradoxa de qualsevol teoria ètica individualista (Paradoxa Individualista): les teories ètiques individualistes defensen que cada individu ha de mirar només pels seus propis interessos, que cada individu ha de ser totalment independent de la resta, però qualsevol individu que llegeixi aquesta teoria ètica i l'assumeixi com a vertadera, pel sol fet de fer-ho, estarà deixant de ser totalment independent de la resta. Un home racionalment independent deixa de ser-ho quan assumeix una teoria ètica descrita per algú altre, encara que aquesta sigui una teoria moralment individualista i egoista, encara que aquesta sigui l'ètica objectivista de Rand.

²⁶ Ibid., p. 107.

²⁷ Idem.

²⁸ CALHOUN, L., op. cit., p. 106-107.

En segon lloc, Calhoun denuncia que l'egoisme moral de Rand es troba al servei del capitalisme: només és acceptable per a aquells individus que compten amb els recursos necessaris per tal que el capitalisme els sigui beneficiós. És a dir, que una ètica en la que cada individu vetlli només pels seus propis interessos i no pels de la resta, beneficia només a aquells individus que poden sortir-se'n per si sols en la societat capitalista, aquells individus que tenen un major grau d'independència econòmica respecte la resta. En aquest tipus d'ètica, les persones més necessitades i dependents no hi tenen cabuda, o si en tenen, es veuen fortament perjudicades.

En tercer lloc, Calhoun acusa l'egoisme moral de Rand de ser una teoria ètica moralment perillosa: si algú l'assumís com a teoria vertadera, creuria que ajudar altres persones és immoral i que el sentiment de culpa per no ajudar-les és irracional. Així, l'assumpció d'aquesta teoria moral com a vertadera podria canviar les intuïcions morals que es tinguessin i es podria arribar a perdre qualsevol tipus de motivació per actuar moralment. Segons Calhoun, el que es podria arribar a perdre no és la motivació per actuar moralment segons ho defineix l'egoisme ètic, sinó segons la concepció que l'autora té d'actuar moralment, és a dir, mirant pel bé dels altres.

¿Si un individu es convenç de l'egoisme moral de Rand i decideix seguir un procés per descobrir en què consisteixen realment els seus vertaders interessos, per després posar totes les seves accions al servei dels seus interessos vertaders, pel sol fet d'haver adoptat una teoria d'algú altre està deixant de ser egoista moral? No es veu com el conseqüent se segueix de l'antecedent: es pot imaginar una persona que, després de llegir el llibre de Rand, es convenci de l'ètica Objectivista i a partir de llavors es condueixi segons aquesta ètica, i no per això deixarà de ser un egoista moral, ni deixarà de conduir-se de la manera com ho fan les persones individualistes.

¿Que les persones més necessitades i dependents siguin les més perjudicades en una teoria ètica, fa que aquesta teoria ètica sigui falsa? ¿Si, per contra, les persones més perjudicades en un altre tipus de teoria ètica fossin les menys necessitades i més independents, això faria que aquesta teoria ètica fos vertadera? Cap dels dos casos està justificat. Que una part de la població pugui sortir perjudicada o beneficiada d'una teoria ètica, no té res a veure amb la veracitat o falsedat de tal teoria ètica.

¿Que l'assumpció d'una teoria ètica com a vertadera pugui tenir la conseqüència de modificar les nostres intuïcions morals, fa que aquesta teoria moral sigui falsa? Tampoc es veu com el conseqüent se segueix de l'antecedent. A més, caldria dubtar que l'assumpció d'una teoria ètica com a vertadera comporti tal canvi de les intuïcions morals. Fins i tot és notòria la vaguetat amb què l'autora fa servir 'intuïcions morals' en aquest context.

En conclusió: les tres crítiques de Calhoun a l'ètica objectivista de Rand són interessants, però que no semblen insalvables per part de l'egoisme moral. Rand podria contestar a cadascuna d'aquestes crítiques sense haver de modificar la seva teoria ètica.

Si bé Calhoun no aconsegueix desacreditar l'egoisme moral de Rand, les seves crítiques posen en relleu la contraposició entre l'ètica auto-referent, que és qualificada d'egoisme moral, amb l'ètica altri-referent que l'autora pressuposa com a vertadera:

“[...] having the ability to extend one's moral regard toward others, to be able to care about and actually inhabit a sphere of regard with at least one other person is necessary to moral agency.”²⁹

1.3. L'ètica altri-referent

En aquest tipus d'ètica, les valoracions morals són altri-referents ja que l'abast de la moral coincideix amb l'esfera de relació amb l'altre.

L'ètica altri-referent és una ètica centrada en conceptes com ara les conseqüències, el tipus d'acte que es duu a terme o el deure. Té rellevància moral només allò que té a veure amb l'esfera de relació amb l'altre. Per exemple, des de l'ètica altri-referent s'argumenta que l'habilitat de l'autocontrol és moralment rellevant només en la mesura que capacita l'individu per a conduir-se correctament amb altres persones.

²⁹ Ibid., p. 111.

Moltes ètiques conseqüencialistes i utilitaristes són altri-referents, ja que acostumen a prendre el bé realitzat a terceres persones com a únic criteri tant per delimitar què pertany a l'àmbit moral, com per fer la valoració moral positiva o negativa de l'acció que s'ha dut a terme. No totes les ètiques altri-referents són conseqüencialistes o utilitaristes. També les ètiques sentimentalistes que posen al centre de la moral el sentiment d'empatia amb altres persones i que prenent aquest sentiment d'empatia com allò únicament primordial de la moral, poden ser ètiques altri-referents.

Un exemple modèlic d'ètica altri-referent és la defensada per Bernard Williams a "Egoism and Altruism"³⁰, on comença per oposar-se frontalment a l'egoisme moral, que entén com un cas d'amoralitat: "[...] a principle to the effect that everyone ought exclusively to pursue his own interest – the principle of what is rather quaintly called 'ethical egoism' – would not constitute a morality or be a moral principle."³¹ En canvi, Williams pren com a punt de partida que "[...] altruism, in the sense I intend, [...] [is] a necessary feature of a morality [...]"³², entenent l'altruisme com una "[...] general disposition to regard the interests of others, merely as such, as making some claim on one, and, in particular, as implying the possibility of limiting one's own projects."³³ Williams proposa una forta identificació entre moral i altruisme, cosa que el porta a afirmar que "[...] any morality will regulate the relations of an agent to various groups of persons of varying degrees of social remoteness from him [...]"³⁴, és a dir, que pressuposa que tota moral és sempre altri-referent.

Williams exposa dues justificacions de l'altruisme: la justificació externa i la justificació interna. La justificació externa consisteix en un senzill sil·logisme: si l'altruisme és necessari per a la societat, i si la societat és necessària per a la vida humana (fins i tot per a la persona egoïsta), llavors l'altruisme és necessari per a la vida humana (fins i tot per a la persona egoïsta). Williams admet que aquest argument

³⁰ WILLIAMS, B., *Egoism and Altruism*; in *Problems of the Self*; ed. by B. Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 250-265.

³¹ *Ibid.*, p. 250.

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

no té cap força per a un egoista moral (a no ser que ja hagi deixat de ser un egoista moral, aclareix l'autor), pel fet de ser un argument extern a la posició defensada per l'egoista moral. Tot i així, suggereix que una manera d'intentar convèncer l'egoista moral amb aquest argument és apel·lant a la injustícia que representa el fet que algú faci descansar el seu egoisme a les espatlles dels altres, que són altruistes. Efectivament, l'ètica Objectivista de Rand no es veuria atacada per aquesta justificació externa de l'altruisme de Williams. De fet, Rand ja ha avançat la resposta a aquesta possible crítica, tal i com s'ha vist a l'apartat anterior, negant la primera premissa de l'argument: segons Rand, no és el cas que l'altruisme sigui necessari per a la societat. Per contra, Rand defensa que només hi haurà una societat racional si aquesta se sustenta sobre la base de l'egoisme racional de cada individu. La resta són desviacions gens desitjables, segons l'autora.

La justificació interna de l'altruisme que Williams exposa, consisteix a defensar que el compromís amb la racionalitat que té l'egoista el porta a acceptar un mínim grau d'altruisme donada l'estructura mateixa de la racionalitat. Williams considera, de forma detallada, diverses formes que aquest argument ha pres, tenint en compte les de Thomas Nagel i George Edward Moore, com també reflexions derivades de la filosofia de la ment wittgensteniana. Williams no aconsegueix formular un argument que posi en entredit l'egoisme moral. No troba un argument d'aquest tipus perquè l'egoisme moral constitueix una tesi internament coherent donada la seva concepció de la racionalitat, que sempre és, en última instància, una racionalitat auto-referent, egoista, tal i com exposa Rand.

Williams invoca la proposta filosòfica de David Hume per tal de fonamentar l'altruisme ja no en l'estructura mateixa de la racionalitat, sinó en cert tipus especial de sentiment o desig. Davant de la possible objecció que qualsevol sentiment o desig d'un agent moral sempre és el *seu* propi sentiment o desig, i que, per tant, basar en ells l'altruisme és basar-lo en l'egoisme auto-referent, Williams proposa un 'test d'altruisme':

“Thus a man might be faced, by some manipulator, with the choice between the following: on the one hand, that p should be the case later but that he (the subject) should after a few minutes believe that not- p ; on the other hand, that not- p should be the case later, but that he, after a few minutes, should believe

that *p*. No conceptual manoeuvres could possibly persuade a man who wanted that *p* that he had to choose the latter alternative. If *p* involved someone else's welfare, this set-up could constitute something of a test for altruism."³⁵

D'aquesta manera, Williams defensa la possibilitat de pensar en un desig o sentiment que sigui genuïnament altri-referent (i no genuïnament auto-referent, però funcionant de succedani d'altri-referent): es pot voler el bé d'algú altre de manera genuïna, de tal manera que, donada la situació plantejada per Williams, una persona escollís que aquest bé d'altri es donés sense ella saber-ho. D'aquesta manera es deixa de banda tota sospita que l'altruisme no pugui ser res més que egoisme refinat amb bones paraules: hi ha altruisme genuí, que desitja que es doni el bé d'altri fins i tot en el supòsit que la persona altruista no arribi mai a saber que aquest bé d'altri s'ha realitzat (ens assegurem, així, que el desig és genuïnament del bé d'altri i no un desig de veure realitzat el bé d'altri o de ser l'agent moral el qui realitzi el bé d'altri, etc.). A més, Williams dóna encara un motiu suplementari per defensar l'existència de desitjos i sentiments genuïnament altri-referents, a saber, reconèixer l'existència de sentiments genuïnament altri-referents i malèvols: "[...] sheer malice, the selfless desire that another be harmed, whether one comes to know about it, or has anything to do with it, or not."³⁶

Tal i com el mateix Williams reconeix a les últimes línies d'"Egoism and Altruism", al seu article dóna raons per intentar una justificació interna de l'altruisme que tingui en compte l'existència de sentiments i desitjos altri-referents, en comptes d'intentar argumentar-ho a través de l'estructura mateixa de la racionalitat. Ara bé, això no demostra que pugui ser defensada una ètica altri-referent: entre d'altres coses, caldrà justificar el pas del sentiment altri-referent a la moral altri-referent, ja que una moral auto-referent pot reconèixer l'existència de sentiments altri-referents i descartar-los per moralment nocius i desviats.

Portada a l'extrem, l'ètica altri-referent és una ètica d'auto-sacrifici: l'agent moral està totalment abocat a tenir cura dels altres, que és l'única cosa moralment valuosa, i per tant es descuida completament de

³⁵ WILLIAMS, B., *Egoism and Altruism*, 1973, p. 262.

³⁶ *Ibid.*, p. 263.

mirar per ell mateix, pels seus interessos, pel seu propi bé. A aquest tipus d'agents morals els anomenarem, prenent la terminologia de J. Hampton, 'cuidadors obsessius'³⁷.

La crítica que Hampton fa als cuidadors obsessius és interna; els critica la seva pròpia incoherència: el seu objectiu és tenir cura dels altres, es lliuren completament a aquest objectiu fins al punt de descuidar-se totalment de si mateixos, cosa que els impossibilita d'estar a punt per tenir cura dels altres. Per tant, la seva obsessió amb el tenir cura d'altri és exactament el que els impedeix de fer-ho de forma adequada. Enlloc d'optimitzar la cura que es té per l'altre en equilibri amb la cura que es té per un mateix, fet que maximitza la qualitat d'aquesta cura per l'altre, els cuidadors obsessius maximitzen la cura que tenen pels altres tot sacrificant la cura per si mateixos, cosa que els porta a no poder realitzar adequadament el seu objectiu de tenir cura dels altres. L'auto-sacrifici del cuidador obsessiu es basa en entendre's a si mateix com un servidor dels altres, fet que el porta a abandonar-se a si mateix:

“Indeed, that self-conception [a conception of self as servant] would figure in a general explanation of why it does not seem more obvious to obsessive caregivers that in order to be able to care for others properly, they must care for their own needs, since the importance of these needs is never clear to them.”³⁸

Sembla clar que l'ètica altri-referent portada a l'extrem s'ha d'enfrontar amb problemes com ara el de l'auto-sacrifici personal que pot arribar a ser contraproductiu pels objectius del cuidador obsessiu. No sembla que des de l'ètica altri-referent hi hagi una resposta evident a aquesta objecció.

En conclusió, els defensors de l'ètica altri-referent no aconsegueixen fàcilment descartar l'ètica auto-referent, alhora que tampoc aconsegueixen fàcilment mostrar la viabilitat de l'ètica altri-referent. Ni una opció és descartada, ni l'altra és assegurada com a defensable. Per tant, la dicotomia entre tots dos tipus d'ètica i de moral continua oberta, i cadascun dels dos tipus d'ètica té importants objeccions a les

³⁷ HAMPTON, J., op. cit., p. 149.

³⁸ Idem.

que ha de fer front si es vol erigir com un tipus d'ètica defensable: és l'ètica auto-referent necessàriament una ètica egoista? És l'ètica altri-referent necessàriament una ètica d'auto-sacrifici?

1.4. L'ètica mixta

L'ètica mixta és aquella que defensa que l'abast de la moral inclou en peu d'igualtat tant l'esfera de relació amb un mateix com l'esfera de relació amb l'altre. Per tant, l'ètica mixta concep la valoració moral com tenint a veure, per una banda, amb la manera com un individu desenvolupa les seves pròpies capacitats, com es tracta a si mateix o com aconsegueix la seva pròpia felicitat, i per altra banda, amb els actes que fa i amb les conseqüències que els seus actes tenen per a terceres persones. En aquest tipus d'ètica, les valoracions morals són tant auto-referents com altri-referents, ja que l'abast de la moral inclou totes dues esferes de relació en peu d'igualtat. És a dir, la moral mixta inclou totes dues esferes de relació i no subordina l'una a l'altra. Tant la seva vessant auto-referent com la seva vessant altri-referent són igualment rellevants.

L'ètica mixta inclou conceptes propis de l'ètica auto-referent (virtut, caràcter moral, intenció) i conceptes propis de l'ètica altri-referent (tipus d'acte, deure, conseqüències). Tant allò que té a veure amb la relació amb un mateix com allò que té a veure amb la relació amb l'altre, tenen rellevància moral:

“[...] we should not allow ourselves to be pressured – by society, by our religion, or by some philosopher's conception of our «moral duties» – to become the servant of others; but I do not want to deny that many of us who are privileged err in other direction, and serve ourselves too much and others too little. The art of living well is to know how to balance competing moral obligations – some of which are to yourself.”³⁹

³⁹ HAMPTON, J., op. cit., p. 164-165.

Moltes ètiques axiològiques són ètiques mixtes, ja que acostumen a defensar una pluralitat de valors no reduïbles a un de sol, tots ells constitutius de la moral, entre els quals n'hi ha alguns que pertanyen a l'esfera de relació amb l'altre i d'altres que pertanyen a l'esfera de relació amb un mateix. No totes les ètiques mixtes són ètiques axiològiques, sinó que l'enfocament de les capacitats de Martha Nussbaum a *Creating Capabilities*⁴⁰, per exemple, defensa la rellevància moral de les deu capacitats centrals, heterogènies entre elles i no reduïbles les unes a les altres, algunes de les quals pertanyen a l'esfera de relació amb un mateix i d'altres a l'esfera de relació amb l'altre.

No és senzill trobar un bon exemple modèlic d'ètica mixta, ja que els autors que defensen la importància moral tant de l'esfera de relació amb un mateix com de l'esfera de relació amb l'altre, acostumen a subordinar-ne una a l'altra.

Per exemple, Paul Bloomfield⁴¹ distingeix entre dues concepcions de la moral, de forma similar a com s'ha fet aquí: les anomena 'morality from without' i 'morality from within'. Bloomfield també observa que aquesta distinció passa inadvertida per a bona part de filòsofs que es dediquen a l'ètica:

“Without and Within are not often distinguished in modern moral philosophy, to its detriment. It is common for a philosopher to give his or her «theory of morality», unreflectively adopting one view over the other. As such, defenders of these theories beg central, normative questions against those who assume the other point of view. As a result, moral philosophers often end up talking past each other without realizing it.”⁴²

Per una banda, Bloomfield especifica la concepció social de la moral, que ell anomena 'morality from without' (moral 'des de fora'). La pregunta central d'aquesta moral és 'com m'he de conduir vers els altres?' i és una concepció molt propera al que aquí s'ha anomenat 'moral altri-referent'.

⁴⁰ NUSSBAUM, M., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*; Cambridge, Harvard University Press, 2011.

⁴¹ BLOOMFIELD, P., (ed.), *Morality and Self-interest*, 2008.

⁴² *Ibid.*, p. 4.

Per altra banda, hi ha la concepció socràtica de la moral, que Bloomfield anomena ‘morality from within’ (moral ‘des de dins’). La pregunta central d’aquesta moral és ‘com he de viure?’ i inclou consideracions que pertanyen tant a l’esfera de relació amb un mateix com a l’esfera de relació amb l’altre, per la qual cosa la ‘morality from within’ de Bloomfield pot semblar molt propera al que s’ha anomenat ‘moral mixta’. Ara bé, l’autor reconeix que la seva ‘morality from within’ és formalment egoista, ja que, en últim terme, subordina l’esfera de relació amb l’altre a l’esfera de relació amb un mateix: “[...] morality is defined within the terms of self-interest, given that it is assumed that living as well as possible is in an agent’s self-interest. Unsurprisingly, «Within» will be used to name the defender of such a view.”⁴³ Si bé la ‘morality from within’, en la seva caracterització inicial, és clarament una teoria ètica formalment egoista, al llarg de l’exposició de Bloomfield això queda molt diluït. Fins i tot hi ha fragments en els que sembla que defensi la igualtat normativa entre l’esfera de relació amb l’altre i l’esfera de relació amb un mateix: “Selfish concern for oneself leads one away from the best life possible for a person, but a selfless abnegation in favor of the concerns of others is also doomed to lead away from a well-lived life.”⁴⁴ Efectivament, Bloomfield està descartant tots dos extrems: tant la concepció moral egoista com la concepció moral d’auto-sacrifici. Ara bé, cal adonar-se que ho fa sempre des d’un argument formalment egoista: l’abast de l’ètica és l’esfera de relació amb un mateix, és a dir, tot allò que tingui a veure amb el propi agent moral, que fa de sedàs per saber què és i què no és moral. L’argument que pretén descartar tant la concepció moral egoista com la concepció moral d’auto-sacrifici, és també un argument formalment egoista: cap dels dos tipus de vida és compatible amb la finalitat última de la moral, a saber, aconseguir la vida moralment bona definida només per referència al bé del propi agent moral. Per tant, la ‘morality from within’ de Bloomfield és una concepció de la moral propera a la ‘moral mixta’, ja que inclou en l’abast de la moral tant l’esfera de relació amb un mateix com l’esfera de relació amb l’altre, però no en peu d’igualtat, sinó subordinant la segona a la primera.

⁴³ Idem.

⁴⁴ BLOOMFIELD, P., (ed.), *Morality and Self-interest*, 2008, p. 8.

De forma paral·lela, Neera Kapur Badhwar⁴⁵ també sembla defensar una concepció de la moral molt propera al que aquí s'ha anomenat 'moral mixta', dotant de rellevància moral tant a l'esfera de relació amb un mateix com a l'esfera de relació amb l'altre, i fins i tot fent-les compatibles en ocasions: "[...] there is a kind of moral excellence, an intuitively recognizable excellence of character and action, which is at once a form of deep altruism and a form of self-interest."⁴⁶ El seu article es vertebrava al voltant d'un exemple que mostra la seva tesi, a saber, l'exemple de les persones que van rescatar els jueus a l'Europa nazi:

“Their unambiguous sense of themselves as part of a common humanity gave them *both* an altruistic desire for affirming others *and* a self-interested desire for being true to this sense of themselves.

We are now in a position to see how rescuers' self-interested motivations, far from *conflicting* with their altruism were actually symptomatic of the *depth* of that altruism.”⁴⁷

Badhwar defensa la necessària relació entre altruisme i cura d'un mateix, però no posa ambdues al mateix nivell. Subordina l'esfera de relació amb un mateix a l'esfera de relació amb l'altre: la primera no és res més que un mer mitjà per tal d'aconseguir un acte altruista complet. Ara bé, en el moment d'acotar l'abast del que és i del que no és moral, Badhwar no vacil·la:

“Self-interested pursuit of our own interests as such, no matter how realistic, farsighted, temperate, honest, or courageous, cannot be intrinsically moral. And this remains the case even if self-interest motivates us to perform other-regarding acts: only those other-regarding acts that are (appropriately) motivated by others' interests count as moral, because only such acts are altruistic.”⁴⁸

⁴⁵ BADHWAR, N.K., Altruism versus Self-Interest: Sometimes a False Dichotomy; *Social Philosophy and Policy*, 10(1993)1, p. 90-117.

⁴⁶ Ibid., p. 93.

⁴⁷ Ibid., p. 114.

⁴⁸ Ibid., p. 91.

Per tant, la concepció de la moral defensada per Badhwar és propera a la ‘moral mixta’, ja que inclou en l’abast de la moral tant l’esfera de relació amb un mateix com l’esfera de relació amb l’altre, però no en peu d’igualtat sinó subordinant la primera a la segona.

Bloomfield i de Badhwar no defensen clarament una ètica mixta, per bé que les seves teories ètiques s’hi aproximem. Un dels pocs articles que sembla defensar aquesta concepció de l’ètica i de la moral, i que no conté res que la contradigui, és el de Jean Hampton⁴⁹. Hampton tampoc defensa explícitament una concepció de la moral que inclogui en peu d’igualtat l’esfera de relació amb l’altre i l’esfera de relació amb un mateix, sinó que defensa quelcom conceptualment previ: que hi ha actes altri-referents que han de ser inclosos en la moral, i per tant que la moral no s’esgota en l’esfera de relació amb l’altre, tot criticant la concepció de la moral d’auto-sacrifici.

“The adjective ‘moral’ is normally understood to be a term referring to traits of character or actions that are, in either a direct or indirect way, other-regarding. But this paper attempts to pursue what might be called the «self-regarding» component of morality, a component which has been curiously neglected over the years.”⁵⁰

És notable el cas de Hampton, que defensa aquesta tesi sense arribar a defensar explícitament l’ètica auto-referent en contra de l’ètica altri-referent, restant, per tant, oberta la possibilitat de l’ètica mixta:

“The challenge is to develop a conception of morality that recognizes the importance of beneficent involvement in other’s lives, but which not only «leaves room» for the development of one’s self, but also makes that development a moral requirement.”⁵¹

⁴⁹ HAMPTON, J., op. cit.

⁵⁰ Ibid., p. 136.

⁵¹ Ibid., p. 146.

L'ètica mixta necessita, primer de tot, fer front a una crítica radical sobre el fet que sigui una teoria defensable. L'ètica mixta és una posició teòrica que proposa un equilibri entre l'esfera de relació amb un mateix i l'esfera de relació amb l'altre. A més, els autors que semblen defensar l'ètica mixta, acaben defensant o bé l'ètica auto-referent (Bloomfield), o bé l'ètica altri-referent (Badhwar). L'única teoria ètica que s'ha trobat que fos plenament compatible amb l'ètica mixta és la de Hampton, que no té per objectiu defensar aquest tipus d'ètica. Així doncs, la possibilitat de defensar l'ètica mixta és qüestionable: l'equilibri que ha de defensar és realment inestable i sembla ser que sempre s'acaba decantant cap a un costat o cap a l'altre.

D'aquesta primera crítica se'n segueix una segona crítica: l'ètica mixta no és capaç de donar resposta als dilemes morals que consisteixin a haver d'escollir entre dues opcions excloents, l'una d'auto-referent i l'altra d'altri-referent. Si bé per a l'ètica auto-referent i per a l'ètica altri-referent aquestes situacions no suposarien cap dilema moral insalvable, sí que ho representen per l'ètica mixta que sembla que li falten les eines teòriques necessàries per resoldre aquest tipus de dilemes.

En conclusió, per tal de defensar l'ètica mixta primer de tot caldrà reconèixer el difícil equilibri que ha d'existir en la moral mixta entre les dues esferes de relació, prenent-les totes dues com constituents de l'abast de la moral, tractant-les en peu d'igualtat i no subordinant-ne una a l'altra. A continuació, serà necessari mostrar que és defensable com a teoria ètica: ¿Pot defensar-se una teoria ètica que postuli aquest 'empat tècnic' entre les dues esferes de relació, sense subordinar-ne mai una a l'altra? Finalment, caldrà explicar com es pot fer front, des de l'ètica mixta, als dilemes morals que li són propis, a saber, aquells que consisteixin a haver d'escollir entre dues opcions excloents, l'una d'auto-referent i l'altra d'altri-referent.

1.5. Proposta comprensiva

Tres són les distintes concepcions de la moral que existeixen tenint en compte el seu divers abast: en la moral auto-referent, la moral s'esgota en l'esfera de relació amb un mateix; en la moral altri-referent, la moral s'esgota en l'esfera de relació amb l'altre; en la moral mixta, la moral abasta totes dues esferes de relació i les considera en peu d'igualtat. D'aquestes tres concepcions de la moral, se'n deriven tres concepcions de la filosofia moral, és a dir, que se'n deriven tres concepcions de l'ètica: l'ètica auto-referent, l'ètica altri-referent i l'ètica mixta.

Amb aquesta classificació tripartida de concepcions de la moral i de tipus d'ètiques, no sempre és senzill classificar les propostes ètiques que fan els diversos autors que s'estudien. En contra d'aquesta classificació hi juga el fet que els autors no fan explícita la seva posició al respecte, la qual cosa obliga a perseguir aquesta qüestió en textos que la pressuposen però no l'aborden directament. Aquesta manca d'explicitació també porta a certa vaguetat en alguns autors, en els quals hi ha fragments que els acosten més a una ètica auto-referent, mentre que d'altres fragments els acosten més a una ètica mixta, tal i com s'ha vist en Badhwar. Per tant, tematitzar les diverses concepcions de la moral i els diversos tipus d'ètiques que se'n deriven també ajudarà a augmentar la coherència interna d'alguns autors, o com a mínim a facilitar que es puguin plantejar aquesta pregunta i fer que la seva resposta sigui més clara i precisa. Finalment, la dificultat de classificar les propostes filosòfiques d'alguns autors mostra la pluralitat de concepcions de la moral i de tipus d'ètica que existeixen.

Per tal de donar cabuda a aquesta la gran pluralitat de concepcions de la moral i de tipus d'ètica, s'ha de reconèixer l'existència d'un continu de concepcions de la moral⁵² i de tipus de teories ètiques que se'n deriven. La classificació tripartida presentada és una simplificació d'aquest continu gradual que permet sistematitzar el treball sobre aquesta temàtica.

Així doncs, el continu gradual de concepcions de la moral s'estén entre la moral auto-referent més extrema fins a la moral altri-referent també més extrema, passant pel centre exacte de la moral mixta més pura. A una banda s'hi situa la moral auto-referent amb una subdivisió: la moral auto-referent que

⁵² Vid. BLOOMFIELD, P., op. cit, p. 5.

només abasta l'esfera de relació amb un mateix i que exclou l'esfera de relació amb l'altre, i també la moral auto-referent que inclou l'esfera de relació amb l'altre sempre com a subordinada a l'esfera de relació amb un mateix. A continuació, s'hi troba la moral mixta, sempre defensant cert peu d'igualtat entre les dues esferes de relació, ja sigui donant certa prioritat a l'esfera de la relació amb un mateix (el cas que s'ha il·lustrat amb la proposta ètica de Bloomfield), o bé donant certa prioritat a l'esfera de relació amb l'altre (el cas que s'ha il·lustrat amb la proposta ètica de Badhwar), o bé postulant que les dues esferes de relació es troben en peu d'igualtat. Finalment, la moral altri-referent també amb una subdivisió: la moral altri-referent que inclou l'esfera de la relació amb un mateix sempre com a subordinada a l'esfera de relació amb l'altre, i la moral altri-referent que només abasta l'esfera de relació amb l'altre i que exclou l'esfera de relació amb un mateix.

2. La teoria de la virtut i les virtuts auto-referents i altri-referents

2.1. El ressorgiment de l'ètica de la virtut i de la teoria de la virtut

En l'ètica contemporània, hi ha l'acord generalitzat de situar el ressorgiment de l'ètica de la virtut al final de la dècada dels 50, en el context acadèmic anglosaxó de creixent insatisfacció amb les teories utilitaristes i deontològiques imperants. Més concretament, aquest ressorgiment es situa en la publicació de "Modern Moral Philosophy" (1958)⁵³ de G.E.M. Anscombe.

En aquest article, Anscombe critica el concepte de deure moral o d'obligació moral, en el que es centren les propostes ètiques més esteses, per no tenir sentit fora del context que li és propi, a saber, una concepció de l'ètica centrada en la llei moral divina, que ja ha passat a la història. A continuació, Anscombe compara la filosofia moral moderna amb l'ètica aristotèlica que, essent lliure d'aquesta càrrega teista, es centra en els conceptes de virtut, de caràcter moral i de floriment (*flourishing*).

Contràriament al que molts estudiosos de l'ètica de la virtut interpreten com la tesi forta d'aquest article⁵⁴, Anscombe no reclama que es retorni a l'ètica aristotèlica, entesa com a teoria normativa alternativa a la deontologia i a l'utilitarisme imperant en la filosofia moral moderna. En comptes d'això, Anscombe exhorta els filòsofs que deixin de dedicar-se a la filosofia moral fins que no disposin d'una adequada filosofia de la psicologia, que ha de començar per recuperar els conceptes aristotèlics de virtut, de caràcter moral i de floriment. Per tant, el retorn als conceptes aristotèlics no és des de l'ètica normativa, sinó des de la filosofia de la psicologia. De fet, Anscombe no podria haver estat més clara respecte això, ja que dedica les primeres línies de "Modern Moral Philosophy" a explicar aquesta tesi:

⁵³ ANSCOMBE, G.E.M., Modern Moral Philosophy; *Philosophy*, 33(1958)124, p. 1-19.

⁵⁴ Vid. PENCE, G.E., Recent Work on Virtues; *American Philosophical Quarterly*, 2(1984)4, p. 281-297.

Vid. TRIANOSKY, G.V., op. cit., p. 335-44.

Vid. OAKLEY, J., Varieties of Virtue Ethics; *Ratio (New Series)*, IX(1996)2, p. 128-52.

Vid. ATHANASSOULIS, N., Virtue Ethics; in *Internet Encyclopedia of Philosophy*; ed. by J. Fieser & B. Dowden, 2010.

“I will begin by stating three theses which I present in this paper. The first is that it is not profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are conspicuously lacking.”⁵⁵

Una obra crucial pel ressorgiment de l'ètica de la virtut és *After Virtue* (1981)⁵⁶ d'A. MacIntyre. En aquesta obra, MacIntyre comparteix amb Anscombe la tesi que el vocabulari moral imperant en el món contemporani ha perdut el seu significat perquè ha sobreviscut sense el marc conceptual que li donava sentit, perquè ha sobreviscut una catàstrofe històrica. Aquests dos autors també comparteixen el rebuig de la filosofia moral moderna, i si bé Anscombe exhorta a deixar de dedicar-se a l'ètica fins que no es disposi d'una filosofia de la psicologia adequada, MacIntyre sí que proposa una teoria normativa alternativa a la filosofia moral moderna. Havent rebutjat la filosofia moral moderna a la primera part d'*After Virtue*, MacIntyre planteja la disjuntiva ètica que estructura la segona part de l'obra: o bé Nietzsche, o bé Aristòtil.

MacIntyre fa seva la crítica de Nietzsche a la modernitat filosòfica, però en el moment de proposar una teoria normativa alternativa a la filosofia moral moderna, opta per l'ètica aristotèlica. La raó que dóna és que Nietzsche, tot i criticar la modernitat filosòfica, no pot ser-ne alternativa perquè, de fet, no és res més que un representant més d'aquesta modernitat individualista i liberal que es critica: “[...] the Nietzschean stance is only one more facet of that very moral culture of which Nietzsche took himself to be an implacable critic.”⁵⁷

No és pertinent ara i aquí avaluar si són adequades i convincents les raons que MacIntyre esgrimeix per optar per l'ètica aristotèlica enlloc de per la proposta normativa de Nietzsche, o de la filosofia moral moderna, o fins i tot avaluar la posició d'Anscombe segons la qual fins que no es tingui una filosofia de la psicologia adequada, convindria deixar la filosofia moral. És important remarcar aquí

⁵⁵ ANSCOMBE, op. cit., p. 1.

⁵⁶ MACINTYRE, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*; Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007³ (1981).

⁵⁷ Ibid., p. 259.

que MacIntyre no defensa l'ètica d'Aristòtil tal i com es troba a l'*Ètica nicomaquea*, sinó que reclama el ressorgiment de la tradició aristotèlica de les virtuts tot defensant-ne alguns elements centrals i, alhora, refusant-ne d'altres. A *After Virtue*, MacIntyre rebutja dues tesis aristotèliques⁵⁸: (1) la biologia metafísica d'Aristòtil que serveix de base teòrica per la seva ètica; (2) la reducció de tots i cadascun dels conflictes morals existents a les falles morals del caràcter de l'agent –en contra d'això, defensa l'existència de conflictes morals genuïns–. També és rellevant que MacIntyre, tot i centrar la seva proposta ètica en el concepte aristotèlic de virtut, reconeix que el concepte de virtut és sempre secundari, és a dir, que necessita ser explicat amb conceptes normatius més elementals, com ara el de bé⁵⁹.

Tal i com s'ha vist, durant la segona meitat del s. XX ressorgeix amb força l'estudi del concepte de virtut de la mà d'autors com Anscombe i MacIntyre, però també gràcies a les aportacions de G.H. Von Wright, P. Foot, J. McDowell, D. Solomon o M. Slote entre d'altres. Va prenent força la tesi que l'ètica de la virtut constitueix una tercera proposta ètica diferenciada tant de l'utilitarisme com de la deontologia, i que totes tres teories ètiques competeixen entre elles per esdevenir la teoria ètica hegemònica⁶⁰. No és fins a *Three Methods of Ethics: A Debate* (1997)⁶¹ de M. Baron, P. Pettit i M. Slote, que una sola obra recull un diàleg crític, sostingut i en peu d'igualtat entre les tres teories ètiques. Dos anys més tard, es publica *On Virtue Ethics* (1999)⁶² de R. Hursthouse, deixeble d'Anscombe i de Foot. Aquesta obra és la que situa de forma definitiva l'ètica de la virtut en la filosofia analítica. Hursthouse fa del concepte de virtut el concepte bàsic i elemental de la seva teoria ètica, el concepte primari i de referència per a qualsevol valoració moral ulterior, a diferència del que defensa MacIntyre que el concepte de virtut és sempre secundari.

⁵⁸ Ibid., p. 196-197.

⁵⁹ Ibid., p. 185-187.

⁶⁰ Com a exemple de confrontació entre ètica de la virtut i ètica del deure, Vid. BARON, M., *Ethics of Duty / Ethics of Virtue Debate and Its Relevance to Educational Theory*; *Educational Theory*, 35(1985)2, p. 135-150.

⁶¹ BARON, M., & PETTIT, P., & SLOTE, M., *Three Methods of Ethics*; New York, Oxford University Press, 1997.

⁶² HURSTHOUSE, R., *On Virtue Ethics*; Oxford, Oxford University Press, 1999.

Arribats a aquest punt, es fa necessari distingir l' 'ètica de la virtut' (*virtue ethics*), de la que s'ha parlat fins al moment, de la 'teoria de la virtut' (*virtue theory*), que s'analitzarà a continuació. Aquesta distinció, que no es troba mai prou desenvolupada, va ser introduïda per J. Driver a "The Virtues and Human Nature" (1996)⁶³ en una nota a peu de pàgina i destacada per l'editor de l'obra on apareix aquest article: R. Crisp a la introducció "Modern Moral Philosophy and the Virtues" a *How Should One Live?* (1996)⁶⁴. Posteriorment aquesta distinció ha estat adoptada per R. Hursthouse a "Virtue Ethics" (2003)⁶⁵, per C. Swanton a *Virtue Ethics: A Pluralistic View* (2003)⁶⁶ i per N.E. Snow a *Virtue as Social Intelligence: An Empirically Grounded Theory* (2010)⁶⁷, entre d'altres. La distinció entre ètica de la virtut i teoria de la virtut es pot trobar amb anterioritat a aquests autors, però referida amb una terminologia menys precisa, com per exemple en el cas de W.K. Frankena (1970)⁶⁸.

La teoria de la virtut és la part de la teoria ètica que s'ocupa de tot allò referent a la virtut, sense que la virtut hagi de ser el concepte central, bàsic ni elemental d'aquesta teoria ètica. Per tant, la teoria de la virtut no es reclama com una alternativa a l'utilitarisme o a la deontologia, sinó que complementa aquestes teories ètiques o n'és una part. De fet, tant J.S. Mill com I. Kant, filòsofs de referència per l'utilitarisme i la deontologia respectivament, dediquen bona part de la seva obra ètica a desenvolupar la concepció de la virtut. En l'ètica contemporània, són diversos els autors que defensen una teoria de la virtut sense defensar l'ètica de la virtut. Un exemple n'és Driver, la filòsofa que va introduir aquesta distinció, que defensa una teoria de la virtut en el marc d'una ètica conseqüencialista.

La teoria de la virtut sorgeix com a conseqüència també del renovat interès per la virtut en l'ètica de la segona meitat del s. XX. En comptes de defensar que es pot bastir una teoria ètica alternativa a la deontologia i a l'utilitarisme, des de la teoria de la virtut es sosté que la virtut és un aspecte important

⁶³ DRIVER, J., The Virtues and Human Nature; in *How Should One Live?*; ed. by R. Crisp, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 111-130.

⁶⁴ CRISP, R., Modern Moral Philosophy and the Virtues; in *How Should One Live?*; ed. by R. Crisp, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 1-18.

⁶⁵ HURSTHOUSE, R., Virtue Ethics; in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; ed. by E.N. Zalta, 2012⁸ (2003).

⁶⁶ SWANTON, C., *Virtue Ethics: A Pluralistic View*; Oxford, Oxford University Press, 2003.

⁶⁷ SNOW, N.E., *Virtue as Social Intelligence: An Empirically Grounded Theory*; New York, Routledge, 2010.

⁶⁸ FRANKENA, W.K., Prichard and the Ethics of Virtue; *The Monist*, 54(1970)1, p. 5-6.

de qualsevol teoria ètica. Per tant, es desenvolupen els temes de la virtut, el caràcter moral de l'agent, etc., sense constituir una teoria ètica alternativa, sinó com a part de les ètiques utilitaristes i deontològiques. La teoria de la virtut recull una nova manera d'entendre l'ètica: més atenta a la psicologia moral, a l'educació moral i al caràcter moral de l'agent. Aquesta nova manera d'entendre l'ètica ve donada tant per la insatisfacció creixent amb l'ètica de la modernitat i de la primera meitat del s. XX, canalitzada tant pel ressorgiment de l'interès pel tema de la virtut en l'ètica contemporània, com també ve donada com a reacció a l'anti-teoria ètica, com ara la que B. Williams exposa abastament a *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985)⁶⁹. Ara bé, els defensors de la teoria de la virtut assenyalen que el tema de la virtut ha estat present en la filosofia moral moderna i també contemporània, essent part important de les propostes filosòfiques de D. Hume, I. Kant, J.S. Mill o H. Sidgwick, tot i que potser durant la modernitat i el món contemporani no s'ha reconegut la importància ètica de les virtuts des d'altres plantejaments com ara la meta-ètica, les ètiques procedimentals o l'existencialisme. Des de la teoria de la virtut s'entén que des de la dècada dels 50 no hi ha hagut un ressorgiment del tema oblidat de les virtuts, sinó només el reconeixement de la seva importància, ja que les virtuts sempre han estat presents en l'ètica.

Els propers apartats s'emmarquen en el ressorgiment de l'interès per la virtut en l'ètica del s. XX, més concretament en el desenvolupament que s'ha dut a terme respecte les virtuts auto-referents i les virtuts altri-referents des de la teoria de la virtut. Per tant, tot el que es defensa a continuació és compatible amb diverses teories ètiques, principalment amb ètiques de la virtut i amb ètiques utilitaristes. Res prevé que també pugui ser compatible amb ètiques deontològiques, tot i que el tractament que s'ha fet d'aquesta temàtica, a saber, de les virtuts auto-referents i de les virtuts altri-referents, des d'ètiques deontològiques, és molt menor en comparació al que s'ha fet des d'ètiques de la virtut o ètiques utilitaristes, tal i com es podrà comprovar més endavant. Amb això no es nega que l'ètica de la virtut

⁶⁹ WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, 1985.

sigui una proposta ètica tant sostenible en ella mateixa com l'ètica utilitarista o la deontològica⁷⁰. Enlloc d'això, el que es fa és reconèixer la importància de la teoria de la virtut, de la reflexió sobre el concepte de virtut en ell mateix, sense haver de fer-se expressament des d'un tipus de teoria ètica en concret. Aquí es desenvolupa el tema de les virtuts auto-referents i de les virtuts altri-referents des de la teoria de la virtut amb la convicció que així es posen en diàleg diverses teories ètiques, diàleg que serà fèrtil tant per l'ètica de la virtut com per l'ètica utilitarista, que no farà sinó enfortir aquestes teories ètiques.

2.2. Virtuts auto-referents i altri-referents: definició

Per tal de desenvolupar el tema de les virtuts auto-referents i de les virtuts altri-referents des de la teoria de la virtut, s'usarà una concepció general de la virtut que pugui ser compartida tant per l'ètica de la virtut com per l'ètica utilitarista i l'ètica deontològica.

⁷⁰ Cfr. NUSSBAUM, M., *Virtue Ethics: A Misleading Category?*; *The Journal of Ethics*, 3(1999)3, p. 163-201.

En aquest article M. Nussbaum defensa que no existeix la unitat necessària per classificar sota una mateixa categoria les diverses ètiques de la virtut que diferents autors contemporanis defensen. En comptes d'això, Nussbaum proposa deixar d'usar la categoria d'ètica de la virtut i distingeix les ètiques de la virtut anti-utilitaristes i les anti-kantianes. Respecte això, caldria plantejar tres qüestions.

Primer, Nussbaum faria bé a adoptar la distinció entre ètica de la virtut i teoria de la virtut, disminuint així considerablement la diversitat de teories ètiques que es classifiquen com a ètiques de la virtut. A l'article, l'autora navega no distingeix entre l'ètica de la virtut i la teoria de la virtut, prenent ambdues expressions com a sinònimes.

Segon, caldria reconèixer que l'ètica de la virtut es troba encara a les primeres fases de ressorgiment i de desenvolupament. Si bé és cert que en la filosofia antiga es troben fonts d'inspiració molt desenvolupades, també és cert que no es fins a la meitat del s. XX que desperta l'interès per l'ètica de la virtut i no apareixen les primeres propostes filosòfiques més sòlides i ben bastides fins als anys 80 amb MacIntyre i els anys 90s amb Slote i Hursthouse. Sembla excessiu demanar cert tipus d'unitat a una teoria ètica que encara es troba a les primeres fases de ressorgiment i de desenvolupament. Per contra, és esperable que la diversitat actual en l'ètica de la virtut es vagi reduint i sistematitzant al llarg de les properes dècades gràcies als filòsofs que es dediquin a desenvolupar aquest tipus d'ètica.

Tercer, convindria sotmetre l'ètica deontològica i l'ètica conseqüencialista a aquesta mateixa anàlisi. En aquests tipus d'ètica, ¿existeix la unitat que Nussbaum considera desitjable i que no troba en l'ètica de la virtut contemporània? És evident que existeixen diferències importants entre els autors que han defensat una ètica deontològica (I. Kant, M. Baron i C. Korsgaard, per exemple), com també existeixen diferències importants entre els autors que han defensat una ètica conseqüencialista de caire utilitarista (J.S. Mill, H. Sidgwick i P. Pettit, per exemple). En canvi, aquestes diferències en el si de l'ètica deontològica i en el si de l'ètica conseqüencialista no són motiu suficient per abandonar les categories d'ètica deontològica i d'ètica utilitarista segons Nussbaum. Es fa necessària una explicació de per què la diversitat en l'ètica de la virtut és una objecció que no s'aplica als altres tipus d'ètica. Malauradament, Nussbaum no ofereix tal explicació.

Un exemple modèlic de concepció general de la virtut és el que J. Annas ofereix a “Ethics and the Charge of Egoism”⁷¹. Aquesta definició que proposa Annas no representa cap novetat substancial respecte d’altres definicions similars de ‘virtut’ que es poden trobar en l’ètica contemporània, però sí que n’és un exemple modèlic per la seva exposició clara, sintètica i completa, que permet diferenciar-ne clarament les tres notes característiques:

“What is a virtue? A minimal conception is that of a disposition or character trait. Virtues are not just character traits, however, since forgetfulness or stubbornness are not virtues. Virtues are character traits which are in some way desirable. But neither are they just desirable character traits; tidiness and punctuality are nice traits to have, but not yet virtues. *A virtue is, at least, a character trait which is admirable, embodying a commitment to some ethical value.* If we deny this, we are losing contact with everyday discourse about virtue and virtuous people, as we can see if we look at a typical list of virtues. Courage, fairness and patience are all virtues. [...] They are character traits which embody a commitment to some value, in a way which *may benefit the agent, but equally may benefit others.* The courageous person stands up for what is worthwhile against temptations to give in or compromise. This is a useful trait for the person to have in that it enables her to achieve her own goals without being sidetracked in various ways. But obviously this trait is also useful for others, in that it enables her to stand up for what is worthwhile when the interests of others are at stake.”⁷²

Annas inicia la seva definició mínima de virtut afirmant que les virtuts són trets del caràcter o disposicions del caràcter. Això no és suficient per definir la virtut, tal i com assenyala l’autora, perquè hi ha trets del caràcter que no són considerats virtuts, com ara la tossuderia. Per això suggereix que les virtuts són, d’entre tots els trets de caràcter, el subconjunt que és desitjable o admirable. Així, la tossuderia no és una virtut perquè no és un tret de caràcter desitjable o admirable. Però aquesta

⁷¹ ANNAS, J., Ethics and the Charge of Egoism; in *Morality and Self-interest*; ed. by P. Bloomfield, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 205-221.

⁷² Ibid., p. 206. S’ha afegit el subratllat, que no apareix al text original.

concepció de la virtut continua sense ser suficient, ja que hi ha trets del caràcter desitjables o admirables que no són considerats virtuts, com ara la netedat o la puntualitat. Finalment, Annas proposa una concepció mínima de la virtut que inclou tres notes característiques: ser un tret del caràcter, ser admirable i incorporar un compromís amb algun valor ètic. A més, l'autora afegeix que la virtut pot beneficiar l'agent moral o els altres.

Efectivament, en l'ètica contemporània hi ha diversos autors que defineixen les virtuts com a trets del caràcter que tenen l'especificitat de ser admirables, entre els quals destaca M. Slote⁷³. Però tal i com diu Stocker, aquesta definició mínima de virtut resulta insuficient⁷⁴. El que falta a la definició de virtut de Slote és precisament allò que resulta problemàtic de la definició mínima de virtut que proposa Annas: la tercera nota característica; la incorporació d'un compromís amb algun valor ètic. L'autora no explica què entén per 'valor ètic', i, per tant, la definició de virtut que proposa resulta com a mínim imprecisa. Caldria que l'autora especificqués si es refereix a alguna teoria ètica axiològica que empri el concepte de valor com a primari. També caldria especificar si es refereix a valors ètics subjectius o objectius, relatius o universals, o si tots els tipus de valors ètics que s'han proposat al llarg de la història de la filosofia moral hi tenen cabuda.

En comptes de tractar d'especificar el significat de 'valor ètic' en la caracterització d'Annas, és preferible canviar la tercera nota característica de la seva definició de virtut per 'circumscribita a l'abast de l'ètica' en el sentit que s'ha desenvolupat al capítol anterior.

M. Nussbaum, a "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach" (1993)⁷⁵, suggereix una interpretació de l'*Ètica nicomaquea* d'Aristòtil segons la qual es pot distingir una concepció general

⁷³ Vid. SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992, p. xvi: "The virtue ethics I will be developing will discard specifically moral aretaic concepts in favor of «neutral» aretaic concepts like admirability and (a) virtue."

Vid. Ibid., p. 90-91: "[...] our common-sense ethics of virtue is going to avoid specifically moral notions and make use –not of the notions of moral excellence and moral goodness– but of the broader aretaic notions of a good or admirable character trait, an excellence of character, or, more briefly, a virtue."

⁷⁴ Vid. STOCKER, M., Self-Other Asymmetries and Virtue Theory; *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1994)3, p. 694, on es fa aquesta mateixa crítica a la concepció de virtut que defensa Slote a *From Morality to Virtue* (1992).

⁷⁵ NUSSBAUM, M., Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach; in *The Quality of Life*; ed. by M. Nussbaum and A. Sen, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 242-269.

(prima, mínima) i una concepció concreta (gruixuda, màxima) de les virtuts. Segons Nussbaum, la concepció més prima o general de les virtuts en l'*Ètica nicomaquea* es defineixen en relació a certes esferes d'experiència:

“The ‘thin account’ of each virtue is that it is whatever being stably disposed to act appropriately in that sphere [of experience] consists in. There may be, and usually are, various competing specifications of what acting well, in each case, in fact comes to. Aristotle goes on to defend in each case some concrete specification, producing, at the end, a full ‘thick’ definition of the virtue.”⁷⁶

En aquesta definició de les virtuts, ja es troben vagament les tres notes característiques que Annas proposa. Primer, que les virtuts són trets del caràcter, correspon a l'afirmació de Nussbaum que les virtuts són quelcom que disposa de forma estable a actuar. Segon, que les virtuts són desitjables o admirables, correspon a l'afirmació que l'actuació que se segueix d'aquestes virtuts és adequada o bona. Tercer, que les virtuts incorporen un compromís amb un valor ètic, que prèviament s'ha intercanviat amb 'estan circumscrites a l'abast de l'ètica', correspon a l'afirmació que les virtuts estan circumscrites a certes esferes d'experiència, que caldria especificar que són esferes d'experiència moral i, per tant, esferes normatives.

Nussbaum identifica fins a onze esferes d'experiència⁷⁷ que delimiten l'abast de les diferents virtuts que Aristòtil tracta a l'*Ètica nicomaquea*. Per exemple, la virtut de la justícia es circumscriu a l'esfera d'experiència de distribució de recursos limitats, o la virtut del coratge es circumscriu a l'esfera d'experiència de la por enfront danys importants, especialment la mort.

⁷⁶ Ibid., p. 245.

⁷⁷ Aquestes esferes d'experiència que ha identificat Nussbaum són l'origen de la llista de les deu capacitats centrals, primordial en la seva proposta eticopolítica per una justícia social bàsica que ha desenvolupat conjuntament amb el premi Nobel d'economia A. Sen i amb la *Human Development and Capability Association*: l'enfocament de les capacitats. Vid. NUSSBAUM, M., *Women and Human Development: The Capabilities Approach*; Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Vid. NUSSBAUM, M., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, 2011.

Prenent com a definició mínima de virtut la que Annas proposa, amb les modificacions apuntades, prenent com a model la relació entre esferes d'experiència i virtuts que Nussbaum interpreta de l'*Ètica nicomaquea*, i reconeixent les dues esferes de normativitat tematitzades al capítol anterior, definim les virtuts auto-referents com aquells trets del caràcter que són admirables i que es circumscriuen a l'esfera normativa de relació amb un mateix, i les virtuts altri-referents com aquells trets del caràcter que són admirables i que es circumscriuen a l'esfera normativa de relació amb l'altre.

Havent arribat a la definició de virtuts auto-referents i virtuts altri-referents amb la que es treballarà, a continuació es desgrana el desenvolupament històric d'aquests dos tipus de virtuts al llarg de l'ètica del s. XX.

2.3. Virtuts auto-referents i altri-referents: desenvolupament històric

Tal i com ja s'ha dit anteriorment, el tema d'aquesta tesi podria ser resseguit al llarg de la història de la filosofia moral: es podria preguntar si l'ètica, a la Grècia Clàssica, tenia a veure primordialment amb l'esfera de relació amb un mateix o si també incloïa l'esfera de relació amb l'altre i de quina manera; si durant la Modernitat filosòfica s'entén predominantment l'ètica circumscrita a l'esfera de relació amb l'altre; com al llarg de la història de la filosofia moral s'ha concebut l'ètica com abastant o no ambdues esferes de relació, etc. La investigació del tema de la tesi al llarg de la història del pensament tindria el seu interès, però sobrepassa el camp d'estudi delimitat aquí, a saber, l'ètica del s. XX. Valgui el mateix pel tema concret dels capítols centrals de la tesi: les virtuts auto-referents i les virtuts altri-referents. Si bé és cert que la terminologia que s'usa per referir-se a aquest tipus de virtuts apareix i es consolida en l'ètica contemporània, també és cert que el fenomen al que refereix aquesta terminologia no és nou ni propi del món contemporani. Així doncs, es podria resseguir al llarg de la història de la filosofia moral la manera com els diversos autors tematitzen aquests tipus de virtuts i quina relació postulen entre ells perquè, efectivament, el nom no fa la cosa i per tant la terminologia emprada no esgota el fenomen a estudiar, per bé que pot facilitar el seu estudi. Per raons metodològiques, es delimita la present

investigació a les virtuts auto-referents i a les virtuts altri-referents en l'ètica del s. XX, amb el benentès que es reconeixen les limitacions històriques i de vocabulari que aquesta decisió implica.

L'ús dels conceptes de 'virtuts auto-referents' (*self-regarding virtues*) i de 'virtuts altri-referents' (*other-regarding virtues*) apareix per primer cop en l'article d'Ernest Albee "Hume's Ethical System" (1897)⁷⁸, en el qual es presenta una lectura utilitarista de la filosofia de David Hume i s'introdueix la nova terminologia per explicar la seva classificació de les virtuts en quatre classes: les virtuts útils a un mateix, les virtuts immediatament agradables a un mateix, les virtuts útils als altres, i les virtuts immediatament agradables als altres. Albee subsumeix els dos primers tipus de virtuts en la categoria de 'virtuts auto-referents' i els dos darrers tipus de virtuts en la categoria de 'virtuts altri-referents'. El mateix Albee, a *A History of English Utilitarianism* (1902)⁷⁹, torna a usar la terminologia per exposar les propostes filosòfiques de Hume, de John Stuart Mill i de Richard Cumberland, i posteriorment fer-ne una crítica.

Albee introdueix aquesta terminologia perquè li permet clarificar les propostes filosòfiques dels diversos autors utilitaristes i també apuntar la seva pròpia proposta al respecte. Aquests filòsofs utilitaristes que Albee estudia i sistematitza ja van dedicar-se a l'estudi d'aquests tipus de virtuts sense encertar a trobar una terminologia que els servís per referir-s'hi inequívocament i que fes fortuna en la literatura acadèmica sobre aquests conceptes.

Hume, a *A Treatise of Human Nature* (1740)⁸⁰, llibre III, part III, examinant els panegírics que es fan als homes excepcionals, ja troba que la majoria de les qualitats que se'ls atribueixen poden ser dividides en dos tipus: aquelles que tenen a veure amb exercir un paper a la societat, com ara la generositat (clars antecedents de les virtuts altri-referents); i aquelles qualitats que resulten servicials a

⁷⁸ ALBEE, E., *Hume's Ethical System*, 1897.

⁷⁹ ALBEE, E., *A History of English Utilitarianism*, 1902.

⁸⁰ HUME, D., *A Treatise of Human Nature*; Oxford, Clarendon Press, 1978² (1740).

un mateix i el capaciten per treballar pel seu propi interès, com ara la tempra (clars antecedents de les virtuts auto-referents⁸¹):

“If we examine the panegyrics that are commonly made of great men, we shall find, that most of the qualities, which are attributed to them, may be divided into two kinds, *viz.* such as make them perform their part in society; and such as render them serviceable to themselves, and enable them to promote their own interest. Their *prudence, temperance, frugality, industry, assiduity, enterprise, dexterity,* are celebrated as well as their *generosity and humanity.*”⁸²

El mateix Hume, a l'apèndix IV del seu *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751)⁸³, duu a terme una reflexió filosòfica entorn a la relació que existeix entre el bé propi i els bé dels altres⁸⁴. Tematitza breument les virtuts socials (*social virtues*, antecedent històric de les virtuts altri-referents) i les caracteritza com les qualitats que porten els agents a desenvolupar el seu paper en la societat. Segons Hume, les virtuts socials són les qualitats més valuoses i més valorades, són allò al que es refereix una persona quan en qualifica una altra de virtuosa, són les virtuts genuïnes perquè només aquest tipus de virtuts condueixen a l'actuació⁸⁵.

També J. Bentham, a *Deontology* (1819)⁸⁶, distingeix les virtuts o vicis auto-referents (*self-regarding virtues / vices*) de les virtuts o vicis extra-referents (*extra-regarding virtues / vices*)⁸⁷, corresponents a les virtuts altri-referents. Les virtuts auto-referents són caracteritzades com aquelles virtuts que només afecten a la felicitat de l'agent, com per exemple la prudència (entre parèntesi,

⁸¹ Vid. SWANTON, C., *A New Metaphysics for Virtue Ethics*; in *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*; ed. by J. Peters, New York, Routledge, 2013, p. 185.

⁸² HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, 1978² (1740), p. 587.

⁸³ HUME, D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*; Oxford, Clarendon Press, 1975³ (1751).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 323: “That we owe a duty to ourselves is confessed even in the most vulgar system of morals; and it must be of consequence to examine that duty, in order to see whether it bears any affinity to that which we owe to society. It is probable that the approbation attending the observance of both is of a similar nature, and arises from similar principles, whatever appellation we may give to either of these excellences.”

⁸⁵ *Ibid.*, p. 313-314.

Vid. *Ibid.*, p. 316-317.

⁸⁶ BENTHAM, J., *Deontology*; Oxford, Clarendon Press, 1983.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 126-127.

l'autor especifica que es refereix a la prudència auto-referent, '*self-regarding prudence*'). Les virtuts extra-referents són caracteritzades com aquelles virtuts que afecten a la felicitat dels altres, com per exemple la beneficència en general o la justícia, caracteritzada com a beneficència obligatòria. És rellevant que, en el capítol I.2 d'aquesta obra, Bentham distingeixi clarament entre aquests dos tipus de virtuts i vicis anticipant el seu desenvolupament en l'ètica del s. XX, tot i que no torni a usar aquesta distinció en cap altre passatge de l'obra. En endavant, Bentham oblida o abandona la distinció que ha introduït entre virtuts o vicis auto-referents i extra-referents sense donar-ne cap explicació.

Per la seva banda, J.S. Mill, al capítol IV de la seva obra titulada *On Liberty* (1859)⁸⁸, usa també esporàdicament la contraposició entre allò auto-referent i allò social. Menciona qualitats o deficiències auto-referents, conductes auto-referents i virtuts auto-referents (*self-regarding virtues*)⁸⁹. A *The Subjection of Women* (1869)⁹⁰, Mill menciona un sol cop les virtuts socials (*social virtues*)⁹¹. A totes dues obres, es tracta el tema de quines obligacions té un individu respecte si mateix i respecte el conjunt de la societat, i com ha d'actuar respecte ambdues esferes de relació. És en aquest context en el que Mill menciona esporàdicament les virtuts auto-referents i les virtuts socials. Per tant, si bé la terminologia no es troba encara fixada en Mill, els conceptes i les problemàtiques relacionats amb aquesta terminologia sí que són del seu interès. Per això autors posteriors expliquen la proposta filosòfica de Mill afirmant que aquest autor distingeix entre virtuts auto-referents i virtuts altri-referents, sense que això impliqui una deformació de la proposta filosòfica de Mill. Aquest és el cas de J. Skorupski a *Why Read Mill Today?* (2006)⁹², entre d'altres. Resulta interessant un apunt que fa Mill respecte aquests dos tipus de virtuts i que J. Skorupski recull molt encertadament, a saber, que l'educació ha de cultivar tots dos tipus de virtuts en cadascun dels educands, però cada persona no té cap obligació moral de cultivar les seves pròpies virtuts auto-referents, per bé que cada persona sí que té l'obligació moral d'ajudar les altres persones a cultivar-les:

⁸⁸ MILL, J.S., *On Liberty & The Subjection of Women*; New York, Henry Holt And Company, 1879 (1859/1869).

⁸⁹ Ibid., p. 135.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid., p. 369.

⁹² SKORUPSKI, J., *Why Read Mill Today?*; New York, Routledge, 2006.

“There are ‘self-regarding virtues’, qualities required for full self-development, as well as ‘social’ ones, and ‘It is equally the business of education to cultivate both’ [...] The apparently paradoxical, but actually consistent, outcome is that we have no moral obligation to cultivate the self-regarding virtues in ourselves, but do have a moral obligation to help each other to cultivate them.”⁹³

Efectivament, aquesta tesi de Mill sembla paradoxal, però és coherent amb el seu plantejament. Només cal recordar que, tal i com defensa P. Foot respecte Mill, aquest autor circumscriu la moral a l'esfera de relació amb l'altre, excloent-ne l'esfera de relació amb un mateix. Per això no pot defensar que cada persona tingui l'obligació *moral* de cultivar les seves pròpies virtuts auto-referents, ja que aquestes no pertanyen a l'àmbit de la moral. Tot i així, diu que sí que seria aconsellable que cadascú cultivés les seves pròpies virtuts auto-referents perquè promouen el seu propi bé, tot i que aquest consell no és de caràcter *moral* tal i com l'entén l'autor. Ara bé, si l'àmbit de la moral comprèn l'esfera de relació amb l'altre i, per tant, la promoció del bé d'altri, i si les virtuts auto-referents són un bé per cadascú que les cultiva, segons Mill cada persona sí que té l'obligació *moral* de promoure el bé dels altres i, per tant, també té l'obligació *moral* de promoure les virtuts auto-referents en les altres persones.

Finalment, H. Sidgwick, a *The Methods of Ethics* (1874)⁹⁴, també desenvolupa el tema ja tractat cada cop amb més interès per part de Hume, Bentham i Mill: com ha d'actuar un individu respecte si mateix i respecte els altres. Com els seus predecessors, Sidgwick vacil·la encara en la terminologia emprada, en el seu cas mesclant l'ús de 'deures auto-referents' (*self-regarding duties*) i 'deures socials' (*social duties*)⁹⁵, amb el de 'virtuts auto-referents' (*self-regarding virtues*) i 'virtuts socials' (*social virtues*), tal i com ho mostren els títols dels capítols VII, VIII i IX del llibre III d'aquesta obra: “Classification of Duties. Truth”, “Other Social Duties and Virtues” i “Self-Regarding Virtues” respectivament. Pel que fa a les virtuts auto-referents, Sidgwick es pregunta si n'hi ha diverses o si

⁹³ Ibid., p. 49.

⁹⁴ SIDGWICK, H., *The Methods of Ethics*; Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981⁷ (1907).

⁹⁵ Ibid., Book II, Ch. V, §2, p. 163.

totes són casos especials d'una sola virtut auto-referent: la prudència⁹⁶. També distingeix entre impulsos auto-referents (*self-regarding impulses*) i impulsos extra-referents (*extra-regarding impulses*)⁹⁷.

Tal i com s'ha vist, Hume, Bentham, Mill i Sidgwick, tots ells mostren a les seves obres un interès per la manera com un individu ha de conduir-se respecte si mateix i respecte els altres; un interès per allò que la moral dicta respecte la relació que un individu ha de mantenir amb els altres o amb si mateix. Aquesta temàtica la tracten de diverses maneres, esmolant els conceptes i les relacions que guarden entre ells, i esmolant paral·lelament la terminologia emprada per designar aquests conceptes. Si bé en aquests autors ja s'hi poden trobar les primeres mencions a les virtuts auto-referents i a les virtuts altri-referents, també anomenades extra-referents o socials, no és fins Albee que aquesta terminologia és introduïda, fixada i usada de forma sistemàtica i coherent. Aquesta sistematització de la terminologia li permet a Albee pensar amb més claredat el problema tractat per aquests filòsofs, podent així fer-los crítiques incisives i proposar la seva teoria filosòfica de manera més clara i concisa que els filòsofs anteriors.

Aquest fixament i sistematització de la terminologia de 'virtut auto-referent' i 'virtut altri-referent' en Albee justifica les limitacions autoimposades a aquesta tesi. El fet que el fixament i la sistematització de la terminologia per part d'Albee ens ajudi a pensar el tema de la tesi amb més claredat, justifica que es prengui aquesta terminologia com un límit autoimposat de la tesi.

Posteriorment al llibre d'Albee, els pocs filòsofs que s'ocupen de les virtuts auto-referents i de les virtut altri-referents mostren molt d'interès a donar una classificació completa i coherent de les virtuts. El punt àlgid d'aquest interès es trobarà seixanta anys més tard de la publicació del llibre d'Albee en el capítol VII, titulat "Virtue", del *The Varieties of Goodness* (1963)⁹⁸ de G.H. von Wright. Durant

⁹⁶ Ibid., Book III, Ch. IX, §2, p. 328.

⁹⁷ Ibid., Book I, Ch. IV, §3, p. 51.

⁹⁸ VON WRIGHT, G.H., *The Varieties of Goodness*, 1963.

aquestes sis dècades es publiquen escasses obres que tractin de les virtuts auto-referents i de les virtuts altri-referents, d'entre les quals destaca l'obra *An Enquiry into Moral Notions* (1935)⁹⁹ de J. Laird. A més, I.W. Howerth a "Competition, Natural and Industrial" (1912)¹⁰⁰ es pregunta per l'origen d'aquests tipus de virtuts i defensa que l'origen de les virtuts auto-referents es troba en la competició, mentre que l'origen de les virtuts altri-referents es troba en la cooperació. També R.G. Olson, a l'article "A Naturalistic Theory of Conscience" (1959)¹⁰¹, s'ocupa parcialment d'aquests dos tipus de virtuts, posant especial èmfasi en el problema que les virtuts altri-referents no sempre reben la recompensa merescuda, donada la tràgica realitat del món:

"We must face the tragic fact that we are not living in a world in which private and social interests always coincide and that only in such a world would other-regarding virtues invariably bring their reward."¹⁰²

Laird inicia *An Enquiry into Moral Notions* fent explícit el seu objectiu d'examinar i de comparar el que creu que són les tres nocions més importants de l'ètica: la virtut, el deure i el benestar (*well-being*). A cadascun d'aquests conceptes dedicarà una part de l'obra, d'extensió i profunditat considerables, començant per la virtut. Pararà una atenció especial en la qüestió de si cadascuna d'aquestes nocions pot ser el fonament de l'ètica i, per tant, pot donar comptes de les altres dues. El primer capítol de l'obra està dedicat a desgranar una sèrie de consideracions generals sobre la virtut, de la qual diu que és distinta del deure i del benefici (*benefit*), tot i que guarda certa relació amb aquests conceptes. Defensa, per tant, que l'ètica de la virtut és distinta de l'ètica del deure o del benefici, i en defensa una concepció fortament influenciada per Hume. És al segon capítol, dedicat a la classificació de les virtuts, on apareixen els conceptes de virtuts auto-referents i virtuts altri-referents. Laird fa seves les paraules de

⁹⁹ LAIRD, J., *An Enquiry into Moral Notions*; London, George Allen & Unwin Ltd., 1935.

¹⁰⁰ HOWERTH, I.W., Competition, Natural and Industrial; *International Journal of Ethics*, 22(1912)4, p. 399-419.

¹⁰¹ OLSON, R.G., A Naturalistic Theory of Conscience; *Philosophy and Phenomenological Research*, 19(1959)3, p. 306-322.

¹⁰² *Ibid.*, p. 320.

N. Hartman qui, en l'intent de classificar les virtuts, reconeix que aquesta és una tasca sempre temptativa i sempre insatisfactòria.

La classificació de les virtuts que proposa Laird¹⁰³ comença distingint les virtuts personals (*personal virtues*) de les virtuts altri-referents (*other-regarding virtues*). Les virtuts personals són caracteritzades com aquelles que van dirigides primordialment, i potser exclusivament, cap a l'interior de l'agent (el que aquí s'anomena virtuts auto-referents), mentre que les virtuts altri-referents són caracteritzades com aquelles que, tot i anar dirigides cap a l'interior de l'agent, també es refereixen als altres. Laird distingeix dos tipus de virtuts personals¹⁰⁴: les virtuts personals ordenadores (*orderly*), com per exemple la sensatesa (*reasonableness*), la perseverança (*perseverance*) i la coherència (*consistency*); i les virtuts personals no ordenadores (*non-orderly*), com per exemple la llibertat (*freedom*), la puresa (*purity*) i la bellesa (*beauty*). Per altra banda, distingeix dos tipus de virtuts altri-referents: les que es refereixen a persones, que són les virtuts socials (*social virtues*) com ara l'esperit cooperatiu (*cooperative spirit*), l'amistat (*friendship*), l'amor (*love*), el coratge (*courage*) o la humilitat (*humility*); i les virtuts altri-referents no socials (*non-social virtues*), que es refereixen a altres coses que no són persones com altres éssers vius, la naturalesa, o l'univers en la seva totalitat, com per exemple la virtut de la pietat natural (*natural piety*). En finalitzar l'explicació de la classificació de les virtuts que defensa, Laird recorda que "At the beginning of this attempt to classify the virtues I pointed out that from the nature of the case only a very partial success could be expected,"¹⁰⁵ i reconeix una sèrie de dificultats importants que ha hagut d'afrontar a l'hora de plantejar aquesta classificació¹⁰⁶.

The Varieties of Goodness (1963), de von Wright, representa un punt d'inflexió en el ressorgiment de l'interès pel tema de les virtuts en l'ètica contemporània per la profunditat amb què estudia aquest concepte¹⁰⁷. Durant les següents dècades, aquesta obra de von Wright servirà de referència pels

¹⁰³ LAIRD, J., op. cit., p. 28-41.

¹⁰⁴ La terminologia usada per referir-se a la classificació de les virtuts de Laird respecta la que usa el mateix autor menys en els casos que s'ha considerat més clarificadora la terminologia que introdueix H.W. Schneider en explicar la classificació de Laird. Vid. SCHNEIDER, H.W., Laird's Enquiry into Moral Notions; *The Journal of Philosophy*, 34(1937)8, p. 210-216.

¹⁰⁵ LAIRD, J., op. cit., p. 41.

¹⁰⁶ Ibid., p. 41-42.

¹⁰⁷ Vid. VON WRIGHT, G.H., *The Varieties of Goodness*, 1963, Cap. VII "Virtue".

estudiosos de les virtuts, que sovint n'esmenten les idees centrals ja sigui per defensar-les o per criticar-les. Segons l'autor, el tema de les virtuts ha estat descuidat en l'ètica moderna, amb l'excepció del tractament detallat que en va desenvolupar N. Hartmann (en aquesta observació, coincideix amb Laird). També afirma que l'ètica de la virtut no ha fet cap progrés apreciable des d'Aristòtil. A continuació, von Wright duu a terme una minuciosa anàlisi del concepte de virtut.

Del capítol d'aquesta obra dedicat al concepte de virtut, no és fins al §10 on von Wright parla de les virtuts auto-referents i de les virtuts altri-referents¹⁰⁸. En aquest apartat, l'autor proposa dues classificacions de les virtuts segons les seves similituds i diferències característiques. La primera classificació proposada distingeix entre les virtuts ascètiques (*ascetic virtues*) i les que no són ascètiques. Les primeres són aquelles que, en general, es manifesten en contencions o abstinències, com per exemple la virtut de la templança o de la castedat. Les virtuts que no són ascètiques són aquelles que, en general, es manifesten en actes virtuosos, com per exemple la virtut del coratge.

A continuació, von Wright proposa la segona classificació de les virtuts que considera en aquest apartat, i la introdueix amb el reconeixement que aquesta classificació no és nova sinó que sovinteja en l'ètica contemporània: “Virtues are often also divided into self-regarding and other-regarding virtues.”¹⁰⁹ Per tant, la terminologia gestada des de Hume fins a Sidgwick, i introduïda i sistematitzada finalment per Albee, resulta ja un lloc comú de l'ètica contemporània segons von Wright. Aquest autor caracteritza les virtuts auto-referents com aquelles que essencialment serveixen el benestar de l'agent, que és qui les posseeix i les practica, com per exemple les virtuts del coratge, de la templança, o de la indústria. Per altra banda, les virtuts altri-referents són aquelles que essencialment serveixen el bé d'altres, com per exemple les virtuts de la consideració, l'amabilitat o la honestedat.

¹⁰⁸ Vid. Ibid., Cap. VII “Virtue”, §10. En la traducció castellana d'aquesta obra publicada el 2010, es tradueix de forma gens acurada ‘self-regarding virtues’ per ‘virtudes personals’ i ‘other-regarding virtues’ per ‘virtudes socials’. S’ha optat per no seguir la traducció castellana d’aquests termes perquè resulta clarament inadequada: no es tenen en compte els matisos que introdueixen aquests termes castellans de ‘virtudes personals’ i de ‘virtudes socials’ respecte els anglesos de ‘self-regarding virtues’ i de ‘other-regarding virtues’. S’han pogut apreciar aquests matisos en l’estudi de les propostes filosòfiques i terminològiques d’autors com Hume o Laird.

Vid. VON WRIGHT, G.H., *La diversidad de lo bueno*, 2010 (1963), Cap. VII “Virtud”, §10, p. 176-178.

¹⁰⁹ VON WRIGHT, G.H., *The Varieties of Goodness*, 1963, Cap. VII “Virtue”, §10, p. 153.

Von Wright afegeix immediatament una consideració sobre la pretesa nitidesa d'aquesta distinció entre les virtuts auto-referents i les virtuts altri-referents: “The sharpness of the distinction is not obliterated by the obvious fact that virtues, which are essentially self-regarding, may also be accidentally other-regarding, and *vice versa*.”¹¹⁰ Aquesta consideració encertada de von Wright s'il·lustra amb un exemple més problemàtic que la pròpia afirmació: el coratge, entès com a virtut auto-referent perquè és essencialment beneficiós per l'home coratjós quan s'enfronta a perills, també pot ser accidentalment beneficiós pels altres, depenent de l'actitud que té l'home coratjós respecte el bé dels altres. Si té una actitud de promoure el bé dels altres, el coratge és una virtut accidentalment beneficiosa pels altres, mentre que si l'home coratjós no té una actitud de promoure el bé dels altres, el coratge pot no beneficiar terceres persones, com per exemple el coratge d'un lladre no beneficia més que l'agent i no terceres persones. Efectivament, aquest exemple resulta problemàtic per considerar que la virtut del coratge continua essent una virtut encara que doni lloc a un acte dolent en si mateix o encara que es posi al servei d'una finalitat dolenta, tesi que pot resultar controvertida¹¹¹.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ Serveixi d'exemple la discussió que P. Foot fa a “Virtues and Vices” (1978) de si una virtut com el coratge pot ser posada al servei del mal o no sense deixar de ser una virtut, encara que l'autora admet que “With the notable exception of Peter Geach hardly anyone sees any difficulty in the thought that virtues may sometimes be displayed in bad actions. Von Wright, for instance, speaks of the courage of the villain as if this were a quite unproblematic idea, and most people take it for granted that the virtues of courage and temperance may aid a bad man in his evil work.” FOOT, P., *Virtues and Vices; in Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy*; ed. by P. Foot, Oxford, Clarendon Press, 2002 (1978), §3, p. 15.

Foot defensa una tesi intermèdia, segons la qual un lladre o un assassí posen en joc la virtut del coratge en els actes de robatori o d'assassinat, tot i que, en aquests casos, el coratge no funciona com a virtut. Per tal d'il·lustrar-ho, fa l'analogia entre el coratge i el verí, ja que segons l'autora tant l'un com l'altre són bons en certes dosis i circumstàncies, mentre que en altres dosis o circumstàncies poden ser dolents:

“Perhaps the following analogy may help us to see what it is. We might think of words such as ‘courage’ as naming characteristics of human beings in respect of a certain power, as words such as ‘poison’ and ‘solvent’ and ‘corrosive’ so name the properties of physical things. The power to which virtue-words are so related is the power of producing good action, and good desires. But just as poisons, solvents and corrosives do not always operate characteristically, so it could be with virtues. If P (say arsenic) is a poison it does not follow that P acts as a poison wherever it is found. It is quite natural to say on occasion ‘P does not act as a poison here’ though P is a poison and it is P that is acting here. Similarly courage is not operating as a virtue when the murderer turns his courage, which is a virtue, to bad ends. Not surprisingly the resistance that some of us registered was not to the expression ‘the courage of the murderer’ or to the assertion that what he did ‘took courage’ but rather to the description of that action as an act of courage or a courageous act.” Ibid., p. 16.

Finalment, von Wright assenyala una diferència entre les virtuts auto-referents i les virtuts altri-referents: en el cas de les primeres, hi ha un salt lògic (*logical gap*) entre la virtut de l'agent i el seu raonament pràctic, cosa que no passa en les virtuts auto-referents. Segons l'autor, que un agent tingui una virtut auto-referent pressuposa necessàriament que l'agent té interès en el seu propi bé. En canvi, que un agent tingui una virtut altri-referent no pressuposa necessàriament que l'agent tingui interès en el bé de cadascuna de les altres persones. Això implica que un agent pot tenir virtuts que beneficiïn els altres i no practicar-les en el cas que no tingui interès en les altres persones. Aquesta diferència entre aquests dos tipus de virtuts resulta interessant per entendre la concepció que von Wright té d'aquests tipus de virtuts. També resulta interessant per plantejar nítidament la qüestió de si les virtuts altri-referents inclouen o no necessàriament que l'agent tingui cert interès en el bé dels altres, és a dir, si l'agent pot ser amable o honest, però ser-ho selectivament només amb les persones per qui té cert interès. Algú que és amable o honest només algunes persones i malagradós o deshonest amb d'altres persones, és una persona que té les virtuts de l'amabilitat i de la honestedat?

El primer article monogràfic sobre aquests dos tipus de virtuts és el de G. Taylor i S. Wolfram "The Self-Regarding and Other-Regarding Virtues" (1968)¹¹², en el que els seus autors sintetitzen la manera com la distinció entre virtuts auto-referents i virtuts altri-referents ha estat entesa tradicionalment. En efecte, Taylor i Wolfram pressuposen que aquesta distinció ja es trobava en J.S. Mill i que no ha variat significativament des de J.S. Mill fins a H.G. von Wright passant per H. Sidgwick. Tots aquests autors, segons Taylor i Wolfram, han defensat quelcom molt poc obvi, a saber, que:

"[...] to develop the other-regarding virtues is important and moral, whereas to develop the self-regarding virtues is much less important and wholly self-interested. But if we look at the list of virtues normally classified as self-regarding, such as courage, temperance, industry and prudence, then it does not seem at all obvious that they are so unimportant of that their practice will

¹¹² TAYLOR, G., & WOLFRAM, S., The Self-Regarding and Other-Regarding Virtues; *The Philosophical Quarterly*, 18(1968)72, p. 238-248.

largely serve the agent's own interests, and we shall try to show that this *prima facie* doubt is justified.”¹¹³

Per això els autors de l'article es proposen tornar a pensar en què consisteix la distinció entre les virtuts altri-referents i les auto-referents per després poder avaluar la importància de cadascun d'aquests tipus de virtuts. A continuació, dediquen dos apartats de l'article a exposar unes anàlisis minucioses i de gran interès filosòfic de les virtuts altri-referents i auto-referents. Després de tals anàlisis, Taylor i Wolfram conclouen que la caracterització de la distinció d'aquests dos tipus de virtuts ha estat errònia de Mill a von Wright, i proposen la seva manera d'entendre-les correctament:

“[...] the distinction between the self-regarding and the other-regarding virtues is not one between virtues promoting the agent's interest and virtues promoting the interests of others. Possession of other-regarding virtues certainly consists of trying to benefit others in certain specific ways, but possession of self-regarding virtues does not consist of trying to benefit oneself: it consists, roughly speaking, of resisting temptations, of doing what one believes will benefit oneself or others in spite of certain specific insufficient reasons against doing so. So, we want to say, the distinction between the self-regarding and other-regarding virtues is the distinction between those virtues which make up what we often call strength of character and those which make up what we might call good intentions of perhaps moral goodness – though we have to be careful about this label. If we analysed cases of so-called weakness of will we should find that in each case the agent had displayed a self-regarding failing, while cases of so-called wickedness would turn out to be cases of an other-regarding failing.”¹¹⁴

Enteses les virtuts altri-referents i les auto-referents d'aquesta nova manera, Taylor i Wolfram posen en qüestió que les primeres siguin més importants que les segones, tal i com, segons ells, s'ha defensat tradicionalment. Per contra, sostenen que tots dos tipus de virtuts són igualment importants ja que la seva absència és igualment perjudicial pels altres: si l'agent no té virtuts altri-referents, no considerarà

¹¹³ Ibid., p. 238-239.

¹¹⁴ Ibid., p. 247.

que hi ha raons per dur a terme actes que beneficiïn els altres, mentre que si l'agent no té virtuts auto-referents, encara que consideri que hi ha bones raons per dur a terme actes que beneficiïn els altres, no els durà a terme perquè no considerarà que hi ha bones raons perquè hagi de ser ell mateix qui dugui a terme aquests actes.

G. Taylor i S. Wolfram continuen la seva reflexió sobre aquests dos tipus de virtuts a “Virtues and Passions” (1971)¹¹⁵, en el que, declarant-se contraris a la concepció aristotèlica de les virtuts, consideren quina relació existeix entre les passions i les virtuts tot qüestionant que aquesta relació sigui tan important com s'ha suposat que és.

Durant les dues dècades posteriors al primer article monogràfic sobre les virtuts auto-referents i altri-referents (1968) i fins l'obra de M. Slote *From Morality to Virtue* (1992)¹¹⁶, a la literatura acadèmica sobre aquests tipus de virtuts s'assumeix la terminologia de virtuts auto-referents i altri-referents, que s'estén molt, s'usa sense problematitzar-la i resulta útil per exposar les propostes filosòfiques d'autors que no l'havien fet servir, com ara Plató o Aristòtil¹¹⁷.

Els autors que més es dediquen a reflexionar sobre aquests dos tipus de virtuts, es refereixen generalment a l'obra de von Wright, com, per exemple, D. Carr a “Two Kinds of Virtue” (1984)¹¹⁸, on defensa que els éssers humans, en tant que animals socials, necessiten tant les virtuts auto-referents com les virtuts altri-referents pel seu propi benestar (*well-being*). També fan referència a les obres de Taylor i Wolfram, com per exemple G.E. Pence a “Recent Work on Virtues” (1984)¹¹⁹, qui ja posa en qüestió si el coratge és una virtut altri-referent o auto-referent.

¹¹⁵ TAYLOR, G., & WOLFRAM, S., Virtues and Passions; *Analysis*, 31(1971)3, p. 76-83.

¹¹⁶ SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992.

¹¹⁷ WILKES, K.V., The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics; *Mind (New Series)*, 87(1978)348, p. 553-571.

CARR, D., The Cardinal Virtues and Plato's Moral Psychology; *The Philosophical Quarterly*, 38(1988)151, p. 186-200.

IRWIN, T.H., Review: [untitled] Reviewed work: *A History of Greek Philosophy: Volume IV: Plato, The Man and His Dialogues, Earlier Period*, by W. K. C. Guthrie; *The Philosophical Review*, 86(1977)2, p. 254-260.

¹¹⁸ CARR, D., Two Kinds of Virtue; *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, 85(1984-1985), p. 47-61.

¹¹⁹ PENCE, G.E., op. cit.

A més d'aquestes, també són rellevants les aportacions de T.S. Champlin, A. Gewirth, A. Esheté, i de D.K. O'Connor. T.S. Champlin, a "Self-Deception: A Reflexive Dilemma" (1977)¹²⁰ planteja dues qüestions d'interès. Per una banda, es pregunta si algú pot mostrar-se generós amb si mateix. És a dir: pot una virtut altri-referent tenir per objecte el propi agent? Per altra banda, es planteja la possibilitat de l'egoisme moral, segons el qual tot allò que fa un agent és egoista, tot i que l'agent s'enganyi a si mateix i cregui, equivocadament, que té virtuts altri-referents genuïnes.

A. Gewirth, a *Reason and Morality* (1978)¹²¹ i posteriorment a "Rights and Virtues" (1985)¹²², identifica les virtuts altri-referents amb les virtuts pròpiament morals i les virtuts auto-referents amb les virtuts prudencials, que no formen part de l'àmbit de la moral, que s'inscriu estrictament, segons Gewirth, en l'esfera de relació amb l'altre.

Al seu torn, A. Esheté, a "Character, Virtue and Freedom" (1982)¹²³, redefineix les virtuts auto-referents com aquelles que poden estar posades al servei de finalitats auto-referents o altruïstes i que sempre frustren algun desig, com ara el coratge, la prudència i la templança, mentre que les virtuts altri-referents són aquells trets que sempre estan al servei del bé dels altres i no necessiten frustrar cap desig¹²⁴. D'aquesta distinció, Esheté en diu que és important i útil, però que pot ser enganyosa perquè no és exhaustiva: hi ha virtuts importants que no són ni virtuts auto-referents ni altri-referents, a saber, les virtuts de domini (*master-virtues*)¹²⁵. Aquestes són les virtuts que consisteixen a adquirir i mantenir una jerarquia establerta de desitjos, com per exemple les virtuts de la integritat i de la constància.

Ja als principis de la dècada dels 90, D.K. O'Connor, a "The Aetiology of Justice" (1991)¹²⁶, defensa que les virtuts altri-referents (que també anomena virtuts relacionals, socials o interpersonals) i les virtuts auto-referents (que també anomena virtuts simples o intrapersonals) són la mateixa cosa

¹²⁰ CHAMPLIN, T.S., Self-Deception: A Reflexive Dilemma; *Philosophy*, 52(1977)201, p. 281-299.

¹²¹ GEWIRTH, A., *Reason and Morality*; Chicago, University of Chicago Press, 1978.

¹²² GEWIRTH, A., Rights and Virtues; *The Review of Metaphysics*, 38(1985)4, p. 739-762.

¹²³ ESHETÉ, A., Character, Virtue and Freedom; *Philosophy*, 57(1981)222, p. 495-513.

¹²⁴ Ibid., p. 500.

¹²⁵ Ibid., p. 501-502.

¹²⁶ O'CONNOR, D.K., The Aetiology of Justice; in *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*; ed. by C. Lord & D.K. O'Connor, Oxford, University of California Press, 1999, p. 136-164.

considerada des de dues perspectives diferents: les primeres, des d'una perspectiva simptomàtica (política, externa), i les segones des d'una perspectiva etiològica (psicològica, interna).

L'obra de M. Slote *From Morality to Virtue* (1992)¹²⁷ és crucial pel desenvolupament del tema de la virtut en l'ètica contemporània i, més concretament, per la reflexió sobre les virtuts auto-referents i altri-referents. L'objectiu que persegueix Slote amb aquesta obra és:

“[...] [to] offer foundations for a general account of a specific form of virtue ethics, one that is sufficiently oriented to conceptual / structural issues and specific about what counts as a virtue to enable us to compare its merits with those of currently dominant approaches to ethics [Kantian, utilitarian, and intuitionist ethics]. [...] I will argue that there are reasons for preferring the particular versions of virtue ethics introduced here to the various general conceptions of ethics we are nowadays most familiar with.”¹²⁸

Precisament una de les raons que esgrimeix Slote per preferir l'ètica de la virtut o l'utilitarisme enfront de l'ètica kantiana o de l'intuïcionisme és la simetria entre el jo i els altres (*self-other symmetry*). És a dir: tant l'utilitarisme com l'ètica de la virtut, a l'hora de fer un judici de valor, poden defensar que els beneficis i perjudicis per a l'agent són tant rellevants com els beneficis i perjudicis per a d'altres persones. En canvi, tant l'intuïcionisme com l'ètica kantiana defensen una asimetria entre el jo i els altres, ja sigui afavorint l'agent moral o sacrificant-lo, asimetries que Slote critica com a inadequades.

A aquesta obra de Slote la precedeixen tres articles on ell mateix va gestant la seva argumentació plenament desenvolupada a *From Morality to Virtue*. En primer lloc, a “Morality and Self-Other Asymmetry” (1984)¹²⁹, l'autor critica la moral del sentit comú (*common-sense morality*) perquè implica una asimetria entre el jo i els altres. Segons Slote, aquesta asimetria és difícil de justificar

¹²⁷ SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992.

¹²⁸ *Ibid.*, p. xiv.

¹²⁹ SLOTE, M., *Morality and Self-Other Asymmetry*; *The Journal of Philosophy*, 81(1984)4, p. 179-192.

perquè resulta ser una conseqüència no desitjada d'aquesta teoria ètica. Per contra, l'utilitarisme no té aquesta conseqüència no desitjada, sinó que implica una simetria entre el jo i els altres, per la qual cosa resulta ser una teoria ètica preferible a la primera.

En segon lloc, a l'article "Some Advantages of Virtue Ethics" (1990)¹³⁰, Slote desgrana més els conceptes de simetria i d'asimetria. Segons l'autor, aquelles teories ètiques que defensen l'asimetria que afavoreix l'agent són teories ètiques egoistes. En canvi, és propi de les ètiques kantianes o del sentit comú defensar l'asimetria que sacrifica l'agent. Pel que fa a la simetria entre el jo i els altres, aquesta és defensada tant per l'utilitarisme o conseqüencialisme com per l'ètica de la virtut. Slote afirma que en l'ètica de la virtut existeixen les tres possibilitats que ja s'han tingut en compte. Per una banda, l'ètica de la virtut asimètrica que afavoreix l'agent és la que defensa que són virtuts només aquelles que beneficien l'agent, tesi que segons l'autor han defensat autors com Plató, els estoics, els epicuris o Nietzsche. Per altra banda, l'ètica de la virtut asimètrica que sacrifica l'agent és la que centra la virtut en el benefici dels altres sense tenir en compte el bé de l'agent, tesi que Slote veu plasmada en la filosofia de Kant. Finalment, l'ètica de la virtut simètrica entre el jo i els altres és la que defensa Slote: "[...] self-regarding and other-regarding considerations are both capable of underlying the kind of high regard that leads us to regard various traits as virtues."¹³¹ Slote reconeix que hi ha virtuts que són admirades pel fet de ser altri-referents, com ara la justícia, l'amabilitat o la generositat, que són el conjunt de les virtuts que classifica com a virtuts altri-referents. Alhora, reconeix que hi ha virtuts que són admirades pel fet de ser auto-referents, com ara la prudència, la sagacitat o la circumspecció, que són el conjunt de les virtuts que classifica com a virtuts auto-referents. Fins i tot té en compte que algunes virtuts són admirades tant per ser auto-referents com per ser altri-referents, que són les virtuts mixtes (*mixed virtues*), com ara l'autocontrol, el coratge o la saviesa en els assumptes pràctics. L'autor argumenta que com que hi ha virtuts auto-referents, virtuts altri-referents i virtuts mixtes, i com que cap d'aquest tipus de virtuts és més importants que la resta, l'ètica de la virtut entesa d'aquesta manera és

¹³⁰ SLOTE, M., Some Advantages of Virtue Ethics; in *Identity, Character and Morality*; ed. by O. Flanagan & A.O. Rorty, Cambridge (Mass), The MIT Press, 1990, p. 429-448.

¹³¹ Ibid., p. 435.

una ètica que no implica una asimetria entre el jo i els altres, és a dir, és una ètica simètrica entre el jo i els altres, fet que està en consonància amb la manera ordinària de pensar sobre les virtuts i la moral:

“So our ordinary thinking about the virtues treats both self-regarding and other-regarding usefulness as bases for the favorable evaluation of traits of character and the actions, feelings or thoughts that exemplify them. And the same holds, *mutatis mutandis*, for traits, actions, etc., that harm either their possessors or people other than their possessors.”¹³²

En tercer lloc, a l'article “Ethics Naturalized” (1992)¹³³, Slote considera la possibilitat que les virtuts o raons altri-referents puguin reduir-se a virtuts o raons que no siguin altri-referents, cosa que faria la teoria ètica més simple. Tot i que l'autor no nega en cap moment que aquesta reducció es pugui dur a terme de forma completa, sí que assegura que les virtuts o raons altri-referents han de motivar o obligar moralment l'agent moral per elles mateixes i no per ser derivades de virtuts o raons que no siguin altri-referents:

“If (all) other-regarding virtues/reasons can be derived from non-other-regarding virtues/reasons, then the latter can be reduced to the former and this opens up the possibility of an ethics of reasons or virtues that is fundamentally simpler and more systematically unified than an ethics that cannot effect such reductions. So a reduction of other-regarding values to egoistic or neutral coinage helps to achieve the scientific methodological desideratum of systematic unity in theory. There is thus reason even in a naturalistic or naturalizing ethics to applaud the reduction of the other-regarding to self-regarding terms, if such a thing ever turns out to be possible, but such an attitude is in no way incompatible with the naturalizing methodological belief that we can be and presently are justified in accepting certain other-regarding virtues and/or reasons without being able to produce such a reduction.”¹³⁴

¹³² Ibid., p. 443.

¹³³ SLOTE, M., *Ethics Naturalized; Philosophical Perspectives*, 6(1992)*Ethics*, p. 355-376.

¹³⁴ Ibid., p. 374.

Finalment, Slote exposa la seva teoria ètica detalladament i completa a *From Morality to Virtue*, recollint els diversos elements conceptuals que ha anat desenvolupant en aquests articles anteriors. Així, en aquesta obra diu oferir “[...] the first full-scale foundational account of virtue ethics to have appeared in this century.”¹³⁵ La virtut és definida en relació a un concepte més bàsic i no específicament ètic, tot i que sí que és normatiu: l’admirabilitat. Per tant, la relació entre la virtut i el benestar (*wellbeing*) de l’agent moral o dels altres deixa de ser una relació necessària, com sí que ho és segons altres concepcions de l’ètica de la virtut¹³⁶. Segons Slote, les virtuts són aquells trets de caràcter que són admirables, sense entrar a detallar què és el que fa que aquests siguin admirables, ja que, segons l’autor, en aquest tema existeix una pluralitat d’intuïcions. El plantejament de Slote obre la possibilitat que les virtuts auto-referents siguin admirades per alguna cosa diferent del fet que beneficiïn l’agent moral, igualment que les virtuts altri-referent poden ser admirades per alguna cosa diferent del fet que beneficiïn els altres. Tant és així que Slote defensa que les virtuts auto-referents són aquells trets del caràcter que són admirables i que beneficien l’agent moral (sigui o no sigui el benefici de l’agent moral la raó per la qual aquests trets del caràcter són admirables), i que les virtuts altri-referents són aquells trets del caràcter que són admirables i que beneficien els altres (sigui o no sigui el benefici dels altres la raó per la qual aquests trets del caràcter són admirables). Finalment, les virtuts mixtes són aquells trets del caràcter que són admirables i que beneficien tant l’agent moral com els altres (sigui o no sigui aquest benefici compartit la raó per la qual aquests trets del caràcter són admirables). Cal tenir en compte que Slote ha modificat la seva caracterització d’aquests tres tipus de virtuts respecte les que ofereix a “Some Advantages of Virtue Ethics”, on les virtuts auto-referents

¹³⁵ SLOTE, M., Review: Précis of *From Morality to Virtue*. Reviewed work: *From Morality to Virtue*, by M. Slote; *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1994)3, p. 683.

¹³⁶ A la introducció de *Virtue Ethics* (1997), D. Statman pren la proposta filosòfica de M. Slote seriosament i sembla subscriure-la en bona mesura. Recull la tesi que les virtuts no han d’anar vinculades al benestar de l’agent moral o dels altres, cosa que va portar a Slote a buscar un altre fonament per a la virtut que, finalment, va trobar en l’admirabilitat. Elaborant la tesi de Slote, Statman afirma que “[...] to anchor the virtues in the idea of human flourishing [...] will leave out [...] the ‘moral’ [virtues] [...], such as justice and kindness. This might be a high price for most of us, [...]” STATMAN, D., (ed.), *Virtue Ethics*; Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, p. 22.

s'han caracteritzat com aquelles virtuts admirables per ser auto-referents. El mateix passa amb les virtuts altri-referents i les mixtes.

La tesi defensada per Slote en aquest llibre és que cert tipus d'ètica de la virtut del sentit comú (*common-sense virtue ethics*) és superior a les alternatives ètiques contemporànies més importants¹³⁷, a saber, és superior a l'ètica kantiana i a l'ètica utilitarista. Per una banda, l'ètica kantiana implica l'asimetria entre el jo i els altres, cosa que va contra el sentit comú i, per tant, resulta ser inferior a l'ètica de la virtut. Per altra banda, l'utilitarisme sí que implica una simetria entre el jo i els altres, entesos com a individus. Així, l'agent moral té el mateix pes en la valoració moral que cadascun dels altres éssers humans (o éssers vius). Aquesta simetria acaba resultant auto-sacrificadora, ja que el bé dels altres individus sempre serà prioritari al bé de l'agent moral, que només contarà com a un entre tots els éssers humans. Per tant l'utilitarisme, que defensa cert tipus de simetria entre el jo i els altres, entesos com a individus, acaba defensant tesis sacrificadores de l'agent moral i, per tant, resulta ser una teoria ètica indesitjable segons Slote. Finalment, la nota característica de l'ètica de la virtut del sentit comú que la fa superior a les alternatives ètiques contemporànies és la simetria entre el jo i els altres entesos com a classe o grup, i no com a individus. Això permet que l'agent moral tingui el pes adequat en els seus judicis morals, ja que ha de buscar l'equilibri entre el seu bé i el bé dels altres entesos com a grup. Per tant, aquesta teoria permet un equilibri entre el jo i els altres que es correspon amb els sentit comú i amb les intuïcions morals comunes, tesi que esgrimeix Slote per defensar que aquesta teoria és superior a les alternatives ètiques contemporànies. Aquest difícil equilibri que aconsegueix l'ètica de la virtut del sentit comú, és qualificat pel mateix Slote de neo-aristotèlic¹³⁸. Ara bé, no es defensa una ètica de la virtut de caire netament aristotèlic, sinó que es defensa que és necessari prendre tot allò que es pot aprendre d'Aristòtil per tal de bastir una ètica de la virtut distintivament contemporània:

“[...] a post-Victorian or even a post-Christian virtue ethics cannot simply go back to Aristotle. His world is too different from ours. Rather we need to apply

¹³⁷ SLOTE, M., Review: Précis of *From Morality to Virtue*. Reviewed work: *From Morality to Virtue*, by M. Slote, 1994, p. 683.

¹³⁸ SLOTE, M., Reply to Commentators; *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1994)3, p. 718.

what we have learned from Aristotle to the creation of a distinctively modern form of virtue ethics. That is what *From Morality to Virtue* seeks to help set in motion.”¹³⁹

From Morality to Virtue va generar tanta expectació que el 1994 la prestigiosa revista de filosofia *Philosophy and Phenomenological Research* publica un estudi sobre aquest llibre. Introduït per un breu article de Slote en el que resumeix l’obra i ja avança la correcció d’alguns dels seus arguments, el simposi consisteix en tres articles que dialoguen amb la proposta ètica de Slote, escrits per M. Stocker¹⁴⁰, S. Darwall¹⁴¹ i H. Richardson¹⁴². Finalment, tanca aquest simposi una rèplica que Slote fa a aquests tres autors.

From Morality to Virtue també mereix diverses recensions en publicacions tant prestigioses com *Ethics* o *The Philosophical Review*, escrites per P. Vallentyne¹⁴³ i M. Baron¹⁴⁴ respectivament, en els que també es qüestionen certes tesis d’aquesta obra. Pel que fa a les virtuts auto-referents, altri-referents i mixtes, ni els articles del simposi sobre el llibre ni les recensions posen en entredit la concepció que en defensa Slote.

Quatre anys més tard, Slote publica l’article “Virtue Ethics, Utilitarianism, and Symmetry” (1996)¹⁴⁵, per a l’obra editada per R. Crisp *How Should One Live?* (1996)¹⁴⁶, en el que exposa la tesi principal del seu llibre clarificant-la i desenvolupant-la. L’autor es proposa “[...] to formulate distinctive general principles for a virtue ethics that seeks to remain true to our intuitive understanding

¹³⁹ Ibid., p. 719.

¹⁴⁰ STOCKER, M., op. cit.

¹⁴¹ DARWALL, S., From Morality to Virtue and Back?; *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1994)3, p. 695-701.

¹⁴² RICHARDSON, H.S., Rescuing Ethical Theory; *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1994)3, p. 703-708.

¹⁴³ VALLENTYNE, P., Review: [untitled] Reviewed work: *From Morality to Virtue*, by M. Slote; *Ethics*, 104(1994)4, p. 884-885.

¹⁴⁴ BARON, M., Review: [untitled] Reviewed work: *From Morality to Virtue*, by M. Slote; *The Philosophical Review*, 104(1995)2, p. 298-301.

¹⁴⁵ SLOTE, M., Virtue Ethics, Utilitarianism, and Symmetry; in *How Should One Live?*; ed. by R. Crisp, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 99-110.

¹⁴⁶ CRISP, R., *How Should One Live?*; Oxford, Clarendon Press, 1996.

of what is admirable and deplorable in human character and action.”¹⁴⁷ Slote defensa que tant l’egoisme (*selfishness*) com l’absolut desinterès per un mateix (*selflessness*) són deplorables. Per contra, afirma que s’ha de buscar cert grau d’equilibri entre allò que és auto-referent i allò que és altri-referent : “[...] we should both seek our own well-being and admirability and seek the well-being and admirability of others.”¹⁴⁸

A continuació, aplica aquestes idees a la relació entre el jo i els altres. Aquesta relació pot ser de simetria o d’asimetria. L’ètica kantiana i l’ètica del sentit comú impliquen una relació asimètrica entre el jo i els altres, tesi anti-intuïtiva segons l’autor. Per contra, una relació simètrica entre el jo i els altres és defensada tant per l’utilitarisme com per l’ètica de la virtut del sentit comú. Slote posa nom a dos tipus de simetria que ja havia identificat anteriorment: la simetria *in sensu diviso*, que dóna el mateix pes a cadascun dels individus inclòs l’agent moral, tesi que defensa l’utilitarisme; i la simetria *in sensu composito*, que dóna el mateix pes a l’agent moral i als altres entesos com a grup o classe, tesi que defensa l’ètica de la virtut del sentit comú. Segons l’autor, el pes que dóna l’utilitarisme a l’agent moral és pràcticament insignificant, tesi contrària a les intuïcions morals compartides, mentre que el pes que dóna l’ètica de la virtut del sentit comú a l’agent moral és prou significativa com per donar resposta a les intuïcions morals compartides:

“[...] we can plausibly deny that either selfishness or selflessness is a virtue, and taken together with what we have already said about the relatively equally intuitive importance of other-regarding and self-regarding virtues and forms of admirability, this implies that common-sense virtue ethics espouses an ideal of (some degree of) balance between self-regarding and other-regarding concerns: one is not admirable and is open to criticism if one does not have and act upon both self-regarding and other-regarding concerns, if one is not concerned both with oneself and with others.”¹⁴⁹

¹⁴⁷ SLOTE, M., *Virtue Ethics, Utilitarianism, and Symmetry*, 1996, p. 100.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 109-110.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 103.

L'article de Slote "Self-Regarding and Other-Regarding Virtues" (1999)¹⁵⁰ representa la culminació del seu desenvolupament d'aquests dos tipus de virtuts, juntament amb el de virtuts mixtes. Si bé aquest article no afegeix res de nou que sigui especialment rellevant pel desenvolupament d'aquests conceptes, sí que ofereix una explicació sistemàtica i ordenada de les tesis de Slote sobre les virtuts auto-referents, les virtuts altri-referents i les virtuts mixtes.

Posteriorment a la publicació de *From Morality to Virtue*, els conceptes de virtut auto-referent i de virtut altri-referent es troben amb molta freqüència a la literatura acadèmica sobre la virtut. En la majoria dels casos, però, aquests conceptes no són ni problematitzats ni tematitzats en si mateixos, sinó que es prenen com a donats per tal de desenvolupar altres qüestions, fins al punt que es projecten aquests conceptes a filòsofs que no el van ni tan sols mencionar. En aquesta línia es troba el cas extrem i injustificat de B. Thomson qui defensa que la distinció entre virtuts auto-referents i virtuts altri-referents és comuna al s. XVIII¹⁵¹. En la gran majoria de publicacions posteriors a *From Morality to Virtue* en les que es trobin aquests conceptes, no es faran aportacions rellevants per al seu desenvolupament, fins a la darrera publicació que queda recollida aquí, *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles* (2005)¹⁵² de L. Tessman.

E. Telfer, a "Self-Respect" (1995)¹⁵³, defensa que existeix una estreta relació entre el respecte que l'agent moral tingui per si mateix i les virtuts d'auto-control, que tal i com les defineix són molt properes a les virtuts auto-referents.

B. Hooker, a "Does Moral Virtue Constitute a Benefit to the Agent?" (1996)¹⁵⁴, planteja la pregunta que dona títol al seu article i l'aborda des de tres teories diferents del benestar: benestar com a plaer,

¹⁵⁰ SLOTE, M., Self-Regarding and Other-Regarding Virtues; *in* *Virtue Ethics and Moral Education*; ed. by D. Carr & J. Stuetel, New York, Routledge, 1999, p. 99-110.

¹⁵¹ THOMPSON, C.B., Young John Adams and the New Philosophic Rationalism; *The William and Mary Quarterly (Third Series)*, 55(1998)2, p. 279.

¹⁵² TESSMAN, L., *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*; Oxford, Oxford University Press, 2005.

¹⁵³ TELFER, E., Self-Respect; *in* *Dignity, Character and Self-respect: Essays on Self-respect*; ed. by R.S. Dillon, New York, Routledge, 1995, p. 107-116.

¹⁵⁴ HOOKER, B., Does Moral Virtue Constitute a Benefit to the Agents?; *in* *How Should One Live?*; ed. by R. Crisp, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 141-155.

benestar com a satisfacció dels desitjos, i benestar com a compliment d'elements d'un llistat. L'autor no defensa una resposta definitiva a la pregunta plantejada, però sí que defensa que existeix cert conflicte entre l'interès propi de l'agent moral (*self-interest*) i la virtut moral. A continuació especifica que entén la virtut moral com la virtut altri-referent, que és aquest tipus de virtut el que entra en conflicte amb l'interès propi de l'agent moral. En canvi, les virtut auto-referents, que no són morals en l'ús d'aquest terme de Hooker, són justament aquelles que no entren en conflicte amb l'interès propi de l'agent moral.

Tal i com s'ha dit anteriorment, *Three Methods of Ethics* (1997)¹⁵⁵ és la primera obra que posa en peu d'igualtat les tres teories ètiques contemporànies imperants (deontologia de la mà de Baron; utilitarisme amb Pettit; i ètica de la virtut amb Slote) i n'articula un diàleg crític i sostingut. En aquesta obra, Slote comença a modificar la teoria que havia desenvolupat en diversos articles, que havia tingut el seu punt àlgid en *From Morality to Virtue* i que havia trobat la seva formulació més sistemàtica a "Self-Regarding and Other-Regarding Virtues". A *Three Methods of Ethics*, Slote es mostra indecís respecte la terminologia que usa per referir-se a les virtuts auto-referents i les altri-referents, arribant a proposar una classificació diferent de les virtuts: les virtuts que beneficien l'agent moral (*self-benefiting virtues*), les virtuts que beneficien els altres (*other-benefiting virtues*), les virtuts que beneficien la humanitat en el seu conjunt (*human kind-benefiting*), i les virtuts l'estatus de les quals no deriva de beneficiar a ningú¹⁵⁶.

Per la seva banda, C. Swanton, a "Virtue Ethics" (2001)¹⁵⁷, afirma que l'ètica de la virtut no separa, en l'agent virtuós, la vida bona de la vida moral, fet que porta a replantejar el contrast entre l'altruisme i l'interès propi de l'agent moral: "A virtuous agent [...] enjoys the moral life [...] because her capacities [...] enable her to see her own concerns as not sharply in contrast with the interests of others."¹⁵⁸ Aquesta tesi de Swanton implica una reconfiguració també de la relació entre virtuts auto-referents i

¹⁵⁵ BARON, M., & PETTIT, P., & SLOTE, M., *Three Methods of Ethics*, 1997.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 202.

¹⁵⁷ SWANTON, C., Virtue Ethics; in *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*; ed. by V.V.A.A., Amsterdam, Elsevier, 2003, p. 16218 -16224.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 16222.

altri-referents, entre les quals no hi haurà una distinció tant clara i radical com altres autors han presentat.

No és fins a l'obra *Burdened Virtues* (2005) de L. Tessman, que no es tornen a tematitzar els conceptes de virtut auto-referent i altri-referent amb rigor i profunditat. L'autora desgrana aquests conceptes amb l'objectiu final de negar que existeixi tal distinció entre aquests dos tipus de virtuts. Per primer cop també, una obra recull la bibliografia rellevant sobre aquests conceptes (von Wright, P. Foot, J. Annas, etc., tot i que no menciona M. Slote). També exposa com s'han anat desenvolupant aquests dos conceptes en el temps fins arribar a la conclusió encertada que:

“[...] with few exceptions, current considerations of virtue not only accept the distinction between self-regarding and other-regarding virtues, but also assume that morality itself is only concerned with other-regarding virtues or actions.”¹⁵⁹

La principal objecció que Tessman troba a la distinció entre aquests dos tipus de virtuts, que reconeix que en un principi resulta ser una distinció atractiva, és que acostuma a emmascarar la tesi que pel floriment (*flourishing*) de l'agent moral només són necessàries les virtuts auto-referents, igualant així l'interès propi de l'agent moral i el seu floriment. En contra d'això, defensa que les virtuts altri-referents també poden contribuir al floriment de l'agent moral. Fent referència tant a Aristòtil com a la concepció que N. Sherman defensa de les virtuts de la recerca comuna (*virtues of common pursuit*)¹⁶⁰, Tessman sosté que és millor pensar les virtuts altri-referents com virtuts socials (*social virtues*), és a dir, com aquelles “[...] virtues that further the good of a social collectivity and thereby further the good of all members of the collectivity, including oneself and others.”¹⁶¹ Segons aquesta autora, els éssers humans són éssers socials que per florir necessiten tant de les virtuts auto-referents com de les altri-referents. Ara bé, les virtuts altri-referents no són suficientment bones perquè poden estar dirigides

¹⁵⁹ TESSMAN, L., *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*, 2005, p. 63.

¹⁶⁰ Vid. SHERMAN, N., The Virtues of Common Pursuit; *Philosophy and Phenomenological Research*, 53(1993)2, p. 277-299.

¹⁶¹ TESSMAN, L., *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*, 2005, p. 72.

només a un grup de gent concret, excloent així part de la població del bé que es promou amb aquestes virtuts:

“[...] it will not be enough to worry about whether an agent exercises both self-regarding and other-regarding virtues, because one should not be satisfied, as Aristotle is, with an agent whose other-regarding virtues are directed only toward an exclusive circle of others.”¹⁶²

Segons això, la sociabilitat humana pot quedar satisfeta amb aquestes virtuts altri-referents que perpetuen l'exclusió social. Tessman denuncia aquest fet i defensa que les virtuts altri-referents, si són excloents, no són suficientment bones per a l'ètica. Així, conclou que:

“My claim is that this morality is not good enough. Rather, moral goodness requires a pursuit of not just my own well-being, and not just the well-being of those whose well-being I depend on, but also the well-being of those whose very lack of well-being may have been a condition of my privileges. If one finds oneself living the good life while others' lives are systematically set up to be wretched, it is a mistake to think that moral goodness lies just in the pursuit of one's own flourishing.”¹⁶³

Al llarg del s. XX, diversos autors han defensat la primacia o bé de l'esfera normativa de relació amb un mateix, o bé de l'esfera normativa de relació amb l'altre. També alguns autors han proposat un cert equilibri entre ambdues esferes normatives de relació, defensant que l'una no és reduïble a l'altra.

Així, autors com S. Tachibana¹⁶⁴, F. Van den Bossche i F. Mortier¹⁶⁵, o P. Foot¹⁶⁶, defensen la primacia de les virtuts auto-referents respecte les virtuts altri-referents, és a dir, que defensen una teoria de la virtut en una concepció auto-referent de l'ètica.

¹⁶² Ibid., p. 75.

¹⁶³ Ibid., p. 76.

¹⁶⁴ TACHIBANA, S., *The Ethics of Buddhism*; Oxford, Clarendon Press, 1926.

En canvi, autors com A. Gewirth¹⁶⁷, O. Goldin¹⁶⁸ o P. Bloomfield¹⁶⁹, defensen la primacia de les virtuts altri-referents respecte les virtuts auto-referents, és a dir, que defensen una teoria de la virtut en una concepció altri-referent de l'ètica.

Finalment, autors com D. Carr¹⁷⁰, M. Slote¹⁷¹ o R.M. Adams¹⁷², defensen cert equilibri entre les virtuts altri-referents i les virtuts auto-referents, és a dir, que defensen una teoria de la virtut en una concepció mixta de l'ètica.

Diversos autors han entès les virtuts de maneres diferents. D.K. O'Connor i G. Alex Sinha proposen que les virtuts tenen dues dimensions diferents, l'auto-referent i l'altri-referent, mentre que M. Stocker sosté que la gran majoria de virtuts són o bé auto-referents, o bé altri-referents. Per tant, caldrà preguntar-se si les virtuts tenen aspectes auto-referents i altri-referents, o si les virtuts auto-referents i altri-referents són, de fet, dos tipus diferents de virtut.

També altres autors han pres la distinció entre virtuts auto-referents i virtuts altri-referents com una distinció no exhaustiva, que caldria completar amb altres tipus de virtuts: les virtuts de domini (*master-virtues*, A. Esheté)¹⁷³; les virtuts mixtes (*mixed virtues*, M. Slote)¹⁷⁴; o les virtuts de la recerca comuna (*virtues of common pursuit*, N. Sherman)¹⁷⁵. Així doncs, caldrà analitzar si la classificació de les virtuts

¹⁶⁵ VAN DEN BOSSCHE, F., & MORTIER, F., The *Vajjālaggam*: A Study in Indian Virtue Theory; *Asian Philosophy*, 7(1997)2, p. 90: "One should do what is good for oneself and if possible one should do what is good for others, but if there is a clash between both, one should do what is good for oneself."

¹⁶⁶ Vid. FOOT, P., *Natural Goodness*, 2001.

¹⁶⁷ GEWIRTH, A., *Rights and Virtues*, 1985.

¹⁶⁸ Vid. GOLDIN, O., Porphyry, Nature, and Community; *History of Philosophy Quarterly*, 18(2001)4, p. 353-37.

¹⁶⁹ BLOOMFIELD, P., Justice as a Self-Regarding Virtue; *Philosophy and Phenomenological Research*, 82(2011)1, p. 46-64.

¹⁷⁰ CARR, D., *Two Kinds of Virtue*, 1984.

¹⁷¹ SLOTE, M., *Morality and Self-Other Asymmetry*, 1984.

SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992.

SLOTE, M., *Self-Regarding and Other-Regarding Virtues*, 1999.

¹⁷² ADAMS, R.M., *A Theory of Virtue*; New York, Oxford University Press, 2006.

¹⁷³ ESHETÉ, A., op. cit., p. 501-502.

¹⁷⁴ SLOTE, M., *Some Advantages of Virtue Ethics*, 1990.

SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992.

¹⁷⁵ SHERMAN, N., op. cit.

entre auto-referents i altri-referents és exhaustiva o si resulta necessari afegir altres tipus de virtuts per completar la seva classificació.

J. Laird distingeix entre les virtuts altri-referents que es refereixen a persones (*regarding persons*) i les que es refereixen a altres coses (*regarding other things*)¹⁷⁶. I L. Tessman identifica i denuncia el problema que les virtuts altri-referents excloïen del seu abast algunes persones injustament. Aquestes i altres propostes filosòfiques qüestionen quin és l'abast d' 'altri' en les virtuts altri-referents, temàtica que caldrà estudiar a continuació.

Finalment, alguns autors han problematitzat la relació que existeix entre les passions i les virtuts auto-referents i altri-referents (G. Taylor i S. Wolfram¹⁷⁷ entre d'altres), i altres autors han pensat la possibilitat que existeixin els vicis relatius a les virtuts auto-referents i a les virtuts altri-referents, començant així a investigar en què consistirien exactament aquests vicis (per exemple, J. Bentham¹⁷⁸ i A. Norris¹⁷⁹). Aquestes anàlisis interessants interpel·len la present proposta de teoria de la virtut, que ha de poder respondre: per una banda quina relació existeix entre les passions i les virtuts auto-referents i altri-referents; i, per altra banda, si existeixen els vicis auto-referents i altri-referents, i en què consisteixen.

Totes aquestes qüestions que diversos autors han anat estudiant de manera generalment poc continuada, són les que en el proper apartat s'abordaran, ja no des de la perspectiva històrica, sinó de manera sistemàtica.

¹⁷⁶ LAIRD, J., op. cit.

¹⁷⁷ TAYLOR, G., & WOLFRAM, S., *The Self-Regarding and Other-Regarding Virtues*, 1968.

TAYLOR, G., & WOLFRAM, S., *Virtues and Passions*, 1971.

¹⁷⁸ BENTHAM, J., op. cit.

¹⁷⁹ NORRIS, A., Review: [untitled] Reviewed work: *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, by P. Berkowitz; *Political Theory*, 28(2000)6, p. 879-889.

2.4. Virtuts auto-referents i altri-referents: anàlisi conceptual

2.4.1. Les virtuts tenen aspectes auto-referents i altri-referents, o les virtuts auto-referents i altri-referents són dos tipus diferents de virtut?

D.K. O'Connor, a "The Aetiology of Justice" (1991)¹⁸⁰, confronta dues maneres d'entendre la virtut: la d'Aristòtil i la pròpia de la filosofia moral contemporània. Com que l'objectiu d'O'Connor és presentar una manera alternativa d'entendre la virtut respecte com s'entén en l'ètica contemporània, aquí no es discutirà la interpretació que fa de l'ètica aristotèlica, que es podria confrontar, entre d'altres, amb la que en fa M. Slote a *From Morality to Virtue* (1992)¹⁸¹. En comptes d'això, s'analitzarà la proposta alternativa que presenta l'autor i que resulta interessant en ella mateixa, sigui o no sigui la que se segueix dels textos aristotèlics.

Segons O'Connor, en l'ètica contemporània es diferencien les virtuts interpersonals (*interpersonal virtues*) i les virtuts intrapersonals (*intrapersonal virtues*), tal i com fa Foot a "Virtues and Vices" (1978). L'autor entén les virtuts interpersonals com a coincidents amb les virtuts relacionals, les virtuts socials i les virtuts altri-referents, i usa totes aquestes expressions indistintament. També entén les virtuts intrapersonals com a coincidents amb les virtuts simples i les virtuts auto-referents, fent servir aquestes expressions com a sinònimes. Segons O'Connor, l'ètica contemporània, que pren aquesta distinció com a donada, entén que les virtuts altri-referents tenen a veure amb actuar d'acord amb una motivació altruista tot vençant l'egoisme, mentre que les virtuts auto-referents són aquelles que moderen certs desitjos de l'agent. D'acord amb això, segons l'autor, el problema fonamental de l'ètica contemporània és la manera com s'ha de tractar als altres éssers humans, és a dir, si l'egoisme pot ser vençut, de quina manera l'altruisme és possible:

¹⁸⁰ O'CONNOR, D.K., *The Aetiology of Justice*, 1999.

¹⁸¹ Vid. SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992, p. 89-93.

“Once this split has been made, it is quite natural to contrast the moral interest expressed through interpersonal (or other-regarding) virtues with the merely natural or prudential interest expressed through intrapersonal (or self-regarding) virtues. How altruism is possible becomes the fundamental moral problem.”¹⁸²

O'Connor presenta i desenvolupa una concepció de les virtuts alternativa a la de l'ètica contemporània: la que l'autor interpreta en els textos aristotèlics. Aquesta proposta consisteix a negar que les virtuts interpersonals i les virtuts intrapersonals siguin virtuts diferents. Per contra, entén que una mateixa virtut pot ser considerada des de dues perspectives diferents: la simple i la relacional. Fent un símil amb la medicina, explica que la primera perspectiva és l'etiòlogica (branca de la medicina que estudia les causes de les malalties; perspectiva ètica que estudia les causes psicològiques de les virtuts), mentre que la segona perspectiva és la simptomàtica (branca de la medicina que tracta els símptomes de les malalties; perspectiva ètica que estudia les manifestacions públiques de les virtuts).

Així doncs, en contra de la tesi contemporània que les virtuts es classifiquen en auto-referents i altri-referents, O'Connor proposa que les virtuts poden ser estudiades des de dues perspectives diferents, l'auto-referent (l'etiòlogica) i l'altri-referent (la simptomàtica). Per tant, les virtuts tenen dues dimensions diferents: l'auto-referent (la psicològica) i l'altri-referent (la de relació amb l'altre).

Aquesta concepció de la virtut que O'Connor atribueix a Aristòtil també és defensada per G. Alex Sinha a “Modernizing the Virtue of Humility” (2012)¹⁸³ respecte la virtut de la humilitat o modèstia, entesa d'una manera secular i en diàleg amb J. Driver i G. Schuelen. Segons Alex Sinha, la virtut de la humilitat té dues dimensions, cadascuna relacionada amb un possible error: per una banda, la modèstia privada té a veure amb un error epistèmic d'atribuir-se més o menys mèrit del que es mereix; per altra banda, la modèstia pública té a veure amb un error de l'agent moral a l'hora de relacionar-se amb els altres. L'autor pren l'excepcional tenista Roger Federer com a protagonista del seu exemple imaginari¹⁸⁴. Federer, abans d'enfrontar-se amb un rival, pot caure en dos errors diferents d'humilitat:

¹⁸² O'CONNOR, D.K., *The Aetiology of Justice*, 1999, p. 147.

¹⁸³ SINHA, G., *Modernizing the Virtue of Humility*; *Australasian Journal of Philosophy*, 90(2012) 2, p. 259-274.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 262-264.

no interpretar adequadament la situació, ja sigui sobrevalorant o infravalorant les opcions que té de guanyar el seu rival, o fer unes declaracions inadequades respecte les seves possibilitats de guanyar-lo. Tot i distingir entre la humilitat auto-referent i la humilitat altri-referent, Alex Sinha defensa que la virtut de la humilitat és una i que entendre les seves dues dimensions permet valorar-la en la seva justa mesura, és a dir, valorar-la tant per la correcció de l'ego com per la correcció de la relació amb els altres.

En contrast amb aquesta manera d'entendre les virtuts, M. Stocker, a "Self-Other Asymmetries and Virtue Theory" (1994)¹⁸⁵, defensa que la gran majoria de virtuts són o bé auto-referents o bé altri-referents. En diàleg amb M. Slote i amb la seva concepció de la simetria i de l'asimetria entre el jo i els altres, Stocker defensa que moltes virtuts que semblen tenir dues dimensions, una d'auto-referent i l'altra d'altri-referent, realment són dues virtuts diferents. Posa com a exemple la virtut de l'amor: segons l'autor, l'amor a un mateix i l'amor als altres són dues virtuts diferents que impliquen tipus d'amor diferents.

Així doncs, les virtuts tenen aspectes auto-referents i altri-referents tal com defensa Alex Sinha, o les virtuts auto-referents i altri-referents són dos tipus diferents de virtut tal com defensa Stocker?

Algunes virtuts són netament auto-referents o altri-referents, com ara la templança o la generositat respectivament. Ara bé, algunes virtuts també es poden entendre tal i com defensen O'Connor o Alex Sinha, és a dir, constituïdes per dues dimensions: una d'auto-referent i una altra d'altri-referent. En cadascuna de les virtuts constituïdes per dues dimensions caldrà analitzar quina relació existeix entre totes dues dimensions, que poden estar en cert equilibri o l'una subordinada a l'altra. Finalment, també és cert el que proposa Stocker, a saber, que hi ha noms que inclouen dues virtuts diferents, l'una d'auto-referent i l'altra d'altri-referent, com per exemple la de l'amor: l'amor a un mateix és una virtut distinta de l'amor a l'altre.

¹⁸⁵ STOCKER, M., op. cit.

O'Connor i Stocker, cada autor per la seva banda, afirmen que totes o la majoria de virtuts han de ser enteses tal i com ells proposen. Ara bé, cap dels dos autors justifica per què la seva manera d'entendre les virtuts s'ha de generalitzar i aplicar a totes o la majoria de virtuts. És per això que les tesis d'O'Connor i de Stocker poden ser acomodades dins d'una teoria de la virtut més exhaustiva, com la que es proposa aquí, sense variar la part substantiva i ben justificada de les seves tesis respectives: l'existència de virtuts que són tal i com les caracteritzen, ignorant la seva exigència que totes les virtuts hagin de ser enteses tal i com ells proposen.

2.4.2. És exhaustiva la classificació de les virtuts entre auto-referents i altri-referents?

Classificar totes les virtuts entre auto-referents o altri-referents segons l'esfera de normativitat a la que es circumscriuen és simplificar excessivament la diversitat existent entre les diferents virtuts, diversitat que s'ha pogut apreciar a l'apartat anterior. Per això es millora substantivament la classificació de les virtuts si s'introdueix la categoria de 'virtuts mixtes', essent aquelles virtuts que es circumscriuen a aquesta centralitat del continu gradual entre allò auto-referent i allò altri-referent en què les dues esferes de normativitat es superposen i es troben en peu d'igualtat.

Aquesta classificació tripartida de les virtuts en virtuts auto-referents, virtuts altri-referents i virtuts mixtes, fou introduïda per M. Slote a "Some Advantages of Virtue Ethics" (1990)¹⁸⁶ i recollida pel mateix autor a *From Morality to Virtue* (1992)¹⁸⁷. També N. Sherman defensa que "[...] many virtues exhibit a clear mix of both self-regarding and other-regarding dimensions."¹⁸⁸ Tal i com s'ha vist, Slote usa un concepte de virtut que no inclou la circumscripció a cap esfera de relació, és a dir, que li manca la tercera nota característica de la definició de virtut que aquí es presenta i defensa. A "Some Advantages of Virtue Ethics", caracteritza les virtuts altri-referents com aquelles virtuts que són admirades per ser altri-referents, com ara la justícia (*justice*), l'amabilitat (*kindness*) o la generositat

¹⁸⁶ SLOTE, M., *Some Advantages of Virtue Ethics*, 1990.

¹⁸⁷ SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992.

¹⁸⁸ SHERMAN, N., op. cit.

(*generosity*). Al seu torn, classifica com a virtuts auto-referents aquelles que són admirades per ser auto-referents, com ara la sagacitat (*sagacity*), l'equanimitat (*equanimity*) o la cautela (*circumspection*). Finalment, les virtuts mixtes seran aquelles que són admirades per ser tant auto-referents com altri-referents, com ara l'autocontrol (*self-control*), la saviesa pràctica (*wisdom in practical affairs*) o el coratge (*courage*). Cal notar que, a diferència del que Slote proposa en aquest article, en la teoria de la virtut aquí defensada les virtuts auto-referents i les virtuts altri-referents no són necessàriament admirables per ser auto-referents o altri-referents respectivament, sinó que per una banda són admirables i per altra banda són auto-referents o altri-referents, tal i com s'ha vist que Slote també defensa a *From Morality to Virtue*.

El coratge resulta ser un exemple modèlic de virtut mixta, ja que la gran majoria d'autors reconeixen que el coratge és una virtut (no essent així amb l'autocontrol, que sovint és classificat com una habilitat) i no hi ha grans discrepàncies sobre en què consisteix la virtut del coratge (no essent així amb la virtut de la saviesa pràctica, de la que existeixen concepcions molt diferents al llarg de la història de l'ètica, amb la *phrónesis* a la filosofia clàssica, la *prudentia* a la filosofia medieval, la *prudence* al llarg de la filosofia moderna i contemporània angloamericana). Així, els autors que classifiquen les virtuts entre auto-referents i altri-referents, sense reconèixer una tercera categoria de virtuts mixtes, discrepen a l'hora de classificar la virtut de coratge: alguns afirmen que és una virtut auto-referent, d'altres que és una virtut altri-referent. Fins i tot autors com D. Carr¹⁸⁹ i G.E. Pence¹⁹⁰ la classifiquen com una virtut que és alhora auto-referent i altri-referent:

“Courage is a touchstone because: it is a self-regarding virtue; it *can* be an other-regarding virtue; it is included in all theories of virtues; and it is a virtue in any society or historical period.”¹⁹¹

¹⁸⁹ CARR, D., *Two Kinds of Virtue*, 1984.

¹⁹⁰ PENCE, G.E., *op. cit.*

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 287.

“[...] there would appear to be dimensions of a quality like courage –that it may show itself in inaction as well as in action and in the bearing of our own sorrows as well as in suffering on behalf of others– that might incline us to include given instance of it under any of the four just mentioned classifications [(1) ascetic self-regarding virtues (eg. chastity); (2) ascetic other-regarding virtues (eg. patience); (3) non-ascetic self-regarding virtues (eg. industry); and (4) non-ascetic other-regarding virtues (eg. charity)].”¹⁹²

Carr defensa una classificació complementària de les virtuts: les virtuts ascètiques i no-ascètiques, que són les que es manifesten en la inacció i en l’acció respectivament. Entenent que la inacció és també un tipus d’acció, no es veu la necessitat de fer aquesta distinció que complica la classificació de les virtuts i que, alhora, no soluciona la classificació de la virtut del coratge.

Prenent per model la manera com Stocker entén que la virtut de l’amor és realment dues virtuts distintes, a saber, l’amor auto-referent (a un mateix) i l’amor altri-referent (als altres), es podria optar per distingir el coratge auto-referent i l’altri-referent com dues virtuts distintes sota un mateix nom. Això permetria mantenir la classificació bipartida de les virtuts en auto-referents i altri-referents sense introduir cap tercera categoria, però ho aconseguiria a costa de no explicar acuradament la virtut del coratge, que no és a voltes relativa a la relació amb un mateix i a voltes relativa a relació amb l’altre, com sembla ser-ho la virtut de l’amor. En comptes d’això, la virtut del coratge inclou tant la relació de l’agent amb si mateix (amb la seva por) com també la relació amb l’altre (amb terceres persones, ja siguin les causants de la por, ja estiguin amenaçades pel mateix perill que causa la por, ja puguin rebre les conseqüències d’aquest perill). Bé és cert que, en algunes ocasions, la virtut del coratge només inclou la relació de l’agent amb la seva por i no inclou a terceres persones ni com a causa de la por, ni amenaçades pel mateix perill que causa la por, ni potencialment receptores de les conseqüències d’aquest perill. Es tracta de casos particulars de la virtut del coratge, en què aquesta virtut funcionaria com una virtut auto-referent. Aquests casos han de ser entesos dins del marc conceptual més ampli aquí explicat de la virtut del coratge com una virtut mixta, que es pren com a primari perquè s’entén que la

¹⁹² CARR, D., *Two Kinds of Virtue*, 1984, p. 50.

virtut del coratge inclou necessàriament aspectes auto-referents i altri-referents, per bé que en algunes ocasions els altri-referents es trobin minimitzats per les circumstàncies. Així doncs, la virtut del coratge es circumscriu a les dues esferes de normativitat i ambdues són preses com a cabdals, no l'una subordinada a l'altra, sinó en peu d'igualtat. Per tant, per tal d'acomodar la virtut del coratge i similars a la classificació de les virtuts, és necessari ampliar la classificació bipartida (virtuts auto-referents i altri-referents) afegint-hi la categoria de les virtuts mixtes.

Altres autors com A. Esheté i N. Sherman també han defensat que la classificació entre virtuts auto-referents i altri-referents no és exhaustiva. A. Esheté, a "Character, Virtue and Freedom" (1982)¹⁹³, després de reconèixer que la distinció entre virtuts auto-referents i altri-referents és important i útil, identifica dues virtuts que no s'acomoden a cap de les dues categories esmentades: la virtut de la integritat i la virtut de la constància. Segons l'autor, aquestes virtuts formen part d'un altre tipus de virtut: les virtuts de domini (*master-virtues*). Les notes característiques de les virtuts del domini són¹⁹⁴: (1) tenir com a objecte o bé l'agent moral (com les virtuts auto-referents) o bé els altres (com les virtuts altri-referents); (2) no consistir a frustrar cap desig (per tant no poden ser virtuts auto-referents, segons l'autor); (3) requerir el desplegament de virtuts auto-referents o altri-referents (cosa que no passa amb cap virtut auto-referent o altri-referent); (4) ser adquirides tot ordenant i mantenint la jerarquia de desitjos; (5) les condicions per desplegar-les són també condicions de l'autocontrol. A més, Esheté afegix que les virtuts de domini no són excel·lències de tipus de caràcter, sinó excel·lències de caràcter *simpliciter*, sense desenvolupar aquesta afirmació ni donar-ne més explicació.

La concepció que defensa Esheté de les virtuts auto-referents i altri-referents és inadequada perquè no és capaç d'acomodar les virtuts de la integritat i de la constància, obligant-lo a postular un tercer tipus de virtuts que té dificultats per explicar de forma clara i precisa en què consisteixen i en què es diferencien de la resta. Segons l'autor, les virtuts auto-referents necessàriament han de frustrar un desig. Per tant, les virtuts de la integritat i de la constància no poden ser auto-referents. Ara bé, tampoc

¹⁹³ ESHETÉ, A., op. cit.

¹⁹⁴ Ibid., p. 501-502.

poden ser virtuts altri-referents, perquè no tenen necessàriament com a objecte els altres. Aquesta caracterització d'aquests tipus de virtuts usa notes definitòries que no són necessàriament excloents entre si: una virtut pot haver de frustrar un desig i tenir com a objecte els altres? És a dir, pot ser auto-referent i altri-referent alhora segons Esheté? Això porta l'autor a l'aporia de no poder classificar les virtuts de la integritat i de la constància ni com a auto-referents ni com a altri-referents. Per això Esheté postula un tercer tipus de virtuts que inclou característiques de les virtuts auto-referents i de les virtuts altri-referents, i tracta d'eleva-les a un ordre d'importància superior tot afirmant que no són excel·lències de tipus de caràcter, sinó excel·lències de caràcter *simpliciter*. Esheté també es troba amb certa dificultat a l'hora d'explicar la virtut del coratge, perquè la classifica com a virtut auto-referent donat que consisteix a frustrar una passió, però aquesta explicació no li sembla suficient i continua elaborant altres aspectes d'aquesta virtut. Si Esheté reconsiderés la seva concepció de les virtuts auto-referents i altri-referents, podria acomodar les virtuts de la integritat, de la constància i del coratge a la seva classificació.

Les virtuts de la integritat, de la constància i del coratge no representen cap problema pel que fa a la proposta que aquí es presenta, perquè es poden classificar com a virtuts mixtes: són trets del caràcter, són admirables, i estan circumscrites tant a l'esfera de relació amb un mateix com a l'esfera de relació amb l'altre, prenent-les en peu d'igualtat. Si en el cas de les virtuts de la integritat o de la constància les dues esferes normatives de relació no es troben en peu d'igualtat, sinó que una esfera es troba subordinada a l'altra, llavors aquestes virtuts no seran virtuts mixtes, sinó auto-referents o altri-referents.

Per la seva banda, N. Sherman, a "The Virtues of Common Pursuit" (1993)¹⁹⁵, reconeix la distinció contemporània entre virtuts auto-referents i virtuts altri-referents, i la fa servir per explicar les propostes ètiques d'Aristòtil i de Kant. Segons l'autora, les virtuts auto-referents tenen a veure amb

¹⁹⁵ SHERMAN, N., op. cit.

tenir cura d'un mateix, i les altri-referents, amb tenir cura dels altres, ja sigui de les persones estrangeres com de les persones estimades. Però afegeix que:

“In addition to caring about self and others we care about the fact that we do things together. That is, we care about the fact of community. [...] it is cooperative virtues that come to mind when we think of community. A willingness to compromise, to seek consensus, to be trustworthy and fair, all go with valuing collective endeavor. Similarly, loyalty to worthwhile, collective goals can be morally virtuous. But the point I wish to emphasize here is the more basic one. We simply value doing things together, for its own sake. Apart from the particular activities and products that may define a species of community, we value doing things with others. We value creating a shared world, and the mutuality that is defined by our interactions.”¹⁹⁶

A continuació Sherman examina si en les ètiques d'Aristòtil i de Kant la comunitat té valor en ella mateixa. L'autora no desenvolupa l'interessant concepte de 'virtuts cooperatives' (*cooperative virtues*) o 'virtuts de la recerca comuna' (*virtues of common pursuit*). Ara bé, el seu article interpel·la la present proposta de teoria de la virtut: a més de les virtuts auto-referents, de les virtuts altri-referents i de les virtuts mixtes, cal tenir en compte un quart tipus de virtuts, a saber, les virtuts cooperatives o de la recerca comuna?

Segons Sherman, les virtuts cooperatives estan estretament relacionades amb la manera com l'agent es relaciona amb la comunitat, amb els projectes en comú, alhora que s'hi sent implicat i, per això, aquestes virtuts cooperatives també defineixen el mateix agent. Així doncs, les virtuts cooperatives tenen a veure amb un cert tipus de relació amb l'altre en la que l'agent es veu fortament implicat. Per tant, aquestes virtuts es podrien entendre com un cas particular de les virtuts altri-referents, com un cas interessant en ell mateix, que mereix reflexió i anàlisi per haver estat, tal i com denuncia encertadament Sherman, oblidat en bona part de la literatura moderna i contemporània de filosofia moral. Les virtuts

¹⁹⁶ Ibid., p 278.

altri-referents inclouen, doncs, les virtuts cooperatives de els que parla Sherman, o caldrà classificar-les com un quart tipus de virtuts? Quin és l'abast d' 'altri' en les virtuts altri-referents?

2.4.3. Quin és l'abast d' 'altri' en les virtuts altri-referents?

Tal i com s'ha vist anteriorment, J. Laird, a *An Enquiry into Moral Notions* (1935)¹⁹⁷, diferencia dos tipus de virtuts altri-referents: les que es refereixen a altres persones (*other-regarding virtues regarding persons* o *social virtues*) i les que es refereixen a altres coses (*other regarding virtues regarding other things*). Aquesta classificació de virtuts altri-referents de Laird resulta modèlica per ser primerenca i completa:

“If we turn, then, to other-regarding virtues not specially concerned with our attitude to other *men*, we have to give our attention to man's relation to other living things, to physical nature, and to the entire universe, whether or not that universe be theistically conceived.”¹⁹⁸

Pel que fa a les virtuts altri-referents que es refereixen a altres persones, cal afegir-hi distincions ulteriors. Efectivament, l'agent manté diferents tipus de relacions amb diferents persones. Les relacions que l'agent manté amb diferents persones es poden ordenar segons el grau d'intimitat o de llunyania: des de relacions molt íntimes com serien típicament les que es mantenen amb familiars o amics, fins a relacions molt llunyanes com les que típicament es mantenen amb conciutadans desconeguts, passant per aquelles relacions intermèdies potser amb aquelles persones amb qui es comparteix professió, classe social, o alguna altra característica o interès comú. Sembla clar, doncs, que les diferents relacions que l'agent estableixi amb els altres, implicaran unes virtuts altri-referents distintes o, com a mínim una concreció distinta de les virtuts altri-referents.

¹⁹⁷ LAIRD, J., op. cit.

¹⁹⁸ Ibid., p. 39.

Les virtuts cooperatives de les que parla N. Sherman també són un tipus de virtuts altri-referent, ja que la seva particularitat consisteix en la relació que l'agent manté amb altres persones, enteses en aquest cas com un col·lectiu amb qui es comparteix un projecte. Per tant, les virtuts altri-referents tal i com s'han caracteritzat inclouen les virtuts cooperatives de Sherman, que es circumscriuen a l'esfera normativa de relació amb l'altre que pot ser entès o bé com un altre individual o bé com a col·lectiu.

Ara bé, si les virtuts altri-referents varien en tipus o en manifestació segons la relació que l'agent manté amb aquest altre, llavors podria ser exclogués injustament part de la població del bé que promouen? L. Tessman, a *Burdened Virtues* (2005)¹⁹⁹, identifica aquest problema i l'analitza detalladament. L'autora defensa que les virtuts altri-referents poden estar dirigides només a un grup de gent concret, excloent així part de la població del bé que es promou amb aquestes virtuts. En contra d'això, Tessman proposa deixar de parlar de virtuts altri-referents per passar a parlar de virtuts socials, que són aquelles que persegueixen el bé d'una col·lectivitat i, per tant, promouen el bé de cadascun dels membres d'aquest col·lectiu.

Una concepció de les virtuts altri-referents que permetin que aquest tipus de virtuts perpetuïn una situació d'injustícia social tot excloent injustament una part de la població del bé que promouen, resultaria ser inadequada i indesitjable, fins al punt d'haver de reconsiderar si aquests trets del caràcter són, de fet, virtuts. Ara bé, aquesta mateixa crítica pot ser aplicada a les virtuts socials: aquelles virtuts que persegueixin el bé d'un col·lectiu també poden perpetuar una situació d'injustícia social respecte de certs membres que no pertanyen a tal col·lectiu o respecte d'altres col·lectius. L'objecció de Tessman resulta encertada, però no ho és la seva identificació amb les virtuts altri-referents. Per tant, d'aquesta objecció no se'n segueix que s'abandonin les virtuts altri-referents per passar a tractar de les virtuts socials, sinó que cal concloure que aquestes virtuts han de garantir que no es perpetuïn situacions d'injustícia social ni s'exclouï injustament ningú del seu abast. Es podria arribar a convenir que no són virtuts aquells trets del caràcter que perpetuen situacions d'injustícia social o exclouen injustament algú del seu abast. A més, les virtuts altri-referents, tal i com s'han caracteritzat aquí,

¹⁹⁹ TESSMAN, L., *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*, 2005, p. 73-76.

inclouen les virtuts socials tal i com les caracteritza Tessman, ja que en l'esfera de relació amb l'altre s'inclou tant l'altre individual com l'altre entès com a col·lectiu.

Pel que fa a les virtuts altri-referents que es refereixen a altres coses, és a dir, que no es refereixen a persones, Laird distingeix implícitament entre aquelles que es refereixen a éssers vius i aquelles que es refereixen a objectes físics. Les virtuts altri-referents es referiran a éssers vius en particular o a la naturalesa en el seu conjunt, o a objectes físics particulars o a l'univers en el seu conjunt, en la mesura que es consideri que la relació que hi manté l'agent forma part de l'esfera normativa de relació amb l'altre.

Ara bé, l'ús originari i més estès del concepte de virtut altri-referent en l'ètica del segle XX és el que refereix a altres persones individuals o enteses com a col·lectiu, i no a altres éssers vius o objectes físics. Si bé resulta d'interès analitzar la possibilitat que aquest tipus de virtuts pugui referir a altres éssers vius i objectes físics, per exemple per l'ètica ecologista, aquesta tasca no pot ser duta a terme aquí perquè escapa a l'objecte d'estudi.

A partir d'aquest moment, si no s'indica el contrari, s'entendrà que tant l'esfera de relació amb l'altre com les virtuts altri-referents abasten altres persones i col·lectius, però no altres éssers vius o objectes. És a dir, s'usaran aquests conceptes en el seu sentit originari i més estès.

Havent dit això, cal preguntar-se qui ha d'estar inclòs en l'esfera normativa de relació amb l'altre. Una virtut altri-referent que referís a algú amb qui l'agent no establís cap tipus de relació resultaria un sense sentit. Per tant, les virtuts altri-referents fan referència només a aquells altres amb qui l'agent té algun tipus de relació, perquè la manca absoluta de relació amb l'altre impossibilita l'exercici mateix de la virtut altri-referent respecte aquest altre.

Ara bé, fins a on abasta la relació amb l'altre és una qüestió menys evident del que podria semblar. Aquest tema és present en diversos autors de la història de la filosofia, tractat de manera diversa.

Particularment, l'ètica contemporània s'ha preguntat repetidament²⁰⁰ per la manera com les noves tecnologies, el saber, el nou ordre econòmic i polític mundial, etc., modifiquen l'abast de les accions dels agents morals. Això ha donat lloc a nous temes en l'ètica contemporània: si existeixen obligacions morals respecte les generacions futures; si existeixen respecte les generacions passades; o potser amb l'existència de la humanitat presa en el seu conjunt²⁰¹; o també amb els éssers humans que l'agent mai no arribarà a conèixer però amb qui, per la interconnexió global de l'economia contemporània, hi estableix una relació mínima de tipus, per exemple, comercial:

“The simplest consumer purchase –for example, that of a soft drink or a pair of jeans– affects lives on the other side of the world. Someone might maintain that inequalities on Mars don't matter to us, have no claim on us, because we have no causal connection with those people and their situation. That argument cannot possibly be made about distant people in today's world. Even were the global economy not unfair to poorer nations, it engages us with them and gives us reasons to think responsibly about how those engagements should continue.”²⁰²

En conclusió, les virtuts altri-referents ho seran en referència a tot allò que formi part de l'esfera normativa de relació amb l'altre. Però delimitar els contorns d'aquesta esfera normativa de relació és una tasca en què l'ètica contemporània continua treballant i que no pot ser abordada aquí per la seva complexitat. La present proposta de teoria de la virtut resta compatible amb la conclusió que s'arribi des de l'ètica contemporània respecte aquesta problemàtica.

²⁰⁰ Vid. JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*; Espanya, Herder, 2004² (1979).

Vid. NUSSBAUM, M., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, 2011.

²⁰¹ JONAS, H., op. cit., p. 89: “El imperativo categórico ordena simplemente *que* haya *hombres*, haciendo hincapié en igual medida en el «que...» y en el «qué» del deber existir. He de confesar que, en mi opinión, este imperativo es el único al que realmente es aplicable la determinación kantiana de lo categórico, es decir, de lo incondicional.”

²⁰² NUSSBAUM, M., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, 2011, p. 116.

2.4.4. Les virtuts auto-referents, les virtuts altri-referents, les virtuts mixtes, i la seva relació amb les passions

En l'ètica contemporània, generalment les virtuts no són definides en relació a les passions, tal i com sí que es féu tradicionalment amb cert tipus de virtuts en l'ètica antiga. Per contra, actualment es dedica molt poca atenció a la relació que existeix entre les passions i les virtuts. Concretament, ni la definició de 'virtut' que s'ha donat ni la concepció de les virtuts auto-referents, altri-referents i mixtes que aquí es defensa, no s'han caracteritzat en relació amb les passions: no s'han vinculat ni el concepte de virtut ni cadascun d'aquests tipus de virtuts amb certes passions que s'han de combatre, moderar, reconduir o potenciar.

D. Carr, a "The Cardinal Virtues and Plato's Moral Psychology" (1988)²⁰³, després d'una anàlisi minuciosa de la psicologia moral en diferents diàlegs de Plató, desvincula explícitament les virtuts de les passions. A més, afegeix que entendre les virtuts en relació amb les passions que han de suprimir, controlar o dirigir, ha dificultat la comprensió de les virtuts de la justícia i de la prudència per part de molts filòsofs:

"Perhaps the largest part of the difficulty of understanding wisdom and justice as moral virtues that has troubled philosophers down to present times follows from being 'held captive by a picture' of moral virtues as essentially concerned with the control of unruly passions and appetites."²⁰⁴

A l'ètica del segle XX hi ha només un article monogràfic sobre la relació entre les passions i les virtuts auto-referent o altri-referents: "Virtues and Passions" (1971)²⁰⁵ de G. Taylor i S. Wolfram. En aquest article, fan una anàlisi minuciosa d'aquest tema en diàleg amb la història de l'ètica. Defensen la seva concepció de la relació entre les virtuts i les passions sobre les bases de l'ètica de la virtut que els

²⁰³ CARR, D., *The Cardinal Virtues and Plato's Moral Psychology*, 1988.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 199.

²⁰⁵ TAYLOR, G., & WOLFRAM, S., *Virtues and Passions*, 1971.

mateixos autors han desenvolupat tres anys abans a “The Self-Regarding and Other-Regarding Virtues” (1968)²⁰⁶, el primer article monogràfic sobre les virtuts auto-referents i altri-referents.

Tal i com s’ha vist anteriorment, a “The Self-Regarding and Other-Regarding Virtues”, Taylor i Wolfram ataquen la concepció dominant segons la qual les virtuts altri-referents són més importants que les auto-referents. Identifiquen l’origen d’aquesta tesi: la distinció que s’ha fet tradicionalment per part de Mill, Sidgwick i von Wright, entre virtuts auto-referents i altri-referents és errònia.

Després d’analitzar i de proposar una nova manera d’entendre les virtuts altri-referents, Taylor i Wolfram es centren en l’anàlisi de la manera tradicional d’entendre les virtuts auto-referents. Segons aquests autors, les virtuts auto-referents s’han definit en relació amb l’actuar de l’agent pel seu propi interès i amb la superació de certes passions. En contra d’això, Taylor i Wolfram defensen que mentre les virtuts altri-referents estan connectades lògicament amb el fet de beneficiar els altres, les virtuts auto-referents no estan connectades lògicament amb el fet de beneficiar-se a si mateix, sinó que poden estar posades al servei de qualsevol finalitat que l’agent consideri que val la pena. És a dir, que mentre les virtuts auto-referents constitueixen la fortalesa de caràcter, les virtuts altri-referents constitueixen l’actuar seguint les bones intencions de l’agent moral:

“[...] the distinction between the self-regarding and the other-regarding virtues is not one between virtues promoting the agent’s interest and virtues promoting the interests of others. Possession of other-regarding virtues certainly consists of trying to benefit others in certain specific ways, but possession of self-regarding virtues does not consist of trying to benefit oneself: it consists, roughly speaking, of resisting temptations, of doing what one believes will benefit oneself or others in spite of certain specific insufficient reasons against doing so. So, we want to say, the distinction between the self-regarding and other-regarding virtues is the distinction between those virtues which make up what we often call strength of character and those which make up what we might call good intentions or perhaps moral goodness—though we have to be careful about this label.”²⁰⁷

²⁰⁶ TAYLOR, G., & WOLFRAM, S., *The Self-Regarding and Other-Regarding Virtues*, 1968.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 247.

Taylor i Wolfram denuncien encertadament que les virtuts auto-referents han estat considerades moralment irrellevants o menys importants que les virtuts altri-referents, alhora que proposen que ambdós tipus de virtuts són igualment importants perquè l'agent esdevingui moralment bo o virtuós. Per això fan una nova proposta de com s'han d'entendre les virtuts auto-referents, desvinculant-les de la persecució de l'interès propi de l'agent.

La relació entre les virtuts i les passions que ja postulen en aquest article de 1968, Taylor i Wolfram la desenvolupen a "Virtues and Passions" (1971). Parteixen de dues relacions diferents que poden existir entre les virtuts i les passions, a saber, per una banda que per tal d'actuar virtuosament sigui necessari controlar o superar certes passions, i per altra banda que l'agent virtuós senti joia o plaer en actuar virtuosament. Els autors formulen, analitzen i discuteixen quatre tesis sobre la relació entre les virtuts i les passions²⁰⁸.

En primer lloc, consideren que si l'agent moral, en actuar virtuosament, experimenta una passió contrària a la virtut, l'haurà de superar, mentre que si experimenta una passió que l'empeny a actuar virtuosament, l'haurà de seguir. Taylor i Wolfram rebutgen ràpidament i encertada aquesta tesi perquè resulta buida de contingut: les virtuts han estat definides independentment de les passions i, en actuar de forma virtuosa, caldrà fer allò que sigui necessari amb les passions que s'experimentin per tal d'actuar virtuosament. Aquesta tesi no requereix cap vinculació concreta entre les virtuts i les passions, i resulta trivial.

En segon lloc, examinen si la possessió d'una virtut consisteix precisament a eliminar certes passions o, alternativament, a cultivar-ne d'altres. Els autors de l'article rebutgen aquesta segona tesi per no ser plausible: ningú defensaria que aquesta condició és suficient per definir una virtut, ja que l'actuació virtuosa de l'agent no és més que una característica necessària per tal que l'agent sigui virtuós. Efectivament, que l'agent es sobreposi a la por que sent davant d'una situació perillosa no és suficient per tal que aquest agent posseeixi la virtut del coratge. Si l'agent, un cop sobreposat a la por

²⁰⁸ TAYLOR, G., & WOLFRAM, S., *Virtues and Passions*, 1971, p. 77-83.

que sent davant d'una situació perillosa, no actua d'acord amb aquesta superació de la por, no serà coratjós. Com a molt, que posseir una virtut impliqui eliminar certes passions i cultivar-ne d'altres, pot ser una condició necessària però no suficient perquè l'agent posseeixi certes virtuts. Interpretem que en definir les virtuts mitjançant altres característiques que no siguin la seva relació amb la passió, els autors entenen que es torna al primer supòsit i que, per tant, la relació que s'estableix entre les virtuts i les passions és trivial.

En tercer lloc, analitzen si és el cas que l'agent, en absència de certes passions, no pot posseir certes virtuts. Per exemple, en absència de la passió de la por l'agent no pot posseir la virtut del coratge. Segons Taylor i Wolfram, l'error que origina aquesta tesi és el d'igualar les passions amb les raons per les quals s'identifiquen les virtuts: les raons per actuar d'una certa manera no poden ser identificades sempre amb el fet d'experimentar certes passions. Ara bé, els autors reconeixen que hi ha dos fets empírics que se segueixen d'aquesta tercera tesi. Per una banda, en certes virtuts sovint sí que existeix una relació amb certes passions, com per exemple la virtut del coratge i la passió de la por, però això no es pot afirmar per tots els casos de coratge, segons els autors²⁰⁹. Per altra banda, certes virtuts estan més relacionades amb les passions que les acompanyen, com ara la generositat, mentre que certes altres virtuts no guarden cap relació amb les passions, com ara l'honestetat. Efectivament, sembla rellevant que els actes de generositat genuïna vagin acompanyats de certes passions de benevolència, mentre que els actes d'honestetat ho són tot i no anar acompanyats de cap passió o d'anar acompanyats de passions contràries a aquesta virtut.

Finalment, Taylor i Wolfram consideren si la possessió de certes virtuts està més estretament relacionada amb la superació o el cultiu de certes passions, que no pas l'exercici mateix de les virtuts.

²⁰⁹ Malauradament, Taylor i Wolfram no expliquen aquests casos en què un agent fa un acte de coratge sense experimentar la passió de la por. Es podria defensar que és pensable que l'agent virtuós reconegui el perill al que s'enfronta, sàpiga tot el que pot perdre-hi i, sense experimentar por i per les raons adequades, hi faci front amb un acte virtuós de coratge. Es podria respondre que qualsevol agent virtuós que reconegué el perill al que s'enfronta i entengués les pèrdues que li pot comportar la situació, experimentaria la passió de la por. Aquesta és una tesi empírica que caldria contrastar. Per tant, cal concloure que la relació entre la virtut del coratge i la passió de la por no és una necessitat lògica, sinó que és pensable un cas d'actuació coratjosa en què l'agent no experimenti la passió de la por. Només un estudi empíric podria dir si, de fet, aquest cas, que és pensable, es pot donar o no, i amb quina freqüència. A falta d'aquest estudi empíric, no es pot afirmar que en tots els casos d'actuacions de coratge l'agent ha experimentat necessàriament la passió de la por.

Per una banda, això implica que, per tal de posseir les virtuts, l'agent ha d'haver-se fet amo de les seves pròpies passions. Això pot ser interpretat com una tesi trivial segons la qual l'agent virtuós ha d'actuar de forma virtuosa tot i les passions contràries que pugui sentir o en absència de les passions que l'impulsin a actuar de manera virtuosa. També pot ser entès com que la possessió de cadascuna de les virtuts requereix fer-se amo d'una passió en particular, cosa que els autors de l'article descarten per ser empíricament qüestionable: sembla que això no és el cas en totes les virtuts, com per exemple en el cas de la virtut de la indústria (*industry*), de l'estalvi (*thrift*) o de la honestedat (*honesty*).

La quarta tesi formulada per Taylor i Wolfram implica que l'agent, en l'exercici de les virtuts, ha d'experimentar cert plaer o com a mínim no ha d'experimentar molèstia per tal que pugui dir-se que l'agent, de fet, posseeix tal virtut. Per tant, el plaer o la manca de molèstia que experimenti l'agent qualificaran el caràcter moral de l'agent, la tinença de tal virtut, però no en qualificaran l'acte que ha realitzat. Aquest fet és empíric i per tant contingent: sembla que la mesura en què l'agent sent plaer en realitzar un acte virtuós indica com de ben establerta està aquesta virtut en ell.

Les conclusions extretes per Taylor i Wolfram són prou sòlides per ser defensades en aquesta proposta de teoria de la virtut pel que fa a les virtuts auto-referents i altri-referents. Tal i com s'ha dit, la present proposta té la voluntat de ser compatible amb diverses teories ètiques, ja siguin ètiques de la virtut, ètiques utilitaristes o ètiques deontològiques. Per tal de garantir aquesta compatibilitat, i per les raons esgrimides per Taylor i Wolfram a "Virtues and Passions", concloem que hi ha bones raons per dubtar que la relació entre virtuts i passions sigui tant significativa com alguns autors han defensat al llarg de la història de l'ètica. El que sí que es pot afirmar és que per tal que l'agent posseeixi les virtuts, cal que superi les passions que són contràries a aquesta possessió i a l'exercici d'aquestes virtuts, perquè es reconeix que el grau de facilitat amb què l'agent faci actes virtuosos i el grau de plaer que n'obtingui són indicadors de la mesura amb què posseeix aquestes virtuts.

És important recordar que les virtuts auto-referents, altri-referents i mixtes no han estat definides respecte les passions que l'agent experimenta a l'hora d'actuar, i que no s'ha distingit entre uns tipus de

virtuts i uns altres segons si tenen certa relació amb certes passions. Alguns autors com von Wright²¹⁰ han afirmat que les virtuts auto-referents guarden certa relació amb les passions, mentre que no és així amb les virtuts altri-referents. Això, però, resta injustificat si el que es vol és fer-se compatible amb diverses teories ètiques que reconeixeran certes virtuts auto-referents que no tenen cap vinculació amb cap passió, com és el cas de la honestat, de la indústria i de l'estalvi, o certes virtuts altri-referents que sí que tenen certa vinculació amb alguna passió, com és el cas de la generositat genuïna que ha de ser feta amb benevolència per tal de ser considerada una virtut, tal i com defensen Taylor i Woldram.

2.4.5. Els vicis també es classifiquen en auto-referents, altri-referents i mixtos?

G. Taylor inicia l'article "Deadly Vices?" (1996)²¹¹ afirmant que els vicis són allò oposat a les virtuts. Per tant, a cada virtut li correspon una vici, i si les virtuts són beneficioses, els vicis són perjudicials. Com que l'autor classifica les virtuts en socials, auto-referents i altri-referents, també classifica els vicis en aquestes tres categories: vicis socials, vicis auto-referents i vicis altri-referents. Taylor distingeix les virtuts socials, que són les necessàries per un bon funcionament de la societat, de les virtuts altri-referents, que són aquelles que es manifesten en actes que han d'estar motivats per la preocupació per alguna persona en particular que no sigui el propi agent moral i que inclouen la intenció de beneficiar-la. Aquesta distinció no és clara: per explicar-la, es prenen característiques diferents que no són necessàriament excloents entre elles. Així, podria haver-hi virtuts altri-referents que fossin necessàries per a un bon funcionament de la societat i, per tant, que fossin també virtuts socials o viceversa. Deixant de banda aquesta tercera categoria de virtut que utilitza Taylor, les virtuts socials diferenciades de les virtuts altri-referents, resulta d'interès que l'autor reconegui l'existència dels vicis auto-referents i dels vicis altri-referents, encara que no hagi estat el primer en postular-los.

²¹⁰ VON WRIGHT, G.H., *The Varieties of Goodness*, 1963.

²¹¹ TAYLOR, G., *Deadly Vices?*; in *How Should One Live?*; ed. by R. Crisp, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 157-172.

En la seva obra titulada *Deontology* (1819)²¹², obra precursora de la distinció entre virtuts auto-referents i virtuts altri-referents, J. Bentham ja esmenta de passada la distinció entre vicis auto-referents i vicis extra-referents (*extra-regarding vices*)²¹³.

No és fins més d'un segle més tard que T.S. Champlin, a "Self-Deception: A Reflexive Dilemma" (1977)²¹⁴, afirma, també de passada, que hi ha un tipus de virtuts i de vicis que l'agent no pot exercir sobre si mateix (més que d'una forma metafòrica, s'entén): la generositat o l'enveja, respectivament. A les virtuts d'aquest tipus les anomena virtuts altri-referents²¹⁵, cosa que fa pensar que els vicis corresponents haurien de ser anomenats vicis altri-referents.

Aquests tipus de vicis també es mencionen en obres tan cabdals pel desenvolupament de les virtuts auto-referents i altri-referents com ara l'article de D. Carr "Two Kinds of Virtue" (1984)²¹⁶ i el llibre de M. Slote *From Morality to Virtue* (1992)²¹⁷:

"So our ordinary thinking about the virtues treats both self-regarding and other-regarding usefulness as bases for the favorable evaluation of traits of character and actions (or feelings or thoughts) that exemplify them. And the same, *mutatis mutandis*, holds for traits that harm either their possessors or people other than their possessors."²¹⁸

La referència més recent als vicis altri-referents es troba a la recensió²¹⁹ que A. Norris publica del llibre de P. Berkowitz *Virtue and the Making of Modern Liberalism* (2000), llibre que no anomena ni les virtuts altri-referents ni els vicis altri-referents. Norris, discutint la interpretació que Berkowitz fa de l'*On Liberty* de J.S. Mill, atribueix a aquest últim autor la tesi que els "[...] other-regarding vices are those in which «a person is led to violate a distinct and assignable obligation to any other person or

²¹² BENTHAM, J., op. cit.

²¹³ Ibid., p. 126-127.

²¹⁴ CHAMPLIN, T.S., op. cit.

²¹⁵ Ibid., p. 296.

²¹⁶ CARR, D., *Two Kinds of Virtue*, p. 51.

²¹⁷ SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992.

²¹⁸ Ibid., p. 17.

²¹⁹ NORRIS, A., op. cit.

persons.»²²⁰. Tal i com s'ha vist anteriorment, Mill no usa la terminologia de 'virtut altri-referent', sinó que en contraposició a les 'virtuts auto-referents' usa la terminologia de 'virtuts socials'. A més, al passatge citat per Norris, Mill ni tant sols està parlant de virtuts o de vicis. Per això l'atribució que Norris fa a Mill respecte les seves tesis sobre els vicis altri-referents no és res més que una projecció terminològica i conceptual que no queda justificada textualment i que pot desorientar el lector fent pensar que, de fet, Mill sí que parla de vicis altri-referents.

A la bibliografia contemporània sobre virtuts auto-referents i altri-referents, sempre que es mencionen els seus corresponents vicis es fa de passada, fent-ne un tractament superficial. No s'ha localitzat cap llibre ni article que prenguéss aquests tipus de vicis com a tema, que els analitzés amb voluntat crítica, que els desenvolupés i els problematitzés. Els vicis auto-referents i els vicis altri-referents tampoc no són d'especial interès aquí.

Igual que les virtuts, els vicis també són trets del caràcter i es circumscriuen a una esfera de relació, però a diferència d'aquestes, no són admirables, sinó que, per ser els seus contraris, han de ser detestables. Per tant, aquells trets del caràcter que siguin detestables i que es circumscriguin a l'esfera de relació amb un mateix, seran els vicis auto-referents. Aquells trets del caràcter que siguin detestables i que es circumscriguin a l'esfera de relació amb l'altre, seran els vicis altri-referents. Finalment, aquells trets del caràcter que siguin detestables i que incloguin ambdues esferes de relació en peu d'igualtat, seran els vicis mixtos.

D'altres concepcions d'aquests tipus de virtuts es troben amb dificultats a l'hora d'explicar els seus vicis corresponents perquè fan la distinció entre auto-referent i altri-referent amb característiques que no comparteixen necessàriament els vicis relatius. Per exemple, tal i com s'ha vist, G.H. von Wright, a *The Varieties of Goodness* (1963)²²¹, afirma que les virtuts auto-referents impliquen necessàriament que l'agent tingui interès en el seu propi bé. En canvi, segons aquest autor, les virtuts altri-referents

²²⁰ Ibid., p. 887.

²²¹ VON WRIGHT, G.H., *The Varieties of Goodness*, 1963.

pressuposen contingentment que l'agent tingui interès en el bé d'algun altre ésser²²². Von Wright no tematitza els vicis corresponents a aquestes virtuts, però si ho fes hauria d'explicar i justificar que els vicis auto-referents impliquen necessàriament o bé que l'agent té interès en el seu propi mal, o bé que l'agent no té interès en el seu propi bé. En el cas que cap de les dues solucions semblés adequada, von Wright encara tindria una tercera opció: els vicis auto-referents impliquen necessàriament que l'agent té interès en el seu propi bé de tal manera que o l'interès pel seu propi bé no és l'adequat o la seva concepció d'aquest bé és errònia. La mateixa anàlisi serviria pels vicis altri-referents en la seva connexió contingent amb el fet que l'agent tingui interès en el bé d'algun altre ésser, *mutatis mutandis*.

Com que d'altres concepcions de les virtuts auto-referents i altri-referents es troben amb dificultats que han d'abordar abans de poder explicar satisfactòriament els vicis corresponents a aquests tipus de virtuts, resulta especialment rellevant i positiu que la present proposta de concepció de les virtuts auto-referents, altri-referents i mixtes, sí que pugui explicar-ne els vicis corresponents i donar-ne una caracterització sense dificultat, tal i com s'ha vist.

²²² Ibid., Cap. VII "Virtue", §10, p. 154.

3. Quin tipus de virtuts és primordial? Quin tipus d'ètica se'n segueix?

3.1. Ètica auto-referent: primacia de les virtuts auto-referents

Al primer capítol s'ha caracteritzat l'ètica auto-referent, que és aquella que es circumscriu a l'esfera normativa de relació amb un mateix. Es pot diferenciar dos tipus diferents d'ètiques auto-referents. Per una banda, l'ètica auto-referent excloent és aquella que exclou del seu abast l'esfera normativa de relació amb l'altre, és a dir, aquella que redueix l'abast de l'ètica a no res més que l'esfera normativa de relació amb un mateix. Per altra banda, l'ètica auto-referent inclusiva és aquella que inclou en el seu abast l'esfera normativa de relació amb l'altre, sempre subordinada a l'esfera normativa de relació amb un mateix.

Des de la teoria de la virtut desenvolupada aquí, les ètiques auto-referents són aquelles que defensen la centralitat i la primacia de les virtuts auto-referents com ara la templança o l'autocontrol. Les virtuts altri-referents com ara la justícia o la generositat, són o bé excloses de l'abast de l'ètica (ètica auto-referent excloent) o bé subordinades a les virtuts auto-referents (ètica auto-referent inclusiva).

3.1.1. Ètica auto-referent excloent

Les ètiques auto-referents excloents redueixen l'ètica a l'esfera normativa de relació amb un mateix. Així, cap de les relacions que l'agent mantingui amb cap altre, serà considerada dins de l'abast de l'ètica, essent impossible que existeixin virtuts altri-referents que formin part de l'abast de la moral.

Segons aquest tipus d'ètica, Robinson Crusoe, vivint sol a l'illa tropical remota, té les mateixes possibilitats que qualsevol persona de conduir-se moralment, les mateixes que si visqués al centre d'una gran ciutat. És a dir, que no es veu impossibilitat en cap grau de dur a terme cap tipus de conducta que pugui ser considerada dins de l'abast de la moral.

L'exemple modèlic d'ètica auto-referent excloent, que reconeix només com a virtuts morals les virtuts auto-referents, tal i com s'ha vist anteriorment, és l'ètica Objectivista que A. Rand defensa a *The Virtue of Selfishness* (1964): "The Objectivist ethics holds man's life as the *standard* of value – and *his own life* as the ethical *purpose* of every individual man."²²³ Aquest mateix exemple s'ha usat anteriorment per il·lustrar les ètiques auto-referents en general, però és, de fet, un exemple d'ètica auto-referents excloent. Rand defensa que la virtut de la racionalitat és la virtut bàsica de l'home i l'origen de totes les seves altres virtuts. La virtut de la racionalitat consisteix a conduir-se racionalment i com que la raó és concebuda com auto-referent, la virtut de la racionalitat és una virtut auto-referent. Per tant, la vida moralment bona consisteix a conduir-se segons aquesta racionalitat auto-referent; conduir-se al marge de tal racionalitat auto-referent és font d'error moral.

Un altre exemple modèlic d'ètica auto-referent excloent és el que ataca M. Baron als seus articles "The Ethics of Duty / Ethics of Virtue Debate and Its Relevance to Educational Theory" (1985)²²⁴ i "Varieties of Ethics of Virtue" (1985)²²⁵. En el primer dels articles, es critica la distinció entre 'ètica de la virtut' (EV) i 'ètica del deure' (ED). Segons Baron, aquesta distinció es pot caracteritzar de tres maneres diferents i complementàries:

"(1) EV's, unlike ED's, deny that a sense of duty is crucial to one's being a perfectly moral person.

(2) The moral terms and judgments in EV's are primarily aretaic, while in ED's they are primarily deontic.

(3) In EV's, persons, characters, and character traits are the primary bearers of moral epithets; in ED's, acts are."²²⁶

L'ètica de la virtut, tal i com l'entén Baron, està centrada en l'agent moral, en el seu caràcter moral i els trets del caràcter, que són els conceptes centrals i primaris dels quals se'n deriven la resta de

²²³ RAND, A., op. cit., p. 25.

²²⁴ BARON, M., Ethics of Duty / Ethics of Virtue Debate and Its Relevance to Educational Theory, 1985.

²²⁵ BARON, M., Varieties of Virtue Ethics; *American Philosophical Quarterly*, 22(1985)1, p. 47-53.

²²⁶ BARON, M., Ethics of Duty / Ethics of Virtue Debate and Its Relevance to Educational Theory, 1985, p. 137.

conceptes ètics. L'ètica de la virtut també nega que el sentit del deure sigui crucial per tal que l'agent esdevingui perfectament moral, i en contra d'això proposa, segons Baron, que l'agent perfectament moral ha d'actuar seguint el seus propis desitjos, que han d'haver estat educats adequadament. Ara bé, si l'agent moral d'aquesta ètica de la virtut ha d'actuar únicament dirigit pels seus propis desitjos, cal interpretar que això el durà a desenvolupar només virtuts auto-referents, com a mínim en el sentit que allò rellevant moralment serà la manera com l'agent actui en relació amb els seus propis desitjos. Baron critica aquesta manera d'entendre l'ètica de la virtut perquè l'agent moral, en mancar-li el sentit del deure, no pot ser un agent autònom i lliure: “The primary reason is autonomy. A fully flourishing person isn't a mere puppet, directed by his or her desires. [...] the person who lacks a sense of duty lacks autonomy. Such a person may feel free, but he is not free –at least he is not autonomous.”²²⁷

En el segon dels articles, “Varieties of Ethics of Virtue”, la mateixa Baron analitza les diferents ètiques de la virtut que, segons l'autora, haurien de defensar aquells autors que critiquen l'ètica kantiana del deure, com ara R. Beehler, P. Foot, S. Wolf, M. Stocker i B. Williams. L'autora distingeix fins a sis tipus d'ètica de la virtut, tots ells amb un denominador comú: “[...] deny that it is a necessary condition of perfectly moral personhood that one be governed by a concept of duty.”²²⁸ Aquests sis tipus d'ètica de la virtut impliquen, encara que els seus defensors no ho acceptin, que tota valoració moral ha de ser relativa a l'agent moral que avalua, concretament als seus desitjos: “All of this would be beside the point if proponents of ethics of virtue held that all value is agent-relative. But as they generally do not, [...]”²²⁹. Així, l'abast de la moral queda circumscrit als desitjos de l'agent moral i, per tant, tota moral és reduïda a la manera com l'agent moral es relaciona amb els seus propis desitjos, essent en aquest sentit una ètica auto-referent excloent.

Resulta especialment rellevant que Baron no mencioni cap autor que defensi l'ètica de la virtut tal i com ella la caracteritza (que no correspon a la que, de fet, defensen cap dels autors que critiquen l'ètica kantiana mencionats anteriorment). Bé és cert que el 1985 el ressorgiment contemporani del tema de la

²²⁷ Ibid., p. 147.

²²⁸ BARON, M., *Varieties of Virtue Ethics*, 1985, p. 47.

²²⁹ Ibid., p. 52.

virtut no s'ha desenvolupat plenament. Fins llavors, els defensors de l'ètica de la virtut s'havien centrat més en la crítica a tota ètica imperant²³⁰ que no pas en la importància del concepte de virtut, que es comença a donar amb l'*After Virtue* (1981)²³¹ d'A. MacIntyre i es desenvolupa més sistemàticament durant la dècada dels 90 amb M. Slote a *From Morality to Virtue* (1992)²³², M. Baron, P. Pettit i M. Slote a *Three Methods of Ethics: A Debate* (1997)²³³, i R. Hursthouse a *On Virtue Ethics* (1999)²³⁴. Ara bé, també és cert que cap dels autors que posteriorment han defensat la importància ètica del concepte de virtut no han optat per defensar allò que Baron critica als seus articles. Així doncs, la crítica de Baron sembla encertada però dirigida a una proposta filosòfica que no ha estat defensada ni tan sols per Rand; resulta ser una crítica encertada contra una proposta ètica que no ha estat mai defensada com a ètica de la virtut, contra una proposta ètica 'quixòtica' i inexistent.

Ha estat difícil trobar autors que defensin explícitament una ètica auto-referent excloent: només se n'ha trobat una, a saber, A. Rand. A més, M. Baron caracteritza una concepció de l'ètica de la virtut que resulta ser una ètica auto-referent excloent, però Baron només la desenvolupa per criticar-la a continuació. A més, ni Rand ni Baron no fan ús dels conceptes de virtuts auto-referents i virtuts altri-referents. B. Williams, a *Ethics and the Methods of Philosophy* (1985)²³⁵, exposa una raó que explica que hi hagi tan pocs autors que defensin una ètica auto-referent excloent: les persones, de fet, tenen desitjos que les transcendeixen, és a dir, que són altri-referents, no tots ells altruístics o benivolents, sinó també maliciosos o frívols²³⁶. La manera com l'agent actua en relació amb aquests desitjos que li sobrevenen és presa per la majoria d'autors com moralment rellevant. Essent així, no sembla possible excloure de l'ètica l'esfera de relació amb l'altre. En cas que s'exclouï, tal posició teòrica necessitaria d'una molt bona justificació, tal i com assaja Rand explicant com la cooperació social no és res més

²³⁰ Vid. ANSCOMBE, G.E.M., op. cit.

²³¹ MACINTYRE, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2007³ (1981).

²³² SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992.

²³³ BARON, M., & PETTIT, P., & SLOTE, M., *Three Methods of Ethics*, 1997.

²³⁴ HURSTHOUSE, R., *On Virtue Ethics*, 1999.

²³⁵ WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, 1985.

²³⁶ *Ibid.*, p. 50.

que un conjunt d'individus buscant cadascun d'ells el seu propi interès. Per tant, partint de l'existència de desitjos altri-referents, ja siguin benvolents o maliciosos, el cert és que aquests desitjos portaran l'agent a actuar en una sèrie de situacions que constituïran l'esfera de relació amb l'altre, i aquesta esfera adquirirà rellevància moral en algun grau.

Efectivament, no és gens comú que es defensi l'ètica auto-referent excloent en l'ètica del segle XX, quan es tendeix a vincular fortament l'ètica amb l'esfera normativa de relació amb l'altre, és a dir, quan no es posa en qüestió que l'agent perfectament moral ha de ser just (virtut altri-referent), per bé que es qüestiona si és necessari que sigui temprat (virtut auto-referent). Tal i com s'ha vist, P. Bloomfield a *Morality and Self-Interest* (2008)²³⁷ identifica dues concepcions distintes de la moral i de l'ètica, segons el seu abast, que es troben en l'ètica contemporània. Per una banda, la moral 'des de fora' (*morality from without*), que identifica l'abast de la moral i de l'ètica amb l'esfera normativa de relació amb l'altre, esdevenint així una ètica altri-referent. Per altra banda, la moral 'des de dins' (*morality from within*), que inclou en l'abast de la moral i de l'ètica ambdues esferes normatives de relació, esdevenint així o bé una ètica altri-referent (en el cas que l'esfera de relació amb un mateix estigui subordinada a l'esfera de relació amb l'altre), o bé una ètica mixta (en el cas que ambdues esferes de relació es trobin en peu d'igualtat), o bé en una ètica auto-referent inclusiva (en el cas que l'esfera de relació amb l'altre estigui subordinada a l'esfera de relació amb un mateix). Per tant, l'anàlisi de les diverses concepcions de l'abast de la moral i de l'ètica que Bloomfield identifica en l'ètica contemporània, considera totes les possibilitats aquí desgranades menys la de l'ètica auto-referent excloent. Aquest tipus d'ètica no és gens comuna en el segle XX, però és important tenir-la en compte per dos motius: primer, per la simetria i exhaustivitat de l'esquema comprensiu dels tipus d'ètica aquí desenvolupat; i, segon, perquè l'ètica auto-referent excloent, tot i no ser gens freqüent en l'ètica contemporània, sí que hi és present, tal i com s'ha demostrat fent referència a les obres de Rand, que la defensa, i de Baron, que la té en compte per criticar-la.

²³⁷ BLOOMFIELD, P., (ed.), *Morality and Self-interest*, 2008.

3.1.2. Ètica auto-referent inclusiva

Les ètiques auto-referents inclusives, en tant que ètiques auto-referents, identifiquen la moral amb l'esfera normativa de relació amb un mateix i, en tant que inclusives, inclouen en l'abast de la moral l'esfera normativa de relació amb l'altre, sempre subordinada a la primera. Per tant, en aquests tipus d'ètiques, les virtuts auto-referents tindran un lloc central i primari. Les virtuts altri-referents seran reconegudes com a virtuts rellevants per l'ètica, però sempre subordinades a les virtuts altri-referents. Segons aquestes ètiques, les virtuts altri-referents com la justícia o la generositat són rellevants moralment en la mesura que impliquen l'exercici de certes virtuts auto-referents, com ara l'autocontrol, la constància o la templança. Adaptant el mateix exemple que s'ha usat anteriorment, segons l'ètica auto-referent inclusiva, Robinson Crusoe, sol a l'illa remota, té en cert grau minvades les possibilitats de conduir-se moralment, ja que no es veurà privat de desenvolupar ni d'exercir les virtuts auto-referents, que són les virtuts primàries, però no podrà ni desenvolupar ni exercir les virtuts altri-referents, que tenen certa rellevància moral.

K.V. Wilkes, a "The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics" (1978)²³⁸, fa una anàlisi dels textos aristotèlics en relació a la problemàtica de les dues concepcions de la felicitat que l'estagirita sembla defensar, a saber, la felicitat com a vida pràctica i la felicitat com a vida teòrica o contemplativa, prenent partit per la primacia de la primera. L'últim dels apartats d'aquest article està dedicat a tractar aquest mateix tema des de la filosofia contemporània, tot i reconèixer que en l'ètica contemporània s'acostuma a distingir entre allò moral (que s'identifica amb allò altri-referent) i allò prudencial (que s'identifica amb allò auto-referent)²³⁹. Després de donar tres raons per les quals Plató i Aristòtil no acceptarien tal distinció²⁴⁰, Wilkes defensa que aquests autors reconeixen que, essent rellevants tots dos tipus de virtuts, les virtuts auto-referents pressuposen o necessiten de les virtuts altri-referents:

²³⁸ WILKES, K.V., op. cit.

²³⁹ Més endavant s'analitza i es critica aquesta identificació entre allò moral i allò altri-referent per una banda, i per altra banda allò prudencial i allò auto-referent.

²⁴⁰ WILKES, K.V., op. cit., p. 569.

“Their [Aristotle’s and Plato’s] shared conviction is that nothing can be *arete* unless it benefits its possessor –that there is no *genuine* ‘doing well’ that does not leave the doer better off, in some way, than before, and that real *eu pratein* and real *eu zen* are not ambiguous notions. The clearest, if slightly misleading, way of putting this into modern terminology is to say that an enlightened prudence [self-regarding] presupposes or requires morality [other-regarding]. Second, we should consider whether this is not a wise line to take.”²⁴¹

Wilkes sembla defensar la tesi que interpreta en els textos platònics i aristotèlics. Si la seva interpretació d’aquests textos és acurada²⁴², no serà discutit aquí perquè l’interès present no és l’exegesi del corpus d’aquests filòsofs, sinó la discussió filosòfica dels conceptes aquí desenvolupats. Wilkes, doncs, defensa la tesi que allò auto-referent és primari en l’ètica i pressuposa o requereix d’allò altri-referent. És a dir, Wilkes defensa una ètica auto-referent inclusiva: les virtuts auto-referents són les centrals i pressuposen o requereixen les virtuts altri-referents, sempre subordinades a les primeres. Al final de l’article, Wilkes afirma que l’ètica auto-referent inclusiva és la millor resposta que es pot donar al desafiament amoralista:

“[...] many contemporary moralists would like to answer the amoralist’s challenge, ‘Why should I be moral?’ by saying, ‘Because no other course of action is in your interests, paced in the circumstances in which you are’. But if this is so, then the foundation of morality is identical with that of enlightened prudence [self-regarding].”²⁴³

F. van Den Bossche i F. Mortier, a “The *Vajjālaggam*: A Study in Indian Virtue Theory” (1997)²⁴⁴, usen la classificació dels tipus d’ètiques de la virtut exposat per M. Slote a *From Morality to Virtue*

²⁴¹ Ibid., p. 571.

²⁴² Vid. GIER, N.F., The Dancing Ru: A Confucian Aesthetics of Virtue; *Philosophy East and West*, 51(2001)2, p. 280-305. Cfr. REEVE, C.D.C., Review: [untitled] Reviewed work: *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, by R. Sorabji; *Ethics*, 106(1995)1, p. 217-218.

²⁴³ WILKES, K.V., op. cit., p. 571.

²⁴⁴ VAN DEN BOSSCHE, F. & MORTIER, F., op. cit.

(1992)²⁴⁵ per tal d'analitzar quin tipus d'ètica de la virtut es pot trobar al *Vajjālaggam*, una antologia de la tradició índia sobre assumptes pràctics. Tot i haver limitat el present camp d'estudi a la filosofia occidental, s'introdueix aquí aquesta breu referència perquè resulta molt il·lustrativa de l'ètica auto-referent inclusiva:

“[...] the VL [*Vajjālaggam*] takes the common-sense position: both self- and other-regarding traits are deemed capable of achieving the kind of regard that transforms these traits into virtues. The above-stated list of virtues comprises self-regarding [self-control, constancy, etc.] as well as other-regarding virtues [generosity, forgiveness, etc.]. Stanza {83} even lays down a decision rule for cases where self- and other-regardingness conflict: «One should do what is good for oneself and if possible one should do what is good for others; but if there is a clash between both, one should do what is good for oneself».”²⁴⁶

Tenint en compte que no interessa si aquests autors fan una bona interpretació del *Vajjālaggam* i que la seva concepció de les virtuts auto-referents i altri-referents no és idèntica al que aquí es proposa, sí que resulta il·lustratiu com van Den Bossche i Mortier formulen una ètica auto-referent inclusiva. Segons aquests autors, el *Vajjālaggam* defensa que tant les virtuts auto-referents com de les virtuts altri-referents són moralment rellevants, però no es troben en peu d'igualtat: en cas de conflicte, les virtuts auto-referents tenen sempre preferència.

Per la seva banda, J.W. Steutel també proposa una ètica auto-referent inclusiva a “Virtues and Human Flourishing. A Teleological Justification” (1998)²⁴⁷. En aquest article es parteix de la premissa que el fet que una persona sigui virtuosa no garanteix que tingui una vida feliç, i es tracta d'analitzar quin tipus de relació existeix entre la virtut i la felicitat. Al llarg d'aquesta discussió, Steutel defensa que la persona plenament virtuosa necessita les virtuts altri-referents i en dóna una justificació auto-referent:

²⁴⁵ SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992.

²⁴⁶ VAN DEN BOSSCHE, F. & MORTIER, F., op. cit., p. 99-100.

²⁴⁷ STEUTEL, J.W., Virtues and Human Flourishing. A Teleological Justification; in *Education, Knowledge and Truth: Beyond the Postmodern Impasse*; ed. by D. Carr, London, Routledge, 1998, p. 129-142.

“[...] my enquiry will concentrate on other-regarding virtues and, by discussing the feasibility of a prudential justification, I shall aim to examine the possibility of justifying these other-regarding traits in terms of self-regarding reasons.”²⁴⁸

Per tant, Steutel justificarà les virtuts altri-referents subordinant-les a l'esfera normativa de relació amb un mateix, és a dir, subordinant-les en últim terme a les virtuts auto-referents.

Tres han estat les obres que s'han recollit com exemples clars d'ètica auto-referent inclusiva, d'entre alguns d'altres que es podrien haver trobat. Per tant, l'ètica auto-referent inclusiva és present en l'ètica contemporània de la mà d'aquests autors i d'alguns altres, tot i que aquest tipus d'ètica s'ha d'enfrontar a la poderosa objecció de l'egoisme moral.

3.1.3. Objecció: egoisme moral

L'objecció més radical i rellevant en contra de l'ètica auto-referent és la que l'acusa d'egoisme moral. N. Athanassoulis, a la seva entrada “Virtue Ethics” (2010)²⁴⁹ a la *Internet Encyclopedia of Philosophy*, recull tres objeccions a l'ètica de la virtut, que s'apliquen a les ètiques auto-referents, entre d'elles la d'egoisme moral: “There seems to be something wrong with aiming to behave compassionately, kindly, and honestly merely because this will make oneself happier.”²⁵⁰

A continuació s'analitzarà el desenvolupament que J. Annas i T. Hurka duen a terme de forma detallada d'aquesta important objecció a l'ètica de la virtut, i que s'aplica a l'ètica auto-referent acusant-la d'egoisme moral. Ambdós autors diferencien dues formulacions d'aquesta objecció, que corresponen a l'egoisme formal i a l'egoisme substancial. Annas i Hurka plantegen aquestes poderoses

²⁴⁸ Ibid., p. 133.

²⁴⁹ ATHANASSOULIS, N., op. cit.

²⁵⁰ Ibid., section 4.a.

objeccions a l'ètica auto-referent de manera similar però no idèntica. Només Annas tractarà de donar-hi resposta.

J. Annas, a “Virtue Ethics and the Charge of Egoism” (2008)²⁵¹, reconeix l'objecció d'egoisme moral plantejada reiteradament a l'ètica de la virtut, la detalla i intenta rebatre-la. Caracteritza l'egoisme moral com la teoria segons la qual “[...] my own good is the ethical standard for what it is right for me to do, the dispositions I should have, and so on.”²⁵² A continuació, distingeix dues versions de l'objecció d'egoisme moral²⁵³.

La primera versió d'aquesta objecció, que es pot anomenar egoisme formal, al·lega que si la raó de l'agent per adquirir les virtuts és que el beneficien, que contribueixen al seu floriment, llavors l'ètica de la virtut donarà recomanacions equivocades respecte què és el que l'agent ha de fer. És a dir, que si l'única raó per la qual l'agent adquireix les virtuts és perquè en sortirà beneficiat, llavors totes aquestes virtuts o bé són les pròpies de l'esfera normativa de relació amb un mateix, o bé hi estan subordinades. Efectivament, si qualsevol raó per adquirir les virtuts és, en últim terme, auto-referent, llavors aquest tipus d'ètica resulta ser formalment egoista.

Annas respon a aquesta objecció afirmant que si bé és cert que les virtuts beneficien sempre l'agent, aquesta tesi no pot ser entesa com un egoisme moral perquè les virtuts són disposicions que incorporen el compromís amb un valor i no amb l'interès de l'agent. Resulta necessari que Annas aclareixi si l'agent ha d'adquirir les virtuts o bé perquè el beneficien (tal i com al·lega l'objecció), o bé perquè incorporen el compromís amb un valor (tal i com defensa Annas). En el primer cas, l'ètica resultant és, efectivament, una ètica auto-referent i formalment egoista. En el segon cas, cal especificar amb quin tipus de valors es comprometen les virtuts. Si només es comprometen amb valors auto-referents, llavors l'ètica resultant també serà una ètica auto-referent i egoista: la raó per la qual l'agent ha d'adquirir les virtuts és el seu compromís amb valors auto-referents, és a dir, aquesta raó està

²⁵¹ ANNAS, J., Ethics and the Charge of Egoism, 2008.

²⁵² Ibid., p. 205.

²⁵³ Ibid., p. 208.

circumscriu a l'esfera de relació amb un mateix. En canvi, si els valors amb els quals es comprometen les virtuts són tant auto-referents com altri-referents indistintament (sense que els uns tinguin prioritat respecte els altres), llavors l'ètica resultant ja no és una ètica auto-referent, sinó una ètica mixta, i escaparia de l'objecció d'egoisme moral. En qualsevol cas, l'objecció d'egoisme moral sembla aplicar-se sempre a l'ètica auto-referent, que és el cas que ens ocupa. T. Hardwicke, a "Virtue and Self-Interest" (2006)²⁵⁴, defensa que la raó última per adquirir i posseir les virtuts és el propi interès de l'agent, és a dir, és auto-referent (egoisme formal). Ara bé, també especifica que això no és incompatible amb la tesi que la raó per actuar de forma virtuosa en una situació concreta sí que pot ser altri-referent (i, per tant, no defensa un egoisme substancial):

"Some virtue theorists admit that virtue ethics is at least formally egoistic and that developing the virtues is of benefit to the possessor - not that possessing the virtues guarantees flourishing but that it is the best bet for having a flourishing life [...]. However, the virtuous person is expected to promote flourishing and to act in accordance with the virtues even where to do so is quite clearly detrimental to the agent's own flourishing. While the ultimate reason for possessing the virtues may be some form of enlightened self-interest the reason for acting virtuously in some specific context is the good of others."²⁵⁵

La segona versió de l'objecció d'egoisme moral que desgrana Annas, que es pot anomenar egoisme substancial, no es centra en l'adquisició i possessió d'una virtut, sinó en el seu exercici, donant lloc a actuacions virtuoses per part de l'agent. Així, aquesta segona versió de l'objecció al·lega que si la raó que té l'agent per actuar de forma virtuosa és que això el beneficia i és part del seu interès, llavors l'agent no pot tenir la motivació moral correcta. Efectivament, si l'única raó que té l'agent per actuar de forma virtuosa és auto-referent, llavors la motivació de l'agent serà sempre egoista. Annas respon que si la motivació que té l'agent per actuar de forma virtuosa és una motivació egoista, llavors l'agent no és virtuós. És a dir, Annas sembla estar d'acord amb l'objecció: és incompatible que un

²⁵⁴ HARDWICKE, T., *Virtue and Self-Interest - A Compelling Answer to the Question "Why be Moral?"*; New Zealand. Doctoral Thesis. The University of Waikato, 2006.

²⁵⁵ Ibid., p. 29.

agent actüi virtuosament i que actüi sempre mogut només per una motivació auto-referent. En el que no estan d'acord Annas i l'objecció és en què es proposa des de l'ètica de la virtut: l'objecció crítica que l'ètica de la virtut defensi que l'agent virtuós es mogui sempre per motivacions només egoistes, cosa que Annas nega.

Annas continua analitzant si l'objecció d'egoisme moral s'aplica correctament a l'ètica de la virtut o si aquesta teoria ètica pot salvar-se de tal objecció. La pròpia Annas conclou que cal continuar desenvolupant alguns temes de l'ètica de la virtut, com per exemple la relació que es postula entre la virtut i l'*eudaimonia*, reconeixent, en últim terme, que les virtuts altri-referents impliquen necessàriament un tenir cura dels altres per ells mateixos, tesi que no es pot afirmar des d'una ètica auto-referent:

“[...] whether or not virtue ethics is egoistic cannot even be properly discussed until we clarify the way in which being virtuous relates to our final end, *eudaimonia* or flourishing. Getting this clear removes the misunderstandings which have led to thinking of virtue ethics, at least in its classical version, as egoistic. We are brought back to our original thoughts: when I care about being generous, courageous, and fair, I am caring quite straightforwardly, about other people.”²⁵⁶

L'interès actual d'aquesta discussió no està posat en quina és la caracterització adequada de l'ètica de la virtut ni si se li aplica correctament l'objecció d'egoisme moral. En comptes d'això, s'analitza si l'ètica auto-referent implica necessàriament l'egoisme moral. Les virtuts auto-referents són primordials i centrals en aquest tipus d'ètica, i és clar que la motivació per adquirir-les i per exercir-les té a veure primordialment amb l'esfera normativa de relació amb un mateix. Per tant, l'ètica auto-referent constitueix egoisme moral.

²⁵⁶ ANNAS, J., *Ethics and the Charge of Egoism*, 2008, p. 221.

D'entre els autors que han criticat les ètiques auto-referents per implicar l'egoisme moral en destaca T. Hurka per haver desenvolupat i detallat amb gran profunditat aquesta crítica. A "The Three Faces of Flourishing" (1999)²⁵⁷, analitzant críticament les ètiques centrades en el floriment humà, afirma que aquelles teories ètiques que deriven la normativitat de la finalitat que té l'agent d'aconseguir el seu propi floriment o el seu propi bé, totes elles ètiques auto-referents, són ètiques egoistes (egoisme formal). Segons l'autor, d'aquestes ètiques se'n deriva una teoria egoista de les raons en les quals les altri-referents són sempre derivades de les auto-referents. Després d'una discussió detallada de les ètiques centrades en el floriment humà, Hurka identifica una dificultat a la que els defensors de les ètiques auto-referents s'han d'enfrontar:

"To give sufficiently strong reason to act from other-regarding virtue, they [writers on virtue] must give the exercise of such virtue a centrality in each person's good that it cannot plausibly have."²⁵⁸

És a dir, que les ètiques auto-referents, per tal de justificar que l'agent ha de dur a terme un acte virtuós altri-referent, han de defensar que aquesta virtut altri-referent té una centralitat en el bé de l'agent (en l'esfera normativa de relació amb un mateix) que no resulta plausible. Segons Hurka, les ètiques auto-referents, o bé no poden justificar les virtuts altri-referents, o bé han de dotar-les d'una centralitat en l'esfera normativa de relació amb un mateix que resulta implausible. Més endavant, desgrana aquesta mateixa tesi:

"To derive other-regarding reasons for action from an egoistic concern with the agent's own good, this understanding requires claims about that good that, considered as such, are not plausible. The claim that a person has reason to perform a given action is one thing, the claim that the action will make his own

²⁵⁷ HURKA, T., *The Three Faces of Flourishing*, 1999.

Vid. HURKA, T., *Virtue, Vice, and Value*; Oxford, Oxford University Press, 2001.

Vid. HURKA, T., *Aristotle on Virtue: Wrong, Wrong, and Wrong*; in *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*; ed. by J. Peters, New York, Routledge, 2013, p. 9-26.

²⁵⁸ HURKA, T., *The Three Faces of Flourishing*, 1999, p. 65.

life best wholly another. Unfortunately for the two-part understanding, often the first claim is true when the second is not.”²⁵⁹

Un altre argument que Hurka apunta per criticar l'ètica auto-referent d'egoisme moral consisteix a denunciar que des de l'ètica auto-referent no es pot explicar la motivació que ha de tenir l'agent per exercir les virtuts altri-referents. És a dir, Hurka també critica aquest tipus d'ètiques per implicar l'egoisme substancial. Les virtuts altri-referents han de ser exercides amb la motivació altri-referent que consisteixi a desitjar el bé de l'altre en tant que bé de l'altre, però l'ètica auto-referent no pot donar aquesta explicació respecte la motivació de l'agent perquè l'esfera normativa de relació amb l'altre ha d'estar subordinada a l'esfera normativa de relació amb un mateix. Per això, la motivació de l'agent a l'hora de dur a terme un acte virtuós altri-referent no pot ser el desig del bé de l'altre en tant que bé de l'altre, sinó en tant que mitjà per a la seva pròpia virtut, pel seu propi bé o pel seu propi floriment. És a dir, en l'ètica auto-referent la motivació de l'agent sempre serà, en últim terme, auto-referent. Cal concloure que l'ètica auto-referent implica l'egoisme substancial perquè la motivació per actuar de l'agent és sempre en últim terme auto-referent.

Després de les dues crítiques a les ètiques auto-referents, a saber, la crítica d'egoisme formal i d'egoisme substancial, Hurka desenvolupa la seva proposta ètica, segons la qual l'agent plenament virtuós és justament aquell que es preocupa primerament per l'objecte de la seva virtut i només secundàriament per la virtuositat dels seus propis actes. De fet, segons aquest autor, preocupar-se més per la pròpia virtut que no pas per l'objecte de la virtut és font d'error moral i de vicis: del vici de l'autoindulgència, del vici de la hipocresia i del vici del narcisisme²⁶⁰. L'ètica auto-referent, per tal de ser coherent, ha de defensar que les raons que justifiquen l'adquisició i exercici de les virtuts són justament les raons que motiven l'agent a adquirir i exercir les virtuts. Com que l'ètica auto-referent justifica l'adquisició i exercici de les virtuts, en últim terme, apel·lant sempre només a raons auto-referents, llavors també ha de defensar que les raons que motiven l'agent a adquirir i exercir les virtuts

²⁵⁹ Ibid., p. 66.

²⁶⁰ Ibid., p. 66-67.

són sempre auto-referents. És a dir, que l'egoisme formal de l'ètica auto-referent implica, per coherència interna d'aquesta teoria, l'egoisme substancial, en contra del que afirma Hardwicke. En l'ètica auto-referent, quan l'agent adquireixi i exerceixi les virtuts altri-referents, ho farà sempre en últim terme per raons auto-referents i, per tant, exhibint els vicis de l'autoindulgència, de la hipocresia i del narcisisme.

Després d'aquesta discussió detallada, Hurka anuncia dues conclusions. Per una banda, que l'explicació que l'ètica auto-referent dona de les virtuts altri-referents és errònia. Per altra banda, que la tesi que l'exercici de les virtuts auto-referents i altri-referents forma part del bé de l'agent ha de ser defensada, però des d'un marc conceptual no egoista, és a dir, no des de l'ètica auto-referent.

3.1.4. Raons per defensar l'ètica auto-referent

Si l'ètica auto-referent és tant vulnerable a l'objecció d'egoisme moral, tant formal com substancial, tal i com s'ha vist, cal preguntar-se per què hi ha autors que defensen alguna forma d'ètica auto-referent. Hi ha tres raons que poden explicar-ho.

En primer lloc, podria ser perquè aquests autors identifiquen actuar moralment amb actuar racionalment i, alhora, defensen una concepció auto-referent de la racionalitat, tal i com fa A. Rand. Això els portaria a defensar un egoisme racional, que és caracteritzat per O.J. Flanagan i A.O. Rorty a la introducció de *Identity, Character and Morality: Essays in Moral Philosophy* (1990)²⁶¹:

“Rational egoism incorporates an agent-relative theory of rationality that assumes that sacrifice requires compensation. Since many other-regarding demands seem to go uncompensated, the egoist has grounds for doubting the rational authority of traditional moral obligations.”²⁶²

²⁶¹ FLANAGAN, O., & RORTY, A.O., (eds.), *Identity, Character and Morality*; Cambridge (Mass), The MIT Press, 1990.

²⁶² Ibid., p. 11.

Cap de les dues premisses d'aquest egoisme racional semblen defensar-se per elles mateixes: la plena identificació entre conduir-se racionalment i conduir-se moralment ha de ser analitzada detalladament per esclarir en quin sentit ambdues maneres de conduir-se coincideixen; la defensa d'una concepció auto-referent de la racionalitat cal posar-la en entredit, ja que si bé és cert que la capacitat racional és sempre del subjecte, l'objecte sobre el que es raona pot ser o bé el mateix subjecte que raona i la relació que aquest estableix amb si mateix (racionalitat auto-referent) o un objecte diferent del subjecte que raona i la relació que el subjecte hi estableix (racionalitat altri-referent).

Una segona raó que dóna suport a les ètiques auto-referents és que aquest tipus d'ètica incorpora sense problemes la tesi que certes virtuts auto-referents pressuposen o requereixen de certes virtuts altri-referents, tal i com s'ha vist que defensa K.V. Wilkes a "The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics" (1978). ¿Com sinó s'han d'adquirir certes virtuts auto-referents, si no és mitjançant l'exercici de certes virtuts altri-referents? Amb l'exercici de la virtut altri-referent de la justícia, l'agent adquireix i exerceix la virtut auto-referent de la templança i de l'autocontrol.

Finalment, la tercera raó per defensar l'ètica auto-referent, tot i ser vulnerable a l'objecció d'egoisme moral, és que l'ètica auto-referent permet respondre l'escepticisme moral que planteja la pregunta de 'per què he de ser moral?'. Aquesta pregunta guanya en contundència si s'interpreta confrontada amb l'escenari en el qual l'agent que fa aquesta pregunta, de fet, pot i vol dur a terme una actuació diferent. Per tant, es pot afinar el repte de l'escepticisme moral entenent que planteja la pregunta de 'per què he de ser moral, si jo puc i vull actuar de manera diferent?'. D.O. Brink, a "Rational egoism, Self, And Others" (1990)²⁶³, formula breument i clara un argument que porta a l'escepticisme respecte la tesi que les exigències morals són racionals:

"1. An agent has reason to do x just insofar as x contributes to his interests, welfare, or happiness.

²⁶³ BRINK, D.O., Rational Egoism, Self, And Others; in *Identity, Character and Morality*; ed. by O. Flanagan & A.O. Rorty, Cambridge (Mass), The MIT Press, 1990, p. 339-378.

2. An agent's happiness or welfare can be specified independently of the happiness of others, for instance, in terms of his pleasure or in terms of the satisfaction of his desires.
3. Morality often requires agents to benefit others or refrain from harming them.
4. These patterns of benefit and restraint often fail to promote the agent's own independent good (e.g., his pleasure or the satisfaction of his desires).
5. Hence, being moral often detracts from an agent's own happiness or welfare.
6. Hence, agents often fail to have reason to be moral."²⁶⁴

A continuació, Brink es proposa explorar quina resposta pot donar l'egoista racional per respondre a aquest escepticisme respecte la racionalitat de les exigències morals. L'autor desenvolupa diverses possibles respostes, totes elles consistents a subordinar l'esfera normativa de relació amb l'altre a l'esfera normativa de relació amb un mateix, és a dir, a subordinar les virtuts altri-referents a les virtuts auto-referents. Entre aquestes possibles respostes, Brink exposa la paradoxa de l'hedonisme, basada en la que H. Sidgwick anuncia ja a *The Methods of Ethics* (1874)²⁶⁵: "[...] an agent will likely fail to maximize his own pleasure by consciously attempting to do so and is much more likely to promote his own pleasure by cultivating concerns for activities and other people for their own sakes."²⁶⁶

Així, s'argumenta que si la finalitat última és la promoció del propi plaer, el millor mitjà per aconseguir-ho no és buscar el propi plaer de manera directa, sinó de manera indirecta mitjançant actuacions que tinguin com a objectiu promoure el bé dels altres per ells mateixos. Aquest és, per tant, un exemple de com subordinar l'esfera de relació amb l'altre a l'esfera de relació amb un mateix: l'agent actua buscant el bé dels altres per ells mateixos, perquè és la millor manera d'aconseguir maximitzar el propi plaer.

Afirmant aquesta subordinació de les virtuts altri-referents a les virtuts auto-referents, s'afirma la primacia de les virtuts auto-referents i, per tant, les virtuts altri-referents són considerades com mitjans per aconseguir les virtuts auto-referents. Les virtuts altri-referents queden justificades com a racionals

²⁶⁴ Ibid., p. 340.

²⁶⁵ SIDGWICK, H., op. cit.

²⁶⁶ BRINK, D.O., op. cit., p. 343.

Vid. SIDGWICK, H., op. cit., Book I, Chap. IV, §1, p. 48.

en la mesura que són mitjans per aconseguir les virtuts auto-referents, aquestes sí plenament racionals. Així, l'ètica auto-referent pot respondre l'escepticisme moral que planteja la pregunta de 'per què he de ser moral, si jo puc i vull actuar de manera diferent?': perquè actuant moralment maximitzaràs els teus interessos personals, ja que la moral ha de ser identificada amb l'esfera normativa de relació amb un mateix, ha de ser una moral auto-referent.

3.2. Ètica altri-referent: primacia de les virtuts altri-referents

L'ètica altri-referent s'ha caracteritzat com aquella que circumscriu l'ètica a l'esfera de relació amb l'altre. Es poden diferenciar dos tipus diferents d'ètiques altri-referents. Per una banda, l'ètica altri-referent excloent és aquella que exclou de l'abast de la moral l'esfera normativa de relació amb un mateix, és a dir, aquella que redueix l'ètica a no res més que l'esfera normativa de relació amb l'altre. Per altra banda, l'ètica altri-referent inclusiva és aquella que inclou en l'abast de l'ètica l'esfera de relació amb un mateix, sempre subordinada a l'esfera normativa de relació amb l'altre.

Des de la teoria de la virtut, les ètiques altri-referents són aquelles que defensen la centralitat de les virtuts altri-referents com ara la justícia o la generositat. En aquestes propostes ètiques, les virtuts auto-referents com ara la templança o l'autocontrol són o bé excloses de l'abast de l'ètica (ètica altri-referent excloent), o bé subordinades a les virtuts altri-referents (ètica altri-referent inclusiva).

3.2.1. Ètica altri-referent excloent

Les ètiques altri-referents excloents redueixen l'ètica a l'esfera normativa de relació amb l'altre. Així, la manera com l'agent es relaciona amb si mateix no serà considerada dins de l'abast de l'ètica, essent impossible que existeixin virtuts auto-referents que formin part de l'abast de l'ètica. El conjunt de les virtuts morals és identificat amb el conjunt de les virtuts altri-referents.

Segons aquest tipus d'ètica, Robinson Crusoe, vivint sol a l'illa tropical remota, es troba impossibilitat de tota conducta moral: com que està sol, no pot relacionar-se amb ningú tret d'ell

mateix i, per tant, es troba privat de tota possibilitat de virtut altri-referent, és a dir, es troba privat de tota possibilitat de conduir-se moralment. Robinson Crusoe no té cap possibilitat de dur a terme actes moralment dolents o moralment bons; res del que faci no pot ser considerat dins de l'abast de la moral.

Segons P. Foot, l'exemple modèlic d'ètica altri-referent excloent, que reconeix només com a virtuts morals les virtuts altri-referents, és l'*On Liberty* de J.S. Mill que, segons l'autora, exemplifica la manera com es concep la moral i l'ètica en la modernitat filosòfica:

“Many if not most moral philosophers in modern times see their subject as having to do exclusively with relations between individuals or between an individual and society, and so with such things as obligations, duties, and charitable acts. [...] J. S. Mill, for instance, expresses this modern point of view quite explicitly, saying in his essay *On Liberty* that ‘A restrain himself from harmful indulgences’ shows faults (Mill calls them ‘self-regarding faults’) which ‘are not properly immoralities’ and while they ‘may be proofs of any amount of folly ... are only a subject of moral reprobation when they involve a breach of duty to others, for whose sake the individual is bound to have care for himself’.”²⁶⁷

Al llarg del segle XX, una part important dels filòsofs que han tractat de les virtuts altri-referents i de les virtuts auto-referents, han pres com a donada la concepció de l'ètica altri-referent excloent i han identificat les virtuts morals (*moral virtues*) amb les virtuts altri-referents, de tal manera que les virtuts auto-referents no són considerades com a virtuts morals, sinó com a virtuts prudencials (*prudential virtues*). En aquest sentit, les virtuts morals són moralment obligatòries o primàries i tenen a veure amb allò que l'agent està obligat a fer pels altres, mentre que les prudencials són optatives o secundàries i tenen a veure amb allò que a l'agent li convé fer per si mateix.

Un nombre considerable d'autors defensen aquesta distinció entre virtuts morals i virtuts prudencials que identifiquen amb la distinció entre virtuts altri-referents i virtuts auto-referents

²⁶⁷ FOOT, P., *Natural Goodness*, 2001, p. 68.

respectivament: A. Gewirth a *Reason and Morality* (1978)²⁶⁸, K.V. Wilkes a “The Good Man and the Good for Man in Aristotle’s Ethics” (1978)²⁶⁹, M. Slote a “Ethics Naturalized” (1992)²⁷⁰ o V. Tadros a *Criminal Responsibility* (2005)²⁷¹ són només alguns dels exemples més notoris. Altres autors critiquen explícitament aquesta identificació entre les virtuts auto-referents i les virtuts morals per una banda, i per altra banda les virtuts auto-referents i les virtuts prudencials, d’entre els quals destaquen R. Hursthouse a “Virtue Ethics” (2003)²⁷² i L. Tessman a *Burdened Virtues* (2005)²⁷³.

P. Vallentyne, a la seva recensió de l’any 1994²⁷⁴ de l’obra de M. Slote *From Morality to Virtue* (1992), afirma aquesta identificació entre la moral i allò altri-referent de forma categòrica: “Morality, on a fairly standard sort of conception, is concerned only with one’s duties to others (and not to oneself).”²⁷⁵ A continuació, Vallentyne retreu a Slote que la seva teoria de la virtut no sigui una teoria de la virtut moral (merament altri-referent), sinó una teoria de la virtut pràctica (que inclou tant les virtuts morals com les prudencials). En l’obra mencionada, Slote no inclou les virtuts auto-referents dins de l’abast de la moral, que continua identificant només amb les virtuts altri-referents, sinó que diu ocupar-se d’àmbit d’allò pràctic, tant del que està inclòs a la moral com del que n’està exclòs, fet que critica Vallentyne:

“[...] Slote develops a virtue ethics that is explicitly not a doctrine of moral virtue but, rather, a doctrine of practical virtue. [...] Slote views these judgments of practical reason as replacements –rather than supplements– for moral judgments, and so his view is a form of moral eliminativism. The problems of self/other asymmetries in moral judgments force one, Slote holds, to eliminate moral assessment in favor of practical reason assessment.”²⁷⁶

²⁶⁸ GEWIRTH, A., *Reason and Morality*, 1978.

²⁶⁹ WILKES, K.C., op. cit.

²⁷⁰ SLOTE, M., *Ethics Naturalized*, 1992.

²⁷¹ TADROS, V., *Criminal Responsibility*; Oxford, Oxford University Press, 2005.

²⁷² HURSTHOUSE, R., *Virtue Ethics*, 2012⁸ (2003).

²⁷³ TESSMAN, L., *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*, 2005.

²⁷⁴ VALLENTYNE, P., op. cit.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 884.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 885.

Tal i com s'ha explicat anteriorment, P. Bloomfield, a la introducció a *Morality and Self-Interest* (2008)²⁷⁷, diferencia dues concepcions de la moral presents en l'ètica contemporània: la concepció social de la moral o 'morality from without' i la concepció 'socràtica' de la moral o 'morality from within'. Altres autors com W.D. Falk²⁷⁸, o abans J. Hampton²⁷⁹ i Allen Wood²⁸⁰, han proposat distincions similars a aquesta. Per una banda, la 'morality from without' es pregunta per com hom s'ha de conduir vers els altres i, per tant, identifica l'abast de la moral amb l'esfera normativa de relació amb l'altre. Per tant, 'morality from without' resulta ser una moral altri-referent excloent. Per altra banda, la 'morality from within' es pregunta per la manera com hom ha de viure i, per tant, inclou en l'abast de la moral tant l'esfera normativa de relació amb un mateix com l'esfera normativa de relació amb l'altre. Depenent de la relació que s'estableixi entre aquestes dues esferes normatives de relació, es defensarà una moral mixta (ambdues esferes de relació en peu d'igualtat), una moral altri-referent inclusiva (l'esfera normativa de relació amb un mateix subordinada a l'esfera normativa de relació amb l'altre) o una moral auto-referent inclusiva (l'esfera normativa de relació amb l'altre subordinada a l'esfera normativa de relació amb un mateix).

Una bona part dels autors que defensen una ètica altri-referent i que usen la distinció entre virtuts auto-referents i virtuts altri-referents, identifiquen només les virtuts altri-referents com a virtuts morals. És a dir, postulen que l'abast de la moral coincideix amb l'esfera normativa de relació amb l'altre i, per tant, defensen ètiques altri-referents excloents. Segons aquests autors, les virtuts auto-referents no són virtuts morals, sinó virtuts prudencials, que no estan incloses en l'abast de l'ètica. Aquests autors defensen que les virtuts altri-referents tenen prioritats sense excepció possible sobre les virtuts auto-referents, donat que les qüestions morals tenen prioritats sense excepció possible sobre les qüestions merament

²⁷⁷ BLOOMFIELD, P., (ed.), *Morality and Self-interest*, 2008.

²⁷⁸ FALK, W.D., *Morality, Self, and Others*; in *Morality and Self-interest*; ed. by P. Bloomfield, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 225-250.

²⁷⁹ HAMPTON, J., op. cit.

²⁸⁰ WOOD, A., *Karl Marx*; England, Routledge & Keen Paul, 1981.

prudencials. Per tant, en cas de conflicte entre virtuts auto-referents i virtuts altri-referents, l'agent moral sempre tindrà l'obligació moral d'adquirir i exercir les virtuts altri-referents (virtuts morals) en detriment de les virtuts auto-referents (virtuts prudencials). Així, una bona part dels autors que proposen una ètica altri-referent i que usen la distinció entre virtuts auto-referents i virtuts altri-referents, defensen una ètica altri-referent excloent, una ètica relativa a la 'morality from without' de Bloomfield.

Ara bé, alguns autors postulen que les virtuts altri-referents són les virtuts morals i que les virtuts auto-referents són les virtuts prudencials i, alhora, també defensen que les virtuts altri-referents i les virtuts auto-referents es situen en peu d'igualtat²⁸¹. Aquestes propostes filosòfiques podrien de ser classificades alhora com a ètiques altri-referents per identificar l'abast de la moral amb l'esfera normativa de relació amb l'altre i, alhora, podrien de ser classificades com a ètiques mixtes per defensar certa igualtat normativa entre les dues esferes de relació i, per tant, entre les virtuts auto-referents i les virtuts altri-referents. Essent així, emergeix la necessitat de clarificar aquesta situació.

És notori que Gewirth, Wilkes, Slote i Tadros, entre d'altres autors, usen el terme 'moral' en un sentit diferent del que s'ha estat usant aquí. Tal i com ho caracteritza Foot, aquests autors usen 'moral' per referir-se a aquelles consideracions que adquireixen sempre prioritat respecte qualsevol altre consideració sense excepció possible (*overriding considerations*). Ara bé, Foot es mostra crítica amb aquest ús de 'moral' perquè implica una doctrina que no és plausible, però no en proposa cap altre ús (de fet, continua assumint aquest ús generalitzat de 'moral'). Més enllà d'aquesta discussió terminològica, Foot el que argumenta i defensa és que es reconegui la importància de les virtuts auto-referents:

“The slogan ‘Moral considerations are overriding considerations’ expresses not a truth of moral philosophy but an implausible doctrine about what should be done. [...] I do not, as I have said, much care how the word ‘moral’ is used. But it seems important to recognize as virtues of the will (as volitional excellences)

²⁸¹ Vid. WILKES, K.V., op. cit.

Vid. SLOTE, M., *Ethics Naturalized*, 1992.

a readiness to accept good things for oneself, and to see the great importance for life of the self-regarding aspect of virtues such as hope and readiness to accept good things.”²⁸²

Havent reconegut amb Foot la importància normativa de les virtuts auto-referents, el debat ja no es situa en la ‘morality from without’ de Bloomfield, sinó en la ‘morality from within’, que reconeix la importància normativa dels dos tipus de virtuts. Per tant, el debat ja no es situa en l’ètica altri-referent excloent, sinó en l’ètica altri-referent inclusiva.

Així, aquells autors que postulen que les virtuts altri-referents són virtuts morals i que les virtuts auto-referents són virtuts prudencials, i que per tant les seves propostes ètiques haurien de ser classificades com ètiques altri-referents excloents, com és el cas de P. Foot i A. Gewirth, poden ser reinterpretats reduint la distinció que defensen entre moral i prudencial a un sol concepte que els englobi a tots dos, que englobi tot l’àmbit d’allò pràctic, a saber, el concepte de normativitat. Aquest concepte de normativitat, que inclou els de moral (com a moralment obligatori o primari) i prudencial (com a moralment optatiu o secundari) que usen aquests autors, no es refereix a res més que al ‘moral’ tal i com s’ha entès i usat aquí. Per tant, el concepte de moral tal i com s’ha entès i usat aquí, equivalent al concepte de normativitat, engloba els conceptes de moral i de prudencial tal i com molts dels autors que proposen algun tipus d’ètica altri-referent excloent i, per tant, supera aquesta distinció. A partir d’aquest moment, s’usarà el terme ‘moral’ tal i com s’ha usat fins aquí, és a dir, en el sentit de ‘normativitat’ i no de ‘moralment obligatori o primari’, a no ser que s’indiqui el contrari.

Entenent, doncs, que tant les virtuts altri-referents com les virtuts auto-referents són normatives, llavors el tipus d’ètica que defensen aquests autors dependrà de la relació que estableixin entre ambdues. Pel que aquí pertoca, aquells qui defensen que, en cas de conflicte, sempre tenen prioritat sense excepció les virtuts altri-referents, defensen una ètica altri-referent inclusiva. En canvi, aquells qui defensen que ambdós tipus de virtuts es troben en peu d’igualtat, defensen una ètica mixta. És notori que no s’ha trobat cap autor que partint de la identificació entre virtut altri-referent i virtut moral

²⁸² FOOT, P., *Natural Goodness*, 2001, p. 79.

per una banda, i per altra banda virtut auto-referent i virtut prudencial, hagi defensat que les virtuts auto-referents tenen prioritats sense excepció sobre les virtuts altri-referents, tesi que els portaria a una ètica auto-referent inclusiva.

3.2.2. Ètica altri-referent inclusiva

Les ètiques altri-referents inclusives, en tant que ètiques altri-referents, identifiquen l'ètica amb l'esfera normativa de relació amb un mateix i, en tant que inclusives, inclouen en l'abast de l'ètica l'esfera normativa de relació amb un mateix, sempre subordinada a la primera. Per tant, en aquests tipus d'ètiques les virtuts altri-referents tenen un lloc central i primari. Les virtuts auto-referents són reconegudes com a virtuts rellevants per l'ètica, però sempre subordinades a les virtuts altri-referents. Segons aquestes ètiques, les virtuts auto-referents com la tempra o l'autocontrol són rellevants moralment en la mesura que impliquen l'exercici de certes virtuts altri-referents, com ara la justícia o la generositat.

Segons l'ètica altri-referent inclusiva, Robinson Crusoe, sol a l'illa remota, es troba en gran mesura impossibilitat de dur a terme conductes morals: com que es troba sol, no pot relacionar-se amb ningú tret d'ell mateix i, per tant, no pot sinó exercir les virtuts auto-referents. En la mesura que aquestes virtuts tinguin rellevància moral com a mers mitjans per exercir les virtuts altri-referents, les possibilitats de Crusoe de dur a terme conductes morals serà ínfima. En canvi, en la mesura que les virtuts auto-referents tinguin rellevància moral independentment d'estar subordinades a les virtuts altri-referents, Crusoe tindrà certes possibilitats de desenvolupar conductes morals, per bé que es veurà impossibilitat d'exercir les virtuts més importants i primordials, a saber, les virtuts altri-referents.

Un exemple modèlic d'ètica altri-referent inclusiva és la que A. Gewirth desenvolupa primer a *Reason and Morality* (1978)²⁸³ i després a "Rights and Virtues" (1985)²⁸⁴. En la primera obra, Gewirth exposa

²⁸³ GEWIRTH, A., *Reason and Morality*, 1978.

clarament la identificació entre les virtuts altri-referents i les virtuts morals per una banda, i per altra banda entre les virtuts auto-referents i les virtuts prudencials, concepció que relaciona amb les propostes filosòfiques d'I. Kant. A més, caracteritza les virtuts auto-referents com a moralment opcionals perquè poden posar-se al servei d'una immoralitat, mentre que les virtuts altri-referents són moralment obligatòries:

“As so far depicted, these self-regarding virtues [courage, temperance, prudence] are not moral, but prudential. To be moral virtues, in that sense in which ‘moral’ is opposed to ‘immoral’ as well as to ‘nonmoral,’ they must be guided by or at least be subordinate to the other-regarding virtue of justice as this is embodied in the *PGC* [*Principle of Generic Consistency*]. To paraphrase Kant, none of the prudential virtues is unqualifiedly good, for a person who acts according to them may incur generic inconsistency in that they may be used for immoral purposes. It cannot directly be said, then, that the agent has a moral duty to develop these virtues in himself. His moral duty in this regard, rather, is in large part to refrain from actions that hinder the development of the prudential virtues in other persons.”²⁸⁵

Aquest fragment conté certa ambigüitat, introduïda per un aspecte de la seva segona frase. És necessari distingir si Gewirth està usant ‘*moral*’ de forma unívoca o equívoca. Si l’usa de forma unívoca, llavors ‘*moral*’ com oposat a ‘*prudential*’ (primera sentència) és equivalent a ‘*moral*’ com oposat a ‘*immoral*’ i a ‘*nonmoral*’ (segona sentència). En canvi, si l’usa de forma equívoca, llavors cal distingir aquests dos sentits de ‘*moral*’: les virtuts auto-referents no són virtuts morals en el primer sentit (com a oposat a ‘*prudential*’, perquè no són virtuts altri-referents, obligatòries en tots els casos, etc.), però sí que són morals en el segon sentit (com a oposat a ‘*immoral*’ i a ‘*nonmoral*’, perquè poden resultar bones quan són guiades per la virtut altri-referent de la justícia).

Com que el ‘*they*’ de la quarta línia refereix a ‘*these self-regarding virtues*’, llavors hi ha dues opcions, depenent de si l’autor usa el terme ‘*moral*’ de forma equívoca o unívoca. Si l’usa de forma

²⁸⁴ GEWIRTH, A., *Rights and Virtues*, 1985.

²⁸⁵ GEWIRTH, A., *Reason and Morality*, 1978, p. 243.

unívoca, les virtuts auto-referents, que són virtuts prudencials i no virtuts morals, esdevindran virtuts morals si són dirigides o subordinades a la virtut altri-referent de la justícia. Per tant, el fet d'una virtut auto-referent d'estar subordinada a la virtut altri-referent de la justícia, la faria canviar de tipus de virtut esdevenint, així, una virtut moral. Per tal de defensar satisfactòriament aquesta tesi, Gewirth hauria de desenvolupar millor com les virtuts auto-referents, en subordinar-se a la virtut altri-referent de la justícia, esdevenen virtuts morals, és a dir, virtuts altri-referents. Finalment, si l'autor usa el terme '*moral*' de forma equívoca, llavors les virtuts auto-referents, que són virtuts prudencials i no virtuts morals, esdevindran morals (en tant que oposat a '*immoral*' i a '*nonmoral*') si són dirigides per o subordinades a la virtut altri-referent de la justícia. Malauradament, el text de Gewirth introdueix aquest seguit d'ambigüitats que no és capaç de resoldre des del mateix text.

Al final del seu article "Rights and Virtues" (1985), Gewirth fa referència a aquesta citació del seu *Reason and Morality* i explicita el seu significat:

"Virtues cannot be genuinely moral, in the sense of morally right, unless their content requires at least an abstention from removing from innocent persons the necessary goods of action and also, in certain circumstances, the equal promotion of those goods. It is for this reason that the prudential virtues of courage, temperance, and prudence, which are parts of each agent's additive well-being, must, if they are also to be moral virtues, «be guided by or at last be subordinated to the other-regarding virtue of justice»."²⁸⁶

Com si el mateix autor fos conscient de l'ambigüitat introduïda en el fragment citat de la seva anterior obra, la clarifica en aquest altre fragment del seu article. Gewirth fa explícit en quin sentit les virtuts auto-referents (i per tant prudencials) poden ser morals: en el sentit de ser moralment correctes. La caracterització que donava a l'anterior obra, segons la qual es definia '*moral*' en contraposició amb '*immoral*' o '*nonmoral*', no clarificava el seu sentit ja que tant '*immoral*' com '*nonmoral*' estan subjectes a la mateixa polisèmia que '*moral*'. Que '*moral*' fos usat de forma unívoca o equívoca

²⁸⁶ GEWIRTH, A., Rights and Virtues, 1985, p. 760-761.

depenia del fet que *'immoral'* i *'nonmoral'* fos usat de la mateixa manera. En canvi en aquest últim fragment, Gewirth especifica que les virtuts auto-referents poden ser moralment correctes. Això fa entenedor que hagués dit a la primera citació que cap de les virtuts auto-referents són incondicionalment bones. Poden ser moralment bones o correctes depenent de certes condicions. En aquesta citació del seu article també clarifica en quines condicions les virtuts auto-referents poden ser moralment bones o correctes: en cas de ser guiades o subordinades a la virtut altri-referent de la justícia.

Aclarides les ambigüitats trobades a *Reason and Morality* gràcies a l'explicació que el propi autor en fa a "Rights and Virtues", queda clar que Gewirth defensa una ètica altri-referent inclusiva: les virtuts altri-referents tenen una primacia clara respecte les virtuts auto-referents, que també estan incloses en l'abast de la moral (entesa com a normativitat) i que per tal de ser moralment correctes o bones han d'estar subordinades a les virtuts altri-referents, en concret a la virtut altri-referent de la justícia.

S'ha pogut apreciar que la distinció que s'ha fet anteriorment entre dos sentits de 'moral', l'un com a 'moralment obligatori' i l'altre com a 'normatiu', es pot trobar en certa manera apuntada a l'obra de Gewirth, per bé que no s'hagi trobat prou explicitada ni desenvolupada: aquest autor usa el terme 'moral' en dos sentits diferents, a saber, com a 'moralment obligatori i prioritari, sense excepcions possibles' (enfront de 'prudencial' com a 'moralment opcional o secundari') i com a 'moralment correcte'.

Com ja s'ha vist, a *Natural Goodness* (2001)²⁸⁷, P. Foot afirma que no li interessa la manera com s'usa la paraula 'moral', segurament reconeixent que se'n fan diversos usos i que això genera malentesos i discussions estèrils. En canvi, diu que li sembla important que es reconegui la importància de les virtuts auto-referents en el que aquí s'ha anomenat l'abast de la moral. Tot i això, Foot en aquesta obra usa els

²⁸⁷ FOOT, P., *Natural Goodness*, 2001.

conceptes de ‘moral’ i ‘prudencial’ com a contraposats, mantenint certa ambigüitat com la que s’ha denunciat i resolt a l’obra de Gewirth:

“The other three virtues (courage, temperance and wisdom) are recognized as necessary for the practice of ‘morality’ but are now thought of as having part of their exercise ‘outside morality’ in ‘self-regarding’ pursuits, ‘moral’ and ‘prudential’ considerations being *contrasted* in a way that was alien to Plato or Aristotle.”²⁸⁸

Així doncs, en aquest fragment Foot descriu una ètica altri-referent inclusiva: les virtuts auto-referents (les altres tres virtuts cardinals a part de la justícia: el coratge, la templança i la prudència o saviesa pràctica) són necessàries per a la moral (en sentit de moralment obligatori o primari o, tenint en compte que Foot critica aquesta manera d’entendre ‘moral’, potser identificada com l’àmbit d’allò altri-referent) tot i que no són part d’aquesta moral (així entesa) perquè són virtuts prudencials. És a dir, les virtuts auto-referents formen part de l’abast de la moral (en sentit de normativitat) i són necessàries per exercir les virtuts altri-referents, que són les virtuts centrals i primordials.

La distinció que es proposa entre els dos usos del terme ‘moral’, a saber, moral com a ‘moralment obligatori o primari’ i moral com a ‘normatiu’, permet explicar amb més claredat la proposta filosòfica d’autors com Gewirth i Foot. Amb aquesta distinció es superen aparents contradiccions o ambigüitats que sorgeixen de l’ús equívoc d’aquest concepte en un mateix autor o en el diàleg entre diversos autors. Així s’explica que alguns autors identifiquin les virtuts altri-referents amb les virtuts morals (en sentit de moralment obligatori o primari) i les virtuts auto-referents amb les virtuts prudencials, i alhora es defensi que existeix certa relació entre tots dos tipus de virtuts ja sigui de subordinació (ètica altri-referent inclusiva) com de peu d’igualtat (ètica mixta). Per tant, tant les virtuts altri-referents com les virtuts auto-referents esdevenen rellevants per la moral, és a dir, incloses en l’abast de la moral.

²⁸⁸ Ibid., p. 68.

3.2.3. Objeció: auto-sacrifici de l'agent moral

En contra de l'ètica altri-referent, l'objecció més radical i rellevant és la que l'acusa de provocar l'auto-sacrifici del propi agent moral, perquè circumscriu la moral a l'esfera de relació amb l'altre i, com a màxim, reconeix la rellevància moral de l'esfera de relació amb un mateix sempre subordinada a la primera, perquè identifica l'ètica amb les virtuts altri-referents i, com a màxim, reconeix la rellevància moral de les virtuts auto-referents sempre subordinades a les primeres.

Aquesta crítica no es redueix a l'asseveració poc problemàtica que fa J. McDowell a "Two Sorts of Naturalism" (1995)²⁸⁹: "[...] virtue sometimes requires self-sacrifice."²⁹⁰ Efectivament, les virtuts, de vegades, requereixin que l'agent sacrifiqui part dels seus objectius, plans o desitjos. Aquesta sentència de McDowell no sembla constituir una crítica raonable a una teoria ètica. Enlloc d'això, l'objecció en contra de l'ètica altri-referent de provocar l'auto-sacrifici de l'agent moral consisteix a denunciar que aquest tipus d'ètica sempre i en cadascun dels casos prioritza les virtuts altri-referents com ara la justícia o la generositat en detriment de les virtuts auto-referents com la templança o l'autocontrol. Com a conseqüència d'això, sempre es prioritza l'esfera normativa de relació amb l'altre en detriment de l'esfera normativa de relació amb un mateix, fet que maximitza la importància moral de la relació que l'agent manté amb els altres i minimitza la importància moral de la relació que l'agent manté amb si mateix. Així, l'agent sempre s'ha de sacrificar en favor dels altres.

Cal recordar que la majoria d'autors que defensen algun tipus d'ètica altri-referent usen un concepte diferent de moral (com a moralment obligatori o primari) i en aplicar-lo a les virtuts, identifiquen els virtuts morals (en aquest sentit) amb les virtuts altri-referents. Per tant, no es pot argumentar que aquesta crítica no s'apliqui a l'ètica altri-referent, ja que aquest tipus d'ètica consisteix exactament en això que es critica: es dóna prioritat sempre i en cadascun dels casos, sense excepcions possibles, a les virtuts altri-referents en detriment de les virtuts auto-referents, que no són considerades com a virtuts morals i sempre han de ser sacrificades en favor de les virtuts altri-referents. Així doncs,

²⁸⁹ McDOWELL, J., Two Sorts of Naturalism; in *Virtues and Reasons*; ed. by V.V.A.A., Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 128-152.

²⁹⁰ Ibid., p. 147.

l'objecció d'auto-sacrifici de l'agent moral formulada en contra de l'ètica altri-referent pren la característica definitòria mateixa d'aquest tipus d'ètica i en desenvolupa les conseqüències pel que fa a l'auto-sacrifici permanent de l'agent moral i ho denuncia.

L'objecció de l'auto-sacrifici de l'agent moral en contra de l'ètica altri-referent ha estat formulada repetidament per M. Slote, especialment a "Morality and Self-Other Asymmetry" (1984)²⁹¹, a "Utilitarian Virtue" (1988)²⁹² i a "Some Advantages of Virtue Ethics" (1990)²⁹³. En aquests articles Slote gesta els conceptes de la simetria i de l'asimetria entre el jo i l'altre que desenvolupa de forma plena a la seva obra *From Morality to Virtue* (1992)²⁹⁴, on critica l'ètica del sentit comú i l'ètica kantiana per què impliquen l'asimetria entre el jo i l'altre.

L'asimetria entre el jo i l'altre que Slote detecta²⁹⁵ en l'ètica del sentit comú i en l'ètica kantiana no pot ser defensada des d'aquestes teories ja que en resulta ser una conseqüència no buscada i, per tant, és mereixedora de crítica. Aquesta asimetria pot ser de dos tipus: beneficiant l'agent moral o sacrificant-lo. El que resulta inexplicable, segons Slote, és que a voltes una mateixa teoria defensa tots dos tipus d'asimetria alhora, l'asimetria que beneficia l'agent moral i l'asimetria que el sacrifica. En un inici, a "Utilitarian Virtue" (1988), com a solució a tal asimetria pròpia de l'ètica del sentit comú i de l'ètica kantiana, Slote defensa l'ètica utilitarista, perquè la seva perspectiva impersonal assegura la simetria entre el jo i els altres:

"Self-other asymmetry seems irrational and unmotivated, to be sure, from the impersonal perspective of utilitarian ethics, but problems arise for such an asymmetry even from within the perspective of commonsense ethical thinking. Commonsense morality itself has a difficult time making sense of its commitment to a self-other asymmetry of right and wrong (or justice and

²⁹¹ SLOTE, M., *Morality and Self-Other Asymmetry*, 1984.

²⁹² SLOTE, M., *Utilitarian Virtue*; in *Midwest Studies in Philosophy Vol. XIII Ethical Theory: Character and Virtue*; ed. by V.V.A.A., Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, p. 384-397.

²⁹³ SLOTE, M., *Some Advantages of Virtue Ethics*, 1990.

²⁹⁴ SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 4-8.

injustice). [...] there is the difficulty of *reconciling it with other aspects of commonsense morality*.”²⁹⁶

Dos anys més tard, a “Some Advantages of Virtue Ethics” (1990), Slote fa una exposició més sistemàtica i desenvolupada de la simetria i les asimetries entre el jo i l’altre. L’asimetria que afavoreix l’agent moral és criticada per ser egoista (aquesta és l’asimetria criticada a l’ètica auto-referent) i l’asimetria que sacrifica l’agent moral és criticada justament per aquest mateix fet: implicar l’auto-sacrifici de l’agent moral (aquesta és l’asimetria criticada a l’ètica altri-referent). En aquest article, en defensar la simetria entre el jo i l’altre, Slote proposa un altre tipus d’ètica: ja no parla només d’ètica utilitarista o conseqüencialista, sinó que afegeix l’ètica de la virtut com un tipus d’ètica simètrica.

Finalment, a *From Morality to Virtue* (1992), Slote desenvolupa plenament aquests conceptes. Defensa que l’utilitarisme o l’ètica de la virtut són preferibles perquè impliquen certa simetria entre el jo i els altres, que és la manera com habitualment es pensa sobre la moral. En canvi, les ètiques kantiana i del sentit comú són descartades perquè impliquen certes asimetries entre el jo i els altres que s’allunyen d’aquesta manera habitual com es pensa sobre la moral.

M. Stocker, a “Self-Other Asymmetries and Virtue Theory” (1994)²⁹⁷, critica Slote per no justificar suficientment la pressuposició que plana en la seva obra, a saber, que les simetries siguin preferibles a les asimetries:

“[...] real problems stem from seeing the asymmetries in terms of-as exceptions to, as permissions to deviate from-a symmetrical theory about interests, whether one’s own or others’. Slote thinks such a theory theoretically preferable because it is symmetrical [...] This may explain why he thinks it presumptively and generally correct, with deviations from it needing justification.”²⁹⁸

²⁹⁶ SLOTE, M., *Utilitarian Virtue*, 1988, p. 394.

²⁹⁷ STOCKER, M., *op. cit.*

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 690.

M. Baron, a la recensió²⁹⁹ publicada el 1995 d'aquesta obra de Slote, coincideix amb Stocker en criticar la pressuposició de Slote segons la qual l'asimetria és errònia i la simetria adequada: "I do not share Slote's view that asymmetry as such is undesirable; it depends on the particular asymmetry."³⁰⁰

A "Reply to my Commentators"³⁰¹, Slote respon a la crítica de Stocker i que posteriorment tornarà a formular Baron, tot clarificant i ampliant el que diu a *From Morality to Virtue*. Enuncia el nou principi de simetria global (*overarching symmetrical principle*):

"[...] one should balance concern for one's own well-being and self-development with concern for the well-being and admirable development of other people as a total group or class. But the large-scale or overall self-other symmetry advocated by this principle leaves room for preferring oneself to particular others and, within the sphere of other people, preferring loved ones to strangers (see especially p. 97). So I believe the smaller asymmetries Stocker calls attention to and advocates the importance of fit comfortably into the virtue-ethical approach I am defending."³⁰²

Aquest principi de simetria global que Slote formula i diu que ja defensa a *From Morality to Virtue*, es justifica basant-se en dos tipus de consideracions. Per una banda, s'invoquen certes consideracions intuïtives, a saber, que la nostra intuïció moral prefereix la simetria a l'asimetria, que la simetria entre el jo i l'altre és la manera com habitualment es pensa sobre la moral. Per altra banda, s'invoquen certes consideracions teòriques, a saber, que les teories simètriques són preferibles a les asimètriques, ja que la simplicitat teòrica és preferible a la complexitat, a mode de la navalla d'Ockham o d'altres condicionants formals de les teories.

Essent així que la simetria resulta preferible a l'asimetria en una teoria ètica, l'ètica altri-referent ha de ser criticada per ser asimètrica. En concret, l'asimetria d'aquest tipus d'ètica maximitza la importància moral de la relació que l'agent manté amb els altres i minimitza la importància moral de la

²⁹⁹ BARON, M., Review: [untitled] Reviewed work: *From Morality to Virtue*, by M. Slote, 1995.

³⁰⁰ Ibid., p. 299.

³⁰¹ SLOTE, M., Reply to Commentators, 1994.

³⁰² Ibid., p. 710.

relació que l'agent manté amb si mateix. Així, l'agent sempre s'ha de sacrificar a si mateix en favor dels altres.

3.2.4. Raons per defensar l'ètica altri-referent

Si l'ètica altri-referent és tant vulnerable a l'objecció de l'auto-sacrifici de l'agent, tal i com s'ha vist, cal preguntar-se per què hi ha tants autors que defensen alguna forma d'ètica altri-referent. Hi ha quatre raons que ho expliquen.

En primer lloc, podria ser que l'ús del terme 'moral' com a 'moralment obligatori o primari', i tot el que això pressuposa i implica, predisposi els autors a defensar algun tipus d'ètica altri-referent. Aquest ús del terme 'moral' pressuposa que hi ha certes obligacions morals que tenen prioritat enfront de qualsevol altra consideració i que no admeten cap tipus d'excepció. Si s'accepten aquests pressupòsits i si s'identifiquen aquest tipus d'obligacions amb les virtuts altri-referents, com la gran majoria d'aquests autors fan, no es pot sinó defensar algun tipus d'ètica altri-referent en la que les virtuts altri-referents tinguin prioritat en tots i cadascun dels casos en sacrifici de les virtuts auto-referents, que sovint són considerades com no res més que virtuts prudencials. En canvi, si s'usa el terme 'moral' com a sinònim de 'normatiu', llavors tant les virtuts auto-referents com les virtuts altri-referents són virtuts morals. Aquest ús del terme 'moral', que és el que aquí s'ha prioritzat, és neutre pel que fa a l'existència d'aquest tipus d'obligacions que tenen prioritat enfront de qualsevol altra consideració i que no admeten cap tipus d'excepció: poden existir o no existir tals obligacions, i poden o no coincidir amb les virtuts altri-referents o amb l'esfera normativa de relació amb l'altre. És a dir, que aquest ús del terme 'moral' és neutre pel que fa a si l'ètica ha de ser auto-referent, altri-referent o mixta, perquè no pressuposa ni implica cap tesi que predisposi l'autor a defensar un d'aquests tres tipus d'ètica en detriment dels altres dos. Per això s'ha usat 'moral' en sentit de 'normatiu', enlloc d'usar-lo com a 'moralment obligatori o primari', que predisposa a defensar una ètica altri-referent donades les tesis pressuposades i implicades.

En segon lloc, l'ètica altri-referent és compatible amb la tesi que com a mínim certes virtuts altri-referents pressuposen o requereixen de certes virtuts auto-referents. ¿Com sinó s'han d'exercir certes virtuts altri-referents, si no és mitjançant l'adquisició i exercici de certes virtuts auto-referents? Amb l'adquisició i exercici de les virtuts auto-referents de la tempraça i de l'autocontrol és com l'agent pot exercir les virtuts altri-referents de la justícia i de la generositat.

En tercer lloc, l'ètica altri-referent incorpora sense problemes la tesi que anuncia McDowell: les virtuts poden requerir certs sacrificis de l'agent. Aquesta tesi, defensada per McDowell i per tants altres autors, és incorporada per l'ètica altri-referent, que la porta a l'extrem que totes les virtuts auto-referents han de ser sacrificades en favor de les virtuts altri-referents. És a dir, que en cas de conflicte entre les virtuts auto-referents i les virtuts altri-referents, sempre i en cadascun dels casos tenen prioritat les virtuts altri-referents. En canvi, aquesta tesi anunciada per McDowell no pot ser incorporada per l'ètica auto-referent, que postula que la raó última per l'adquisició i exercici de les virtuts és sempre auto-referent i, per tant, no pot explicar aquest sacrifici que les virtuts requereixen, a voltes, de l'agent.

Una quarta raó per la qual alguns autors defensen l'ètica altri-referent, tot i ser vulnerable a l'objecció de l'auto-sacrifici de l'agent, és que l'ètica altri-referent escapa de l'objecció radical de l'egoisme moral, dirigit a l'ètica auto-referent. L'objecció d'egoisme moral consisteix a denunciar que les virtuts altri-referents, en cas de ser reconegudes com a tals, són sempre subordinades a les virtuts auto-referents, que sempre tenen prioritat. És a dir, que l'esfera normativa de relació amb l'altre està sempre subordinada a l'esfera normativa de relació amb un mateix, si no és exclosa de la moral. Per tant, l'ètica altri-referent no pot ser sospitosa d'egoisme moral: ha invertit la relació que existeix entre aquests dos tipus de virtuts, entre aquestes dues esferes normatives de relació. De manera simètrica, si la gran objecció a l'ètica altri-referent és l'auto-sacrifici de l'agent, aquesta objecció no pot dirigir-se contra l'ètica auto-referent perquè en aquesta ètica la relació entre aquests dos tipus de virtut, entre aquestes dues esferes normatives de relació, és la inversa que a l'ètica altri-referent.

3.3. Ètica mixta: peu d'igualtat entre els tres tipus de virtuts

L'ètica mixta s'ha caracteritzat com aquella en la que l'abast de l'ètica inclou tant l'esfera de relació amb un mateix com l'esfera de relació amb l'altre, ambdues en peu d'igualtat. Per tant, l'ètica mixta concep que la moral té a veure, per una banda, amb la manera com un individu desenvolupa les seves pròpies capacitats, com es tracta a si mateix o com aconsegueix la seva pròpia felicitat, i per altra banda, amb els actes que una persona fa i amb les conseqüències que els seus actes tenen per a terceres persones. En aquest tipus d'ètica, les valoracions morals són tant auto-referents com altri-referents, ja que l'abast de l'ètica inclou totes dues esferes de relació en peu d'igualtat. És a dir, l'ètica mixta inclou totes dues esferes de relació i no subordina l'una a l'altra. Tant allò que té a veure amb la relació amb un mateix com allò que té a veure amb la relació amb l'altre, tenen rellevància moral. L'ètica mixta inclou conceptes propis de l'ètica auto-referent (caràcter moral, intenció) i conceptes propis de l'ètica altri-referent (tipus d'acte, deure, conseqüències).

Des de la teoria de la virtut s'ha distingit tres tipus de virtuts: les auto-referents com la templança i l'autocontrol, les altri-referents com la justícia i la generositat, i les mixtes com el coratge i la honestat. Si l'ètica auto-referent dóna prioritat a les virtuts auto-referents i l'ètica altri-referent dóna prioritat a les virtuts altri-referents, llavors podria semblar que l'ètica mixta és aquella que dóna prioritat a les virtuts mixtes. Si les virtuts centrals fossin les virtuts mixtes, llavors les virtuts auto-referents i altri-referents o bé estarien excloses de l'abast de la moral, o bé estarien subordinades a les virtuts mixtes. Ara bé, no se sap en què consistiria la primacia i centralitat de les virtuts mixtes com el coratge en detriment (exclusió o subordinació) de les virtuts altri-referents com la justícia o de les virtuts auto-referents com la templança. A més, no s'ha trobat cap autor de filosofia moral del segle XX que hagi defensat una ètica mixta així concebuda.

En comptes d'això, l'ètica mixta és entesa com una via intermèdia entre l'ètica auto-referent i l'ètica altri-referent; l'ètica mixta és una tercera via que es situa en la centralitat del continu gradual entre allò auto-referent i allò altri-referent. Així doncs, les virtuts mixtes no tindran prioritats respecte als altres tipus de virtuts, sinó que es trobaran en peu d'igualtat tots tres tipus de virtuts: auto-referents,

altri-referents i mixtes. Cap tipus de virtut serà exclosa de l'abast de la moral ni subordinada a cap altre tipus de virtut.

Recurrent altre cop a la distinció feta per P. Bloomfield a *Morality and Self-Interest* (2008)³⁰³ entre la moral 'des de fora' (l'abast de la moral s'identifica amb l'esfera normativa de relació amb l'altre) i la moral 'des de dins' (l'abast de la moral inclou ambdues esferes normatives de relació amb l'altre i amb un mateix), l'ètica mixta resulta ser un cas concret de moral 'des de dins'. Concretament, la moral 'des de dins' pot ser entesa com a ètica auto-referent inclusiva o altri-referent inclusiva, si es defensa que les dues esferes normatives de relació es troben incloses en l'abast de la moral en condicions desiguals, l'una subordinada a l'altra. En canvi, si ambdues esferes normatives de relació estan incloses a l'abast de la moral en peu d'igualtat, llavors l'ètica resultant serà l'ètica mixta.

Pocs són els autors contemporanis que han optat explícitament i clara per una ètica mixta des de la teoria de la virtut. Ara bé, alguns autors, tot i no defensar-la explícitament i clara, fan una proposta filosòfica compatible amb una ètica mixta o, com a mínim, que no hi entra clarament en contradicció.

E. Albee, a "Hume's Ethical System" (1897)³⁰⁴ i a *A History of English Utilitarianism* (1902)³⁰⁵, dóna una interpretació de les filosofies de D. Hume, J. Bentham i H. Sidgwick que no és incompatible amb l'ètica mixta. Cal recordar que en aquests autors ja s'hi pot trobar les primeres mencions a les virtuts auto-referents i a les virtuts altri-referents, també anomenades extra-referents o socials, però que no és fins Albee que aquesta terminologia és introduïda, fixada i usada de forma sistemàtica i coherent. La sistematització que feu Albee de la terminologia li permet analitzar i clarificar les propostes filosòfiques d'aquests autors.

A l'article de 1897, Albee defensa que en l'obra de Hume ja s'hi pot trobar el principi utilitarista de procurar la major felicitat pel màxim nombre, que l'hauria de portar a defensar un equilibri entre les

³⁰³ BLOOMFIELD, P., (ed.), *Morality and Self-interest*, 2008.

³⁰⁴ ALBEE, E., *Hume's Ethical System*, 1897.

³⁰⁵ ALBEE, E., *A History of English Utilitarianism*, 1902.

virtuts auto-referents i les virtuts altri-referents. Per tant, segons Albee, la proposta filosòfica de Hume implica la defensa d'una ètica mixta, tot i que Hume mateix no ho desenvolupi d'aquesta manera:

“It would have been much more consistent for him [Hume] to show that both the self-regarding and the other-regarding virtues are ultimately to be recognized as virtues because they conduce to the common weal, or –if we may use the phrase now so hackneyed, which had already, in Hume’s time, been employed by Hutcheson– ‘the greatest happiness of the greatest number.’”³⁰⁶

“It is fair to remark, however, that, if he [Hume] had been more thorough in his revision of the third book of the *Treatise*, and had definitely shown, what certainly was implicit in his system, that all the virtues are such because they conduce to ‘the greatest happiness of the greatest number,’ he would have stated the Utilitarian principle practically in its modern form.”³⁰⁷

Un altre autor que ja usa la terminologia de ‘virtuts auto-referents’ i ‘virtuts altri-referents’ i que la seva proposta filosòfica no entra en contradicció amb l'ètica mixta és G.H. von Wright, a *The Varieties of Goodness* (1963)³⁰⁸. En aquesta obra, von Wright desenvolupa la distinció entre les virtuts auto-referents i les virtuts altri-referents sense afirmar explícitament la prioritat d'unes respecte les altres ni la subordinació d'unes a les altres. Per tant, la proposta de von Wright relativa a aquests dos tipus de virtuts no entra en contradicció amb l'ètica mixta, per bé que aquest tipus d'ètica tampoc no és defensada explícitament.

Hi ha altres autors que tematitzen les virtuts auto-referents i altri-referents i que afirmen que ambdós tipus de virtuts són importants sense defensar de forma explícitament i clara una ètica mixta³⁰⁹.

³⁰⁶ ALBEE, E., *Hume’s Ethical System*, 1897, p. 352-353.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 354-355.

³⁰⁸ VON WRIGHT, G.H., *The Varieties of Goodness*, 1963.

³⁰⁹ Vid. TAYLOR, G., & WOLFRAM, S., *The Self-Regarding and Other-Regarding Virtues*, 1968.

Vid. SWANTON, C., *Satisficing and Virtue*; *The Journal of Philosophy*, 90(1993)1, p. 33-48.

Vid. ADAMS, R.M., *op. cit.*

Un exemple modèlic n'és el cas de D. Carr a "Two Kinds of Virtues" (1984)³¹⁰, que primer critica la manera com von Wright caracteritza aquests dos tipus de virtuts per després desenvolupar la seva proposta conceptual al respecte. Carr defensa que els éssers humans, com que són animals socials, necessiten tant les virtuts auto-referents com les virtuts altri-referents:

"[...] human beings and at least some of their nearest mammalian relatives are social animals; and that to be a social animal is to need others of one's kind and to have an interest in and a care for their welfare in addition to one's own. Because man is a social creature, then, the other-regarding virtues of attachment, of caring, sympathy, charity and consideration for others, since they join him in harmonious and cooperative social relations with others of his kind, are as much needed by him as the self-regarding virtues of self-control."³¹¹

Finalment, només s'ha trobat un sol filòsof que desenvolupi extensament una defensa explícita, clara i inequívoca de l'ètica mixta des de la teoria de la virtut, per bé que no l'anomeni així: aquest filòsof és M. Slote. Slote critica les ètiques que impliquen o suposen una asimetria entre el jo i l'altre, ja sigui una asimetria que beneficia l'agent (egoisme moral) o que beneficia els altres (auto-sacrifici de l'agent moral). En contra d'això, defensa una simetria entre el jo i l'altre, que troba tant en l'ètica de la virtut que defensa, com en l'utilitarisme. Slote afirma que la simetria entre el jo i els altres es correspon millor amb la manera com habitualment es pensa sobre la moral, per la qual cosa resulta preferible a l'asimetria de l'ètica kantiana o de l'ètica del sentit comú. Ara bé, entre els dos tipus de simetria que impliquen l'ètica de la virtut i l'utilitarisme, Slote no veu cap raó per preferir-ne una respecte l'altra:

"As a result, the choice between utilitarianism and a virtue ethics that remains as close as possible to our ordinary sense of what is admirable entails a choice between two kinds of self-other symmetry, and as far as I can tell neither form has an overriding claim on our ethics-methodological sensibilities. I don't think any argument from symmetry alone is going to be able to distinguish in a decisive or important way between the merits of utilitarianism and those of the

³¹⁰ CARR, D., Two Kinds of Virtue, 1984.

³¹¹ Ibid., p. 57.

virtue-ethical approach I am in the process of describing. [...] Utilitarianism and common-sense virtue ethics have been seen to embody natural but incompatible forms of self-other symmetry, but I also said earlier that our ordinary thought about the virtues is committed to some sort of (ideal of) balance as between what one does for oneself and what one does for other people (sentient beings).”³¹²

Tal i com s’ha dit anteriorment, Slote també introdueix el tercer tipus de virtuts a més de les auto-referents i les altri-referents, a saber, les virtuts mixtes, que són caracteritzades per l’autor com aquelles virtuts que són admirades per ser auto-referents i altri-referents alhora. Les virtuts mixtes han estat incorporades en la teoria de la virtut que aquí es proposa, i com que no es comparteix totalment el concepte de virtut que Slote usa, també s’ha hagut de modificar la caracterització de les virtuts mixtes.

Si bé tots aquests aspectes de la proposta ètica de Slote fan pensar que defensa una ètica mixta, el que resultarà crucial és que defensi explícitament i clara la tesi que cap dels tres tipus de virtuts té prioritat sobre els altres. Aquesta tesi pot ser resseguida al llarg de *From Morality to Virtue* (1992)³¹³, però posteriorment serà clarament explicitada a “Virtue Ethics, Utilitarianism, and Symmetry” (1996)³¹⁴, on també queda recollida la seva distinció entre virtuts auto-referents, altri-referents i mixtes, i també la seva discussió sobre la simetria o asimetria de l’ètica. Després de caracteritzar aquests tres tipus de virtuts, Slote defensa la seva igual importància i la conseqüència ètica d’aquesta tesi, a saber, que l’agent ha de buscar cert equilibri entre tots tres tipus de virtuts:

“Nor do traits (or for that matter acts) admired for other-regarding reasons have any sort of general precedence over predominantly self-regarding virtues (or acts) that might be taken to entail a self-other asymmetry of the sort I mentioned in connection with common-sense *morality*. The other-regarding traits mentioned above lack any (commonsensically) recognized status as greater or more important virtues than the self-regarding traits also mentioned above, and neither does a ‘mixed’ virtue like courage, self-control, or wisdom

³¹² SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992, p. 101.

³¹³ Vid. *Ibid.*, p. xviii, p. 17, p. 98, p. 104-116, p. 138, et alia.

³¹⁴ SLOTE, M., *Virtue Ethics, Utilitarianism, and Symmetry*, 1996.

seem inferior to, or less of a virtue than, such predominantly other-regarding virtues as justice and kindness.”³¹⁵

“[...] we can plausibly deny that either selfishness or selflessness is a virtue, and taken together with what we have already said about the relatively equal intuitive importance of other-regarding and self-regarding virtues and forms of admirability, this implies that common-sense virtue ethics espouses an ideal of (some degree of) balance between self-regarding and other-regarding concerns: one is not admirable and is open to criticism if one does not have and act upon both self-regarding and other-regarding concerns, if one is not concerned both with oneself and with others.”³¹⁶

En aquests fragments i també al llarg de l’obra i de l’article mencionats, Slote defensa la simetria entre el jo i l’altre i el reconeixement de la igualtat en importància de les virtuts auto-referents, altri-referents i mixtes. Per tant, la seva ètica de la virtut constitueix un exemple modèlic d’ètica mixta.

Havent dit això, cal insistir que existeixen diferències crucials entre la proposta de Slote i la que aquí es desenvolupa i defensa. Slote proposa una ètica de la virtut, el que ell anomena una ètica de la virtut del sentit comú, mentre que aquí es proposa una teoria de la virtut, en el sentit que s’ha explicat anteriorment. La concepció de la virtut que usa Slote i que es fa servir aquí són similars, per bé que diferents: comparteixen les dues primeres notes característiques (ser trets del caràcter i ser admirables), però a la definició de Slote li manca la tercera nota característica que s’ha identificat (aquest tret del caràcter admirable, estar circumscrit a l’abast de l’ètica). Per tant, també difereix la definició de virtuts auto-referents, altri-referents i mixtes: mentre aquí s’han caracteritzat especificant la tercera nota característica de les virtuts en relació a les esferes de relació, Slote no ha pogut sinó caracteritzar aquests tipus de virtuts segons a qui beneficien, si a l’agent, a l’altre o a ambdós alhora³¹⁷. A més, Slote usa habitualment el terme ‘moral’ entès com a ‘moralment obligatori o primari’, ús que complica el desenvolupament de certes parts de la seva obra. En contrast, aquí s’ha fet servir el terme ‘moral’ en

³¹⁵ Ibid., p. 102.

³¹⁶ Ibid., p. 103.

³¹⁷ SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992, p. xvi, 104, et alia.

sentit de 'normatiu', que resulta ser neutral respecte si l'ètica ha de ser auto-referent, altri-referent o mixta, tal i com s'ha vist anteriorment. Finalment, les raons que esgrimeix Slote per defensar la seva tesi, i en concret per defensar que no és adequada l'asimetria entre jo i l'altre (ja sigui l'asimetria que beneficia l'agent i que per tant resulta en egoisme moral, ja sigui l'asimetria que sacrifica l'agent i que per tant resulta en auto-sacrifici de l'agent), no tenen a veure amb les virtuts auto-referents, les virtuts altri-referents i les virtuts mixtes, tal i com es fa aquí, sinó amb la simetria o l'asimetria de les teories ètiques. El seu tractament de la simetria i de l'asimetria de les teories ètiques ha rebut crítiques importants per part de M. Stocker i de M. Baron, que Slote ha tractat de respondre tot i que no de forma plenament convincent. Serveixi, però, la seva crítica a l'asimetria que sacrifica l'agent per tal d'il·lustrar i desenvolupar l'objecció aquí recollida i formulada contra l'ètica altri-referent.

3.3.1. Objeció: impossibilitat de resoldre certs dilemes morals

En contra de l'ètica mixta, l'objecció més radical i rellevant és la que acusa aquest tipus d'ètica de no poder resoldre els dilemes morals que consisteixen en que l'agent hagi d'escollir entre dos cursos d'actuació, l'un referent a l'esfera normativa de relació amb un mateix i l'altre referent a l'esfera normativa de relació amb l'altre, és a dir, l'un que manifesti una virtut auto-referent i l'altre que manifesti una virtut altri-referent. En cas de conflicte entre aquests dos tipus de virtuts, tant l'ètica auto-referent com l'ètica altri-referent donen una pauta d'actuació clara: un dels dos tipus de virtuts té prioritat respecte l'altre i, per tant, es resol aquest conflicte, si és que ha arribat a tenir lloc en alguna ocasió. En canvi, l'ètica mixta defensa l'equilibri i igualtat entre les virtuts auto-referents, les altri-referents i les mixtes, per la qual cosa no pot donar aquesta pauta d'actuació clara com fan les ètiques auto-referents i altri-referents.

D.O. Brink, a "Rational Egoism, Self, And Others" (1990)³¹⁸, exposa els arguments usats per part de l'escèptic moral i explora la resposta que s'hi pot donar des de l'egoisme racional, és a dir, des de

³¹⁸ BRINK, D.O., op. cit.

l'ètica auto-referent. En aquest article, Brink afirma diverses vegades que un dels arguments usats per l'escèptic moral consisteix a mostrar el conflicte entre la moral (que l'autor redueix a l'esfera de relació amb l'altre) i allò que és part de l'interès de l'agent (l'esfera de relació amb un mateix). Fent abstracció de l'ús del terme 'moral' que fa Brink, el conflicte que presenta es pot reduir al conflicte entre les raons auto-referents i les altri-referents que l'agent té per actuar, és a dir, entre exercir certes virtuts auto-referents o certes virtuts altri-referents:

“But these other-regarding aspects of morality can seem to constrain the agent's own pursuit of a valuable life. Especially when the constraints imposed upon the agent by other-regarding moral demands are substantial, we see an apparent conflict between living well and living right or morally. To this extent many of us wonder and perhaps doubt whether moral behavior and moral concern are always or even generally rationally justifiable.”³¹⁹

Havent reconegut el conflicte que l'escèptic moral denuncia (encara que finalment resultés ser un conflicte aparent) entre l'esfera auto-referent i l'altri-referent, Brink recull una solució a tal conflicte des de l'egoisme racional. Aquesta solució consisteix a defensar que els aspectes altri-referents de la moral es justifiquen perquè maximitzen el bé de l'agent a llarg termini. La raó que es dóna per justificar que l'esfera de relació amb l'altre estigui inclosa dins de l'abast de la moral és que a llarg termini això serà beneficiós pel propi agent (es subordina l'esfera de relació amb l'altre a l'esfera de relació amb un mateix), és a dir, es dóna una raó egoista pròpia de l'ètica auto-referent:

“One familiar subjective-egoist method of justifying morality concedes the existence of a conflict between the agent's own immediate good and the good of others but attempts to provide a justification of morality's other-regarding components by arguing that for strategic reasons the agent can maximize his own good in the *long-run* by forgoing his immediate good to some extent in order to benefit others. This reply promises to be explanatory in a way that the

³¹⁹ Ibid., p. 339.

mere appeal to other-regarding attitudes is not; if successful this reply will explain why a rational agent should cultivate and maintain such attitudes.”³²⁰

L'ètica mixta es veu confrontada amb el conflicte que es pot donar entre les virtuts auto-referents i les virtuts altri-referents, tal i com apunta Brink en la seva exposició dels arguments de l'escèptic moral, però no pot donar-hi la resposta que el mateix Brink proposa des d'un egoisme racional, perquè és la resposta pròpia d'una ètica auto-referent i no d'una ètica mixta.

Altres autors, com B. Hooker a “Does Moral Virtue Constitute a Benefit to the Agent?” (1996)³²¹, plantegen aquest mateix conflicte existent entre l'interès propi de l'agent i l'aspecte altri-referent de la moral. Hooker, contràriament a Brink, defensa una ètica altri-referent. La pregunta que l'autor tracta de respondre en aquest article és si les virtuts morals (bàsicament les virtuts altri-referents) beneficieren d'alguna manera l'agent virtuós:

“Some might suggest that worrying about whether moral virtue benefits the agent is deeply confused, since being honest, fair, kind, etc. for the sake of benefits to oneself is not moral virtue. That may be true. But we can nevertheless be interested in whether having moral virtues constitutes a benefit to the morally virtuous person.”³²²

Hooker assaja tres possibles respostes a aquesta pregunta, cadascuna d'elles provinent d'una proposta ètica diferent: primer des de l'hedonisme, després des de la teoria que defensa que el benestar de l'agent consisteix en la satisfacció dels seus desitjos (per exemple, la teoria del benestar de J. Griffin), i finalment des de la teoria que defensa que el benestar de l'agent consisteix en l'acompliment d'una sèrie de punts recollits en una llista (per exemple, l'enfocament de les capacitats de M. Nussbaum). Amb aquestes tres possibles respostes, Hooker vol mostrar com les virtuts altri-referents,

³²⁰ Ibid., p. 344.

³²¹ HOOKER, B., Does Moral Virtue Constitute a Benefit to the Agents?, 1996.

³²² Ibid., p. 142.

tot i no realitzar-se per un motiu auto-referent, sí que beneficien l'agent virtuós. Així, segons l'autor, es resol el conflicte entre virtuts altri-referents i l'interès propi de l'agent.

Ara bé, cal preguntar-se per quina raó l'agent ha d'adquirir i exercir les virtuts altri-referents. Hooker defensa que aquestes virtuts s'han d'adquirir i exercir per raons purament altri-referents. Si és així, llavors no s'explica com es resol el conflicte en què es trobarà l'agent en haver d'actuar en una situació de dilema on hagi d'escollir actuar segons les raons purament altri-referents o les raons auto-referents; no s'explica com es resol el conflicte entre virtuts auto-referents i virtuts altri-referents. Si les virtuts altri-referents han de ser motivades i justificades per motius i raons purament altri-referents, llavors persisteix el conflicte entre les virtuts altri-referents i les auto-referents.

El que és clar és que les solucions que Hooker proposa a aquest conflicte no serveixen per a l'ètica mixta, ja que aquesta no pot subordinar les virtuts altri-referents a les auto-referents. De fet, si s'hagués de fer compatible la proposta de Hooker amb l'ètica mixta, només es podria fer des del reconeixement que no es soluciona aquest conflicte entre allò auto-referent i altri-referent. Es podria continuar afirmant que les virtuts altri-referents, motivades i justificades per raons altri-referents, són a llarg termini beneficioses per l'agent. Ara bé, això no solucionaria el dilema en què es troba l'agent a l'hora d'actuar quan té bones raons auto-referents i bones raons altri-referents per actuar; en cas de conflicte entre virtuts altri-referents i virtuts auto-referents, l'ètica mixta no pot donar cap guia d'acció.

T. Hurka, a "The Three Faces of Flourishing" (1999)³²³, en discussió amb la proposta d'ètica de la virtut de R. Hursthouse, reconeix que poden donar-se conflictes entre les virtuts, per exemple entre les virtuts auto-referents i les altri-referents. Hurka exposa un exemple imaginari de conflicte entre la virtut auto-referent de la templança i la virtut altri-referent de la benevolència; en proposa una solució que dona per bona. Finalment Hurka acusa Hursthouse de no poder donar la mateixa bona resposta a aquest mateix conflicte des de la seva ètica de la virtut que resulta ser, segons Hurka, una ètica auto-referent:

"As Hursthouse recognizes, there can be conflicts among virtues. Imagine therefore, a conflict between an other-regarding virtue and a self-regarding one,

³²³ HURKA, T., The Three Faces of Flourishing, 1999.

say, between benevolence and temperance, in which the other-regarding virtue has greater weight. To take a fanciful example, imagine that a tyrant will kill a hundred innocent people if a certain person does not overeat for one week. Here benevolence clearly has priority over temperance and the person should overeat. [...] Having [the substantive view] said that certain attitudes toward goods and evils are intrinsically good, it can plausibly add that, other things equal, the appropriate attitudes toward greater goods and evils are better and more virtuous than attitudes toward lesser ones. This implies that a person who acts from concern for the hundred people's lives in the above example acts more virtuously than if he cared only about his own health. This is the intuitively plausible conclusion, and it is here given a satisfying rationale. But how can it follow from a view deriving the virtues from the agent's own flourishing as substantively conceived [Hursthouse's view]?"³²⁴

Aquí no resulta rellevant el diàleg que Hurka manté amb Hursthouse, sinó l'exemple imaginari que l'autor presenta, en el qual entren en conflicte la virtut auto-referent de la templança i la virtut altri-referent de la benevolència. També és d'interès analitzar la solució que Hurka presenta a aquest cas. En aquest exemple, l'agent es veu confrontat amb un dilema en què qualsevol de les opcions implica no actuar de manera adequada respecte una esfera de relació: si menja allò que ha de menjar, provoca la mort de cent persones innocents i, per tant, mostrarà falta de la virtut altri-referent benevolència (o farà un acte típic del vici altri-referent de la injustícia), mentre que si salva les persones innocents, llavors haurà d'excedir-se en el menjar durant una setmana i per tant mostrarà falta de la virtut auto-referent de la templança (o farà un acte típic del vici auto-referent de la immoderació). La solució de Hurka pot ser entesa des de l'ètica mixta: en buscar un cert equilibri entre tots dos tipus de virtuts, s'opta pel curs d'acció que aconsegueix un bé més gran que l'altre. Aquesta és la raó que dóna Hurka per optar per salvar cent persones innocents enfront de menjar allò que ha de menjar, sense excedir-se, durant una setmana.

Aquest exemple de Hurka resulta poc controvertit perquè els béns i mals de cadascuna de les dues opcions del conflicte no són equiparables: menjar excessivament una persona durant una setmana és,

³²⁴ Ibid., p. 58.

clarament, un mal menor que causar la mort (o no evitar-la) de cent persones innocents. Per tant, aquest aparent conflicte entre la tempraça i la benevolència resulta ser de fàcil solució. Hurka busca deliberadament un conflicte de fàcil resolució per tal de poder criticar Hursthouse que des de la seva ètica de la virtut no es pugui donar la mateixa resposta a aquest dilema ja que, en ser una ètica auto-referent, Hursthouse haurà de defensar la primacia de la tempraça sobre la benevolència (com a mínim en la interpretació que en fa Hurka).

En canvi, aquest mateix exemple pot servir per il·lustrar la incapacitat de l'ètica mixta per resoldre aquests tipus de dilemes si s'igualen els béns i mals de cadascuna de les dues opcions. Es deixarà de banda el possible dilema tràgic d'haver de decidir entre la pròpia vida o la vida de cent persones innocents, cosa que portaria a preguntar-se si es pot demanar a una persona que sacrifiqui la seva pròpia vida per tal de salvar la de cent persones innocents, sobretot en el cas que l'agent es trobi en aquesta situació només degut a la perversa voluntat d'un tirà com el de l'exemple de Hurka. En comptes d'això, es modificarà l'exemple de la següent manera: l'agent ha d'escollir entre deixar de menjar durant una setmana o ser la causa que cent persones innocents deixin de menjar durant una setmana (en cap dels dos casos es causaria la mort ni de l'agent ni de les cent persones innocents). Aquest dilema resulta més difícil de solucionar que no pas el de Hurka. Ni tant sols la proposta filosòfica de Slote sembla poder resoldre aquest dilema. Slote explica dos tipus de simetria entre el jo i l'altre sense optar clarament per una d'elles: per una banda, la simetria *in sensu diviso* (es dona el mateix pes tant a l'agent moral com a cadascun dels altres individus); per altra banda, la simetria *in sensu composito* (es dona el mateix pes tant a l'agent moral com als altres individus entesos com a grup o classe). Si l'agent actua segons una ètica mixta que busca la simetria *in sensu diviso*, a l'hora de buscar l'equilibri entre allò auto-referent i allò altri-referent es trobarà en una situació en la que es confronta el bé (o el mal) d'una persona contra el de cent. En aquest cas, la virtut de la benevolència tindrà prioritat sobre la de la tempraça perquè exercint la virtut de la benevolència aconseguirà el bé de cent persones, mentre que exercint la virtut de la tempraça només aconseguirà el bé d'una persona. Per tant, l'agent haurà de deixar de menjar durant una setmana per tal de fer possible que cent persones innocents puguin menjar. En canvi, si l'agent actua segons una ètica mixta que busca la simetria *in*

sensu composito, a l'hora de buscar l'equilibri entre allò auto-referent i allò altri-referent es trobarà en una situació en la que es confronta el bé (o el mal) d'una persona contra el d'un grup de cent persones. En aquest cas, tant la virtut de la benevolència com la de la tempra tindran per objecte el bé de l'agent o del grup, totes dues coses tenint el mateix pes en la deliberació moral. Per tant, l'ètica mixta que busca la simetria *in sensu composito*, no donarà una guia clara a l'agent per tal de resoldre aquest dilema: ambdues opcions del dilema promouran dos béns (o evitaran dos mals) equiparables.

L'exemple posat per Hurka resulta problemàtic per un altre motiu: no és versemblant, no descriu una situació en el que les persones es puguin trobar al llarg de la vida; no és un exemple susceptible d'ésser habitat. En canvi, P. Foot, a *Natural Goodness* (2001)³²⁵ sí que dóna un exemple habitable de dilema entre virtuts auto-referents i virtuts altri-referents. En aquest fragment, Foot està criticant la manera com alguns autors usen el terme 'moral' per referir-se a 'moralment prioritari' i identificar-lo amb l'esfera normativa de relació amb l'altre. Per això aquest exemple és introduït per l'autora dient que no és difícil trobar casos en què, en cas de conflicte entre raons altri-referents i raons auto-referents, les primeres no tinguin una clara prioritat respecte les segones. I, de fet, Foot resol aquest dilema donant prioritat a les raons auto-referents per sobre de les altri-referents:

“Nor is it difficult to find examples where, in a clash of reasons for and against an action, it is not the ‘other-related’ consideration that should have the final vote. [...] To see this we have only to go back to our example of the person in bed with flu. Suppose this patient had promised to go to help a friend on the day on which he is ill. Unless the promise were a very solemn promise, or the breaking of it very serious for the promisee, he will be able to say in exoneration, ‘I am sorry, but I was not able to get out that day.’ It is not that his legs would have failed him, but rather that there was something else that he should, all things considered, have done, that is, to keep to his bed. In fact it is often reasonable for agents to give themselves (never mind their families) preference over others.”³²⁶

³²⁵ FOOT, P., *Natural Goodness*, 2001.

³²⁶ *Ibid.*, p. 78-79.

Efectivament, el dilema presentat per Foot és molt més proper al que pot ocórrer a les persones al llarg de la seva vida i, en aquest sentit, és més habitable que el de Hurka i, per tant, més versemblant i rellevant per a l'ètica que pretén poder donar guies d'actuació a les persones en tant que agents morals. També resulta interessant que Foot consideri situacions en les que l'agent no hauria d'optar per quedar-se al llit recuperant-se de la grip que pateix, sinó que hauria de complir la seva promesa d'ajudar el seu amic. Aquests casos són que la promesa fos molt solemne o que el trencament d'aquesta promesa resultés molt seriosa per a l'amic de l'agent. Per tant, l'autora exposa una situació en la que l'agent té bones raons per dur a terme un acte auto-referent o un acte altri-referent i, tot i que en l'exemple l'agent opta per l'auto-referent, es mostra la complexitat de la situació i com, en certes circumstàncies, l'agent hauria de decidir per l'acte altri-referent. Foot mostra les situacions complexes amb què s'han d'enfrontar les persones al llarg de la seva vida, fugint d'exemples simples i gens habitables com el de Hurka.

Davant de la complexitat dels casos de dilemes en què l'agent ha de decidir entre un curs d'actuació que manifesta una virtut auto-referent i un que manifesta una virtut altri-referent, l'ètica mixta no pot donar una guia d'acció a l'agent, ja que aquest tipus d'ètica postula i defensa l'equilibri i la igualtat entre les virtuts auto-referents, altri-referents i mixtes. Tot el que pot aconsellar l'ètica mixta a l'agent que es trobi en tal situació és que busqui cert equilibri entre els diversos tipus de virtut. Ara bé, això no pot ser formulat en forma de guia concreta d'acció que serveixi per tots i cadascun dels casos similars en què es trobi l'agent, tal i com sí que poden fer tant l'ètica auto-referent com l'ètica altri-referent.

3.3.2. Raons per defensar l'ètica mixta

L'ètica mixta és vulnerable a l'objecció de no poder resoldre els dilemes morals que consisteixen en que l'agent hagi d'escollir entre dos cursos d'actuació, l'un que manifesti una virtut auto-referent i l'altre que manifesti una virtut altri-referent. Essent així, cal preguntar-se per què hi ha alguns autors

que defensen explícitament alguna forma d'ètica mixta i d'altres que, tot i no defensar-la explícitament, la seva proposta filosòfica resulta compatible amb aquest tipus d'ètica.

En primer lloc, l'ètica mixta incorpora sense problemes les virtuts mixtes com ara el coratge o la modèstia. Tant l'ètica auto-referent com l'altri-referent es basen en la dicotomia entre virtuts auto-referents i altri-referents, subordinant-ne un tipus a l'altre i, per tant, es fa difícil que incorporin en la seva explicació les virtuts mixtes, que en general no reconeixen com un tercer tipus de virtuts. Els autors que defensen aquests tipus d'ètica només tenen dues opcions: o bé expliquen com encaixen les virtuts mixtes en la seva proposta ètica, que no resulta clar som s'hauria de fer, o bé neguen l'existència d'aquest tercer tipus de virtut diferenciat de les virtuts auto-referents i altri-referents. Com que en l'anàlisi conceptual dels tipus de virtuts s'ha conclòs que les virtuts mixtes sí que són un tipus de virtut diferenciat dels altres dos, llavors el fet que l'ètica mixta pugui incorporar-les sense problemes ha de ser considerat com una raó per defensar aquest tipus d'ètica. Si l'ètica auto-referent o l'ètica altri-referent pot incorporar les virtuts mixtes, està pendent de comprovació. De moment no s'ha trobat cap autor que defensi algun d'aquests dos tipus d'ètica i que hi incorpori les virtuts mixtes.

En segon lloc, l'ètica mixta no és vulnerable a les objeccions que s'han presentat a l'ètica auto-referent ni a l'ètica altri-referent. Per una banda, l'ètica mixta no és sospitosa d'egoisme moral, ja que les virtuts altri-referents resulten tant importants i prioritàries com les virtuts auto-referents. No és el cas que les virtuts altri-referents es justifiquin, en últim terme, en referència a les virtuts auto-referents, tal i com passa en l'ètica auto-referent inclusiva, sinó que en l'ètica mixta les virtuts altri-referents són justificades com a rellevants moralment en elles mateixes.

Per altra banda, l'ètica mixta tampoc no és sospitosa d'implicar l'auto-sacrifici de l'agent moral, ja que les virtuts auto-referents també resulten tan importants i prioritàries com les virtuts altri-referents. No és el cas que les virtuts auto-referents es justifiquin, en últim terme, en referència a les virtuts altri-referents, tal i com passa en l'ètica altri-referent inclusiva, sinó que en l'ètica mixta les virtuts auto-referents són justificades com a rellevants moralment en elles mateixes. Aquesta no subordinació de

cap tipus de virtut a cap altre, és justament la característica de l'ètica mixta que permet no ser vulnerable ni a l'objecció d'egoisme moral ni a la d'auto-sacrifici de l'agent moral, alhora que permet incorporar les virtuts mixtes sense problemes. Ara bé, també és justament aquesta característica de l'ètica mixta la que la fa vulnerable a l'objecció de no poder resoldre els dilemes morals que consisteixen en que l'agent hagi d'escollir entre dos cursos d'actuació, l'un que manifesti una virtut auto-referent i l'altre que manifesti una virtut altri-referent.

En tercer lloc, l'ètica mixta també incorpora sense problemes les tres raons que s'han esgrimit per tal de defensar l'ètica auto-referent, per bé que algunes d'aquestes raons han de ser matisades o complementades.

Primer, l'ètica auto-referent defensa que la racionalitat és auto-referent, és a dir, que en últim terme es raona sempre sobre el propi subjecte i la relació que aquest estableix amb si mateix. Aquesta concepció de la racionalitat porta a defensar una ètica auto-referent. L'ètica mixta no nega la raó auto-referent, sinó que també reconeix l'aspecte altri-referent de la racionalitat, és a dir, que l'objecte sobre el que es raona és diferent del propi subjecte. Així doncs, l'ètica mixta incorpora la tesi que la racionalitat és auto-referent, tot negant que sigui *només* auto-referent: la racionalitat té aspectes auto-referents i altri-referents, que es troben no subordinats l'un a l'altre, sinó en peu d'igualtat.

Segon, l'ètica auto-referent defensa que, com a mínim, certes virtuts auto-referents pressuposen o requereixen de certes virtuts altri-referents. ¿Com sinó s'han d'adquirir certes virtuts auto-referents com ara la templança o l'autocontrol, si no és mitjançant l'exercici de certes virtuts altri-referent com ara la justícia o la generositat? Aquesta tesi tampoc és negada per part de l'ètica mixta, que incorpora sense problemes que certes virtuts auto-referents pressuposen o requereixen de certes virtuts altri-referents. Ara bé, l'ètica mixta complementa aquesta tesi: també és cert que certes virtuts altri-referents pressuposen o requereixen de certes virtuts auto-referents, tal i com defensa l'ètica altri-referent. Finalment, l'ètica mixta, en haver incorporat sense problemes les virtuts mixtes, també pot defensar la interdependència entre les virtuts auto-referents, altri-referents i mixtes. Efectivament, sembla difícil que una persona tingui plenament algun d'aquests tres tipus de virtuts sense tenir també en cert grau

virtuts dels altres dos tipus. ¿Com es pot ser coratjós, si no s'és just ni es té autocontrol? ¿Com es pot ser generós, si no s'és temprat ni modest? ¿Com es pot tenir amor propi, si no es té amor a l'altre ni modèstia? Aquesta interdependència entre els tres tipus de virtuts és reconeguda i defensada per N. Badhwar a “Self-Interest and Virtue” (1997)³²⁷, on ho il·lustra amb la novel·la *Jane Eyre* (1847) de Charlotte Brontë³²⁸:

“The picture we get [of Jane Eyre] is of a person who is firmly independent, courageous, proud, and resourceful, gentle, sympathetic, and giving, delighting in conversation and the life of the mind, passionately loving, and passionately rational. For such a person, doing wrong by others is as much an anathema as the idea of doing wrong by herself for the sake of «extraneous delights» (including, as the story reveals, the delights of a life with the only man she has ever loved). For being just or honest with others is as much a part of her sense of who she is, as is having the self-regarding virtues. Indeed, being just and honest with others follows from her self-regarding virtues, and conversely.”³²⁹

En el mateix article, Badhwar suggereix que la mateixa interconnexió i interdependència que existeix entre les virtuts auto-referents, altri-referents i mixtes, també es dona entre els seus vicis respectius, tesi que l'ètica mixta també pot incorporar. Aquestes interconnexions i interdependències necessiten ser analitzades detalladament per tal de copsar-les completament, però tal i com diu Badhwar³³⁰, aquesta tasca cal deixar-la per un moment posterior en què es pugui abordar amb la profunditat necessària. Afirmar que els tres tipus de virtuts (i de vicis) es troben interconnectats i en una relació d'interdependència, és suficient per tal de seguir l'argumentació que aquí es desenvolupa. I només l'ètica mixta és capaç d'incorporar aquesta tesi defensada per Badhwar, que inclou les diferents dependències entre virtuts auto-referents i virtuts altri-referents que postulen l'ètica auto-referent i l'ètica altri-referent.

³²⁷ BADHWAR, N.K., Self-Interest and Virtue; *Social Philosophy and Policy*, 14(1997)1, p. 226-63.

³²⁸ Ibid., p. 257-258.

³²⁹ Ibid., p. 258.

³³⁰ Ibid., p. 263.

Una tercera raó esgrimida per defensar l'ètica auto-referent és la seva possibilitat de respondre a l'objecció de l'escepticisme respecte la racionalitat de les exigències morals. L'ètica mixta defensa que la moral és auto-referent i també altri-referent i mixta, que la racionalitat és auto-referent i també altri-referent i mixta, i finalment defensa la interconnexió i interdependència de les virtuts auto-referents, altri-referents i mixtes. Per tant, l'ètica mixta incorpora les tesis de l'ètica auto-referent segons les quals la moral és auto-referent, la racionalitat és auto-referent, i les virtuts altri-referents són mitjans per a les virtuts auto-referents (totes aquestes tesis són incorporades en l'ètica mixta degudament complementades). Per això, l'ètica mixta també pot respondre satisfactòriament a aquesta important objecció de l'escepticisme respecte la racionalitat de les exigències morals: conduir-se moralment és d'interès per l'agent (en part) ja la moral és auto-referent (en part), la racionalitat també és auto-referent (en part), i la moral i virtuts altri-referents són necessàries per a les auto-referents (aquesta dependència és, de fet, una interdependència).

L'ètica mixta també incorpora sense problemes les tres raons que s'han esgrimit per tal de defensar l'ètica altri-referent, per bé que algunes d'aquestes raons també han de ser matisades o complementades.

Primer, l'ètica altri-referent supera les aparents contradiccions o ambigüitats, denunciades per P. Foot a *Natural Goodness* (2001)³³¹, que sorgeixen en l'ús equívoc del terme 'moral' en diversos autors que defensen aquest tipus d'ètica, com per exemple A. Gewirth a *Reason and Morality* (1978)³³². Així, des de l'ètica altri-referent s'ha distingit dos usos del terme 'moral'. En primer lloc, com a 'moralment obligatori o primari', accepció que porta força autors a identificar allò moral amb allò altri-referent i per tant amb les virtuts altri-referents, distingint-ho d'allò prudencial que s'identifica amb allò auto-referent i per tant amb les virtuts auto-referents. En segon lloc, 'moral' en sentit de 'normatiu', que pot incloure tant l'esfera de relació amb un mateix com l'esfera de relació amb l'altre. Aquest segon ús de 'moral' és el que s'ha fet servir aquí si no s'ha indicat el contrari. L'ètica mixta incorpora sense

³³¹ FOOT, P., *Natural Goodness*, 2001.

³³² GEWIRTH, A., *Reason and Morality*, 1978.

problemes aquesta distinció dels dos usos de el terme ‘moral’ i així pot explicar amb més claredat la proposta filosòfica de Gewirth i superar les aparents contradiccions o ambigüitats que sorgeixen en l’ús equívoc d’aquest concepte en un mateix autor o en el diàleg entre diversos autors.

Segon, l’ètica altri-referent defensa que com a mínim certes virtuts altri-referents pressuposen o requereixen de certes virtuts auto-referents. Tal i com ja s’ha vist, l’ètica mixta defensa la interconnexió i interdependència dels tres tipus de virtuts: les auto-referents, les altri-referents i les mixtes. Així, l’ètica mixta incorpora la dependència que l’ètica altri-referent defensa de certes virtuts altri-referents respecte certes virtuts auto-referents.

Tercer, l’ètica mixta també incorpora l’observació que J. McDowell fa a “Two Sorts of Naturalism” (1995)³³³: “[...] virtue sometimes requires self-sacrifice.”³³⁴ L’ètica altri-referent, en tractar de respondre a l’objecció de l’auto-sacrifici de l’agent, reconeix que algunes virtuts altri-referents, de vegades, requereixen cert auto-sacrifici. L’ètica mixta també ho pot incorporar sense problemes. Per exemple, en el cas que l’agent hagi de decidir entre dos cursos d’actuació, l’un que manifesti una virtut auto-referents i l’altre que manifesti una virtut altri-referent, en alguns casos l’agent haurà d’optar per sacrificar la virtut altri-referent. L’objecció a l’ètica mixta és que no és capaç d’especificar en quins casos s’ha d’optar per una o altra solució a aquests tipus de dilemes morals. Per tant, en algunes ocasions l’agent haurà de fer alguns sacrificis. Si no fos així, sempre es prioritzarien les virtuts auto-referents i, per tant, l’ètica que ho recomanés ja no seria una ètica mixta, sinó una ètica auto-referent.

A més, l’ètica mixta pot explicar com alguns dels actes que de vegades són caracteritzats des de la tercera persona com auto-sacrificis de l’agent, de fet, l’agent virtuós no els viu com a tals. En comptes d’això, l’ètica mixta incorpora l’explicació de com l’agent, en el procés de fer-se virtuós, canvia la seva concepció del contrast entre el seu interès i el dels altres, del contrast entre l’esfera de relació amb un mateix i l’esfera de relació amb l’altre. La fractura tràgica entre allò auto-referent i allò altri-referent és transformada en el procés pel qual l’agent esdevé virtuós, de tal manera que conceptualitza de manera

³³³ McDOWELL, J., op. cit.

³³⁴ Ibid., p. 147.

diferent les situacions en les que es troba. C. Swanton, a “Virtue Ethics” (2003)³³⁵, ja apunta a aquesta idea, relacionant-la amb la suposada fractura tràgica que existeix entre viure una bona vida (que l'autora identifica amb l'esfera auto-referent) i viure una vida moral (que l'autora identifica amb l'esfera altri-referent, amb el seu ús de ‘moral’ com a ‘moralment obligatori o primari’). Segons Swanton, els defensors de l'ètica de la virtut sintetitzen i eleven aquesta suposada fractura tràgica mitjançant el concepte de vida virtuosa:

“Commonly for virtue ethicists, the supposed gap between the good life and the moral life is reduced via the desideratum of living a virtuous life. Living a virtuous life reduces this gap primarily through a reconfiguration of the contrast between altruism and self-interest. A virtuous agent, characteristically and in normal circumstances, enjoys the moral life as Aristotle points out, because her capacities for strength, love, concern, respect, and lack of resentment, enable her to see her own concerns as not sharply in contrast with the interests of others.”³³⁶

Swanton no desenvolupa més aquesta temàtica, per bé que refereix a Aristòtil com a exemple modèlic d'aquesta transformació de la manera com l'agent virtuós conceptualitza de manera diferent la suposada fractura tràgica entre allò auto-referent i allò altri-referent. Aquesta reconfiguració o transformació mereix ser analitzada detalladament i discutida a fons. El que resulta rellevant ara és que l'ètica mixta pot incorporar aquesta interessant tesi apuntada per Swanton. Si finalment aquesta tesi és desenvolupada i resisteix l'escrutini racional de la discussió filosòfica, pot solucionar en bona part l'objecció que es fa a l'ètica mixta: no poder resoldre els dilemes morals que consisteixen en que l'agent hagi d'escollir entre dos cursos d'actuació, l'un que manifesti una virtut auto-referent i l'altre que manifesti una virtut altri-referent perquè, de fet, l'agent virtuós no conceptualitza la situació en la que es troba com a dilema d'aquestes característiques, tot i que un observador extern sí que la podria conceptualitzar així. Ara bé, seria agosarat confiar que aquest tipus de tesi pugui solucionar

³³⁵ SWANTON, C., *Virtue Ethics*, 2003.

³³⁶ *Ibid.*, p. 16222.

definitivament aquesta objecció fent desaparèixer definitivament qualsevol situació en què l'agent moral es trobi en un dilema moral d'aquestes característiques. Per això cal pensar quin tipus de resposta es pot donar a aquesta objecció des de l'ètica mixta, un cop s'ha vist el gran nombre de bones raons que hi ha per defensar aquest tipus d'ètica enfront de l'ètica auto-referent i de l'ètica altri-referent.

Des de l'ètica mixta es pot reconèixer l'existència de dilemes morals que consisteixin en que l'agent moral hagi d'escollir entre dos cursos d'actuació, l'un referent a l'esfera normativa de relació amb un mateix i l'altre referent a l'esfera normativa de relació amb l'altre, és a dir, l'un que manifesti una virtut auto-referent i l'altre que manifesti una virtut altri-referent. Tal i com s'ha vist, les situacions en què entrin en conflicte aquests dos tipus de virtuts poden ser diferents i menors en quantitat de les que un observador extern pot entendre, ja que el procés d'adquirir les virtuts pot reconfigurar la manera com l'agent entén allò auto-referent, allò altri-referent, i la seva relació. Ara bé, en els casos que existeixi aquest tipus de conflicte, l'ètica mixta no pot donar una pauta de conducta per l'agent moral perquè defensa la igual importància i prioritat tant de les virtuts auto-referents com de les altri-referents i mixtes. L'empat infinit entre aquests tipus de virtuts fa que des de l'ètica mixta no es pugui oferir una guia clara d'acció per a l'agent que es trobi en aquest tipus de dilema moral. Per contra, tant l'ètica auto-referent com l'altri-referent defensen clarament la prioritat d'un tipus de virtuts respectivament i, per tant, sí que ofereixen un curs d'acció clar per l'agent que es trobi en aquestes situacions.

L'ètica mixta no pot donar una guia d'actuació tant clara com les que ofereixen l'ètica auto-referent i altri-referent, però sí que defensa la idea de l'equilibri entre els diferents tipus de virtut, que pot servir a l'agent moral per decidir el seu curs d'acció enfront de tals dilemes. Segons l'ètica mixta, l'agent ha de buscar l'equilibri entre tots tres tipus de virtuts no només en l'actuació enfront d'un dilema concret, sinó també en el conjunt de la situació en la que es troba i, fins i tot, en la seva pròpia vida. Així doncs, enfront d'un dilema d'aquestes característiques, l'agent ha de prendre en consideració quina actuació equilibrarà en major o menor grau tant l'actuació en concret com la situació general en la que es troba l'agent i també el conjunt de la seva pròpia vida. Si enfront d'aquests dilemes l'agent sempre escull dur a terme accions que manifestin virtuts auto-referents, caldrà preguntar-se si, de fet,

l'agent no està vivint segons una ètica auto-referent. En canvi, si enfront d'aquests dilemes sempre escull accions que manifestin virtuts altri-referents, caldrà preguntar-se si, de fet, l'agent no està vivint segons una ètica altri-referent. Per tal que l'agent visqui segons una ètica mixta, cal que la seva resposta enfront d'aquests dilemes tingui cert equilibri entre les virtuts auto-referents, les virtuts altri-referents i les mixtes.

Aquesta primera resposta que es dona des de l'ètica mixta resulta orientadora per l'agent però no definitiva, ja que no dona una guia d'actuació per l'agent en cadascun dels casos concrets en què es trobi, en cadascuna de les situacions particulars. En cas que es demani una guia d'actuació per l'agent en cadascun dels dilemes concrets d'aquest tipus, l'ètica mixta no es pot sinó estar oberta a la possibilitat que l'agent es confronti amb certs dilemes d'aquest tipus que aquest tipus d'ètica no pugui resoldre. És a dir, l'ètica mixta no pot sinó estar oberta a la possibilitat que l'agent es confronti amb dilemes que resultin ser tràgicament irresolubles. L'ètica mixta ha d'acceptar la possibilitat d'aquesta tragèdia, que també fou reconeguda i acceptada per R.G. Olson a "A Naturalistic Theory of Conscience" (1959)³³⁷:

"We must face the tragic fact that we are not living in a world in which private and social interests always coincide and that only in such a world would other-regarding virtues invariably bring their reward. Until such a time arrives habits of benevolence will not always be perfectly adapted to serve our basic and fundamental desires and there will necessarily be men whom the social order excludes from the moral order. But in facing such facts our gain is greater than our loss; only so are we likely to overcome complacency with respect to social injustice. Nor need we fear that a widespread acceptance of these obvious facts will necessarily usher in an age of social chaos and disregard for established moral values. The thesis that self-sacrifice without reward is irrational is in no way incompatible with the thesis that happiness without self-sacrifice is illusory. The thesis that social justice is a condition of personal morality is in no way incompatible with the thesis that personal morality is a condition of social justice. The thesis that this is a tragic and imperfect world is in no way incompatible with the thesis that it is a perfectible one. But so long as we insist

³³⁷ OLSON, R.G., op. cit.

upon the present reality of a perfect moral order what reason have we to devote our energies to the creation of a better one?"³³⁸

Olson situa la font d'aquest tipus de tragèdia en la injustícia social, igual que fa L. Tessman a *Burdened Virtues* (2005)³³⁹ en analitzar, en diàleg amb R. Hursthouse³⁴⁰, aquest mateix tipus de dilemes entre allò auto-referent i allò altri-referent que donen lloc a situacions tràgiques:

"I have suggested that the condition of our world require that one be either too indifferent or too anguished or both. Because every possible intermediate point in the sphere of sensitivity and attention to others' suffering is marked by indifference and anguish, I am reluctant to characterize any point as an excellent one in any unqualified sense. Every point sacrifices either the other-regarding virtues of the self-regarding virtues or both. This is not to deny that there are levels of noticing and attending to suffering that are, morally, the best possible levels to choose. Rather, my claim is that simple excellence is not possible in this sphere given the background conditions and that even the best choices fail to enable flourishing and may even fail to preserve virtue itself."³⁴¹

Mereix ser analitzat i discutit abastament si, de fet, l'únic origen de la tragèdia de la irresolubilitat d'alguns d'aquests dilemes és la injustícia social del context en què viu l'agent. Sembla clar que aquesta injustícia social sí que augmenta les situacions d'aquest tipus, tal i com explica detalladament Tessman. Ara bé, seria agosarat confiar que en un context de justícia social genuïna i completa l'agent ja no es trobaria en aquestes situacions tràgiques de dilemes irresolubles entre allò auto-referent i allò altri-referent, tal i com era agosarat confiar que l'agent virtuós genuïnament i completa tampoc es trobaria en situacions d'aquestes característiques donada la reconfiguració i transformació que experimentaria respecte els conflictes d'aquest tipus. Fins i tot suposant un agent virtuós i un context d'aquestes característiques, pot pensar-se que l'agent es trobi en dilemes tràgicament irresolubles entre

³³⁸ Ibid., p. 320.

³³⁹ TESSMAN, L., *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*, 2005.

³⁴⁰ Ibid., p. 87-89.

³⁴¹ Ibid., p. 87.

allò auto-referent i allò altri-referent. D'això no se segueix que el cultivar les virtuts de l'agent o la promoció de la justícia social arreu no tinguin raó de ser. Ans al contrari, ambdues coses reduirien les situacions tràgiques d'aquesta mena a les que l'agent s'hauria d'enfrontar. Ara bé, no es pot confiar que aquest tipus de tragèdies fossin eradicades de la vida de l'agent. L'ètica mixta pot recomanar que l'agent cultivi les virtuts i que es promogui la justícia social per tal de minimitzar les situacions tràgiques d'aquestes característiques a les que l'agent s'hagi d'enfrontar, però l'ètica mixta també ha de reconèixer la possibilitat que l'agent es trobi enfront de dilemes entre allò auto-referent i allò altri-referent que no tinguin cap resposta bona o correcta i, per tant, resultin tràgics.

Si els dilemes tràgicament irresolubles d'aquest tipus es reconeixen com part de l'experiència comuna vital dels agents, llavors no constituiran una crítica a l'ètica mixta, sinó tot el contrari: que l'ètica mixta incorpori i expliqui una experiència comuna de la vida moral dels agents és una raó més per defensar aquest tipus d'ètica. El que es presentava com una objecció a l'ètica mixta, un cop analitzat detalladament, resulta ser una raó per defensar aquest tipus d'ètica, conjuntament amb la defensa del cultiu de les virtuts en les persones i de la promoció de la justícia social. Arribats a aquest punt, el que resulta sospitós i mereixedor de crítica no és que l'ètica mixta reconegui l'existència de certs dilemes entre allò auto-referent i altri-referent que per ser irresolubles esdevenen tràgics. En comptes d'això, el que resulta sospitós i mereixedor de crítica és la simplicitat amb què les ètiques auto-referents i altri-referents solucionen tals situacions: donant sempre prioritat a les virtuts auto-referents o altri-referents respectivament. Aquesta solució, clara i directa, no sembla formar part de l'experiència vital dels agents morals, per la qual cosa, cal posar-la en tela de judici.

4. Conclusion

As a starting point, self-regarding ethics is characterized from the virtue ethics developed here as the kind of ethics that gives ethical primacy to the self-regarding virtues like temperance or self-control. There appear to be two sub-types of self-regarding ethics.

On the one hand, excluding self-regarding ethics not only gives ethical primacy to self-regarding virtues but also excludes other-regarding virtues from the scope of ethics. Relatively few authors have argued for this understanding of ethics, but Rand is probably its best model example. She argues that the virtue of rationality is humans' basic virtue and the origin of all other virtues. The virtue of rationality consists in the agent behaving rationally. Given that human rationality is conceived as a self-regarding rationality, the virtue of rationality constitutes a case of a self-regarding virtue.

On the other hand, inclusive self-regarding ethics gives ethical primacy to the self-regarding virtues and includes other-regarding virtues in the scope of ethics, although these are always subordinate to self-regarding virtues. A number of philosophers have defended such an understanding of ethics, one of them being K.V. Wilkes, who follows his interpretation of Plato and Aristotle in arguing that “[...] an enlightened prudence [self-regarding] presupposes or requires morality [other-regarding].”³⁴² What is probably the clearest statement of an inclusive self-regarding ethics has been reproduced by F. van Den Bossche and F. Mortier from the *Vajjālaggam*, an anthology on practical issues of the Indian tradition: “«One should do what is good for oneself and if possible one should do what is good for others; but if there is a clash between both, one should do what is good for oneself».”³⁴³

³⁴² WILKES, K.V., The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics; *Mind (New Series)*, 87(1978)348, p. 571.

³⁴³ VAN DEN BOSSCHE, F., & MORTIER, F., The *Vajjālaggam*: A Study in Indian Virtue Theory; *Asian Philosophy*, 7(1997)2, p. 99-100.

The main objection that self-regarding ethics must face is that of moral egoism, both formal and material. J. Annas³⁴⁴ and T. Hurka³⁴⁵ powerfully develop this objection, Hurka attacking virtue ethics and Annas trying to defend it. The arguments that are directed against virtue ethics can also be used as an objection to self-regarding ethics. The fact that other-regarding virtues are always motivated and justified by reference to self-regarding virtues leads this kind of ethics to moral egoism: the agent, in the end, cares about herself most, and only about others as a means to her own welfare.

There are also good reasons why some authors defend self-regarding ethics. This kind of ethics naturally emerges from a self-regarding conception of rationality, defended by Rand among others. Moreover, self-regarding ethics incorporates Wilkes' plausible thesis that self-regarding virtues presuppose or require other-regarding virtues. In addition, this kind of ethics is able to effectively respond to the moral sceptic challenge, as D.O. Brink³⁴⁶ has argued: why should someone be moral if she would rather act in a different way? Because by acting morally she would maximize her personal interests, as morality should be identified with the sphere of the relationship with oneself, and other-regarding virtues are morally important only in so far as they are subordinate to self-regarding ones.

Second, in the virtue theory developed here other-regarding ethics is characterized as the kind of ethics that gives ethical primacy to other-regarding virtues like justice or generosity. There appear to be two sub-types of other-regarding ethics as well.

First is excluding other-regarding ethics, which not only gives ethical primacy to other-regarding virtues, but also excludes self-regarding virtues from the scope of ethics. A model example of such an understanding of ethics is P. Foot's interpretation of J.S. Mill, as seen above. Authors like V.

³⁴⁴ ANNAS, J., *Ethics and the Charge of Egoism*, 2008.

³⁴⁵ HURKA, T., *The Three Faces of Flourishing*, 1999.

Vid. HURKA, T., *Virtue, Vice, and Value*; Oxford, Oxford University Press, 2001.

Vid. HURKA, T., *Aristotle on Virtue: Wrong, Wrong, and Wrong*; in *Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*; ed. by J. Peters, New York, Routledge, 2013, p. 9-26.

³⁴⁶ BRINK, D.O., *Rational Egoism, Self, And Others*; in *Identity, Character and Morality*; ed. by O. Flanagan & A.O. Rorty, Cambridge (Mass), The MIT Press, 1990, p. 339-378.

Tadros³⁴⁷ who defend this sub-type of ethics identify moral virtues with other-regarding virtues, and prudential virtues with self-regarding virtues. According to these authors only moral virtues are included in the scope of ethics, from which prudential virtues are excluded. It is often argued that moral virtues override any other kind of consideration, for example prudential considerations.

These authors' concept of morality as overriding and opposed to prudentiality has been criticized for presupposing a specific understanding of ethics, namely, other-regarding ethics. In contrast to this, a different concept of morality has been suggested which remains neutral on the question as to which understanding of ethics should be defended: morality has been identified with normativity.

In addition, inclusive other-regarding ethics gives ethical primacy to other-regarding virtues and includes self-regarding virtues in the scope of ethics, always subordinate to other-regarding ones. A model example of this understanding of ethics is A. Gewirth³⁴⁸, who also distinguishes between moral virtues (identified with other-regarding ones) and prudential virtues (identified with self-regarding ones). However, Gewirth uses two concepts of morality: one opposed to prudentiality, and one meaning morally right, as opposed to morally wrong. So, self-regarding virtues can be moral virtues (in the second sense) and included in the scope of ethics only when subordinate to the other-regarding virtue of justice:

“[...] the prudential virtues of courage, temperance, and prudence, which are parts of each agent's additive well-being, must, if they are also to be moral virtues, «be guided by or at least be subordinated to the other-regarding virtue of justice».”³⁴⁹

³⁴⁷ TADROS, V., *Criminal Responsibility*; Oxford, Oxford University Press, 2005.

³⁴⁸ GEWIRTH, A., *Reason and Morality*, 1978.

³⁴⁹ GEWIRTH, A., *Rights and Virtues*, 1985, p. 760-761.

The main objection other-regarding ethics must face is that it implies self-sacrifice on the part of the moral agent. It is not that “[...] virtue sometimes requires self-sacrifice.”³⁵⁰ as McDowell acknowledges, but that this kind of ethics always gives primacy to other-regarding virtues like justice or generosity in detriment of self-regarding virtues like temperance or self-control. As M. Slote³⁵¹ argues, the asymmetric ethics sacrificing the agent should be rejected for three reasons: first, the agent’s self-sacrifice is an unintended consequence of such a theory; second, it goes against the way people usually think about morality, and third, symmetrical theories are theoretically preferable to asymmetrical ones.

There are also good reasons as to why some authors defend other-regarding ethics. First, as seen above, the use of ‘moral’ as overriding and opposed to prudential presupposes an other-regarding ethics. Second, other-regarding ethics defend that some self-regarding virtues presuppose or require some other-regarding virtues, which is in direct opposition to the thesis defended by self-regarding ethics, and also seems to be true. Thirdly, other-regarding ethics find no problem in arguing that some virtues sometimes require self-sacrifice, as McDowell states, and which self-regarding ethics cannot incorporate. Last but not least, this kind of ethics is not vulnerable to the objection of moral egoism, while self-regarding ethics was. However, it must be acknowledged that self-regarding ethics is not vulnerable to the objection that other-regarding ethics must face: implying the agent’s self-sacrifice.

Finally, it is time to analyse mixed ethics, which is characterized from the virtue theory developed here not as the kind of ethics that gives priority to mixed virtues, but as the kind that includes self-regarding, other-regarding, and mixed virtues on an equal footing. Few authors have explicitly defended such an

³⁵⁰ McDOWELL, J., op. cit., p. 147.

³⁵¹ SLOTE, M., Morality and Self-Other Asymmetry; *The Journal of Philosophy*, 81(1984)4, p. 179-192.

SLOTE, M., Utilitarian Virtue; in *Midwest Studies in Philosophy Vol. XIII Ethical Theory: Character and Virtue*; ed. by V.V.A.A., Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, p. 384-397.

SLOTE, M., *Some Advantages of Virtue Ethics*, 1990.

SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992.

understanding of ethics, but a number of those seem to presuppose it, or at least do not contradict it when developing their theories of ethics³⁵².

Only one philosopher has explicitly defended and rigorously developed a mixed ethics: M. Slote³⁵³. Having criticized both agent-benefitting and agent-sacrificing asymmetrical ethics, he proposes a self-other symmetrical ethics that gives the same footing to self-regarding, other-regarding and mixed virtues³⁵⁴, that is, what has been called here a mixed ethics. Slote identifies two kinds of self-other symmetries: the one defended by some utilitarianists, symmetry *in sensu diviso* (same concern for each and every other individual as compared to the concern for oneself) and the other defended by some virtue ethicists, symmetry *in sensu composito* (same concern for self and others, where 'others' is understood as a class). After distinguishing these two types of self-other symmetry, Slote says he can find no good reason for choosing one over the other. Instead, his main point is that "[...] our ordinary thought about the virtues is committed to some sort of (ideal of) balance as between what one does for oneself and what one does for other people (sentient beings)."³⁵⁵

That said, the main differences between Slote's virtue ethics and the virtue theory defended here must be underlined. Slote's definition of virtue³⁵⁶ includes only the first two features of the definition of virtue defended here: (1) being a trait of character, and (2) being admirable. The definition of virtue defended here includes a third feature: (3) being circumscribed in the scope of ethics, meaning in a normative sphere of relation. Therefore, Slote cannot define self-regarding, other-regarding, and mixed virtues as has been done here, but only in reference to whom these virtues benefit; whether they are admirable because they are self-regarding, other-regarding or both. However, the virtue theory argued for here does not commit itself to the thesis that other-regarding virtues are admirable for being

³⁵² VON WRIGHT, G. H., *The Varieties of Goodness*, 1963.

TAYLOR, G., & WOLFRAM, S., *The Self-Regarding and Other-Regarding Virtues*, 1968.

CARR, D., *Two Kinds of Virtue*, 1984.

SWANTON, C., Satisficing and Virtue; *The Journal of Philosophy*, 90(1993)1, p. 33-48.

ADAMS, R.M., *A Theory of Virtue*; New York, Oxford University Press, 2006.

³⁵³ SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992.

³⁵⁴ SLOTE, M., *Virtue Ethics, Utilitarianism, and Symmetry*, 1996, p. 102-103.

³⁵⁵ SLOTE, M., *From Morality to Virtue*, 1992, p. 101.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. xvi.

other-regarding, but only that they are admirable and also other-regarding. In addition to this, Slote uses ‘moral’ as opposed to ‘prudential’, like authors who argue for an other-regarding ethics. As he defends mixed virtue, this use of ‘moral’ not only causes him some theoretical problems but also gives rise to criticism, for example on the part of P. Vallentyne³⁵⁷. Last but not least, unlike the arguments used here, Slote’s arguments to defend his mixed ethics do not place self-regarding, other-regarding, and mixed virtues on the same footing. Instead, Slote runs into difficulties in his attempts to defend self-other symmetries over asymmetries, a fact which has been noted and criticized by M. Stocker³⁵⁸ and M. Baron³⁵⁹.

The main objection that mixed ethics must face is that it cannot solve self-other moral dilemmas like those put forward by Hurka and Foot and mentioned above. That self- and other-regarding virtues may sometimes conflict is recognized by a number of authors, such as D.O. Brink³⁶⁰ and B. Hooker,³⁶¹ among others. Both self-regarding and other-regarding ethics have a direct solution for these conflicts or dilemmas: either self-regarding or other-regarding virtues have priority over other kinds of virtue, so the agent must always choose the prioritized-virtue option. This solution is not available to mixed ethics because it does not prioritize one kind of virtue over the others but recognizes the three kinds of virtue on the same footing. When confronted with these self-other dilemmas, mixed virtue can provide no direct solution to them.

There are also good reasons for arguing in favour of mixed ethics, however. To begin with, mixed ethics easily incorporates the three kinds of virtues, including mixed virtues, which are not usually acknowledged by defenders of self- or other-regarding ethics and would not easily fit into those two kinds of ethics. Moreover, in attaching the same ethical relevance to both self- and other-regarding virtues, mixed ethics is not vulnerable to moral egoism and self-sacrifice on the part of the agent, which

³⁵⁷ VALLENTYNE, P., Review: [untitled] Reviewed work: *From Morality to Virtue*, by M. Slote; *Ethics*, 104(1994)4, p. 884-885.

³⁵⁸ STOCKER, M., op. cit.

³⁵⁹ BARON, M., Review: [untitled] Reviewed work: *From Morality to Virtue*, by M. Slote; *The Philosophical Review*, 104(1995)2, p. 298-301.

³⁶⁰ BRINK, D.O., op. cit.

³⁶¹ HOOKER, B., *Does Moral Virtue Constitute a Benefit to the Agents?*, 1996.

are the two main objections to self-regarding and other-regarding ethics. Not only that, but mixed ethics can incorporate each and every acknowledged good reason for defending the other two kinds of ethics, although some of these reasons need clarifying or supplementing. For example, mixed ethics can argue that rationality is self-regarding, as self-regarding ethics claims, but it needs to add that rationality is also other-regarding. Mixed ethics can also argue that some other-regarding virtues require some self-regarding virtues, as other-regarding ethics claims, but needs to add that the reverse is also true, so self-regarding, other-regarding and mixed ethics are actually interconnected and interdependent. If this is so, mixed ethics is able to effectively respond to the moral sceptic challenge by claiming that behaving morally is in one's interests (in part) because morality and rationality are self-regarding (in part) and other-regarding virtues are means to self-regarding ones (in fact, they are interconnected).

Moreover, mixed ethics is capable of responding to the objection that it cannot solve self-other moral dilemmas. First of all, this kind of ethics can incorporate C. Swanton's³⁶² thesis that a virtuous agent does not necessarily perceive self-other conflicts to be dilemmas: when becoming virtuous, the agent goes through a reconfiguration of the contrast between other's interests and her own. So she may perceive as non-problematic a situation that an observer would understand as a self-other dilemma. However, mixed ethics should not rely on Swanton's thesis to provide an answer to the powerful objection referred to at the beginning of the paragraph. In situations where the virtuous agent understands herself to be confronted with a self-other dilemma, mixed ethics can only advise her to seek a balance between the three kinds of virtues in that precise dilemma, in the whole situation, and in her life as a whole. This can guide the virtuous agent but it does not tell her what particular action to take. So, mixed ethics needs to be open to the real possibility of irresolvable self-other dilemmas. Both R.G. Olson³⁶³ and L. Tessman³⁶⁴ acknowledge this is a real possibility and track down its source: social injustice. Mixed ethics should not rely on the promise of social justice to solve the self-other dilemmas

³⁶² SWANTON, C., *Virtue Ethics*; in *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*; ed. by V.V.A.A., Amsterdam, Elsevier, 2003, p. 16222.

³⁶³ OLSON, R.G., *op. cit.*

³⁶⁴ TESSMAN, L., *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*, 2005.

objection either, because a virtuous agent in a just society could still be confronted with such irresolvable dilemmas, with such tragic dilemmas. However, mixed ethics should recommend that each agent cultivate her virtues and fight for social justice in order to minimize these tragic situations.

As Swanton, Olson, Tessman and many others acknowledge, being confronted by irresolvable self-other dilemmas seems to be part of our common life experience, as does our willingness to minimize these tragic situations. If that is so, being unable to solve this kind of dilemma does not constitute an objection to mixed ethics, but it becomes another good reason to defend it: mixed ethics can explain the common life experience of being confronted with a tragic self-other dilemma. What now seems suspect is the direct solution provided by self- and other-regarding ethics: always either giving priority to self- or other-regarding virtues. This now seems too simplistic and would benefit from criticism.

After analyzing which kind of ethics is preferable and acknowledging both the good reasons for defending each kind of ethics as well as the strongest objections to them, there is no doubt that mixed ethics is preferable to self-regarding ethics and to other-regarding ethics, as far as can be said from the virtue theory developed here. Not only do self- and other-regarding ethics need to face important objections that they cannot address and which mixed ethics can solve, but each and every good reason for defending self- or other-regarding ethics can be incorporated into mixed ethics. In addition to this, mixed ethics can give a sensible response to the most powerful objection levelled against it: that it is unable to solve self-other dilemmas. In other words, from the virtue theory developed here it must be said that mixed ethics is the superior kind of ethics out of the three considered here because: (1) it includes the reasons for defending self- and other-regarding ethics; (2) it can solve the objections directed at the other two kinds of ethics; and (3) there are additional good reasons for defending mixed ethics, like its ability to answer the most powerful objection to it, among others.

The thesis argued for here may seem too plausible. It is sensible. It is not surprising. Neither is it one that has frequently been defended in twentieth century ethics; only by Slote in fact. What it is, is a thesis that has been challenged by many contemporary ethicists, from Rand and Wilkes (giving clear

priority to self-regarding virtues) to Tadros and Gewirth (giving clear priority to other-regarding virtues). This may be so for different reasons.

One reason could be that the development of the concepts of self-regarding virtue and other-regarding virtue during the twentieth century made it possible to analyse this problem in more depth from the virtue theory perspective. If that is so, all the progress made by philosophers engaged in discussions about these kinds of virtue has helped in reaching this point: Albee's systematization of the concepts at the turn of the twentieth century; Taylor and Wolfram's first monographic article analyzing these kinds of virtue, and Slote's addition of a third kind of virtue, mixed virtues, etc.

A second reason could be that disagreement about the scope of ethics, which has remained invisible for some time, is now a subject of increasing interest. Other authors seem to have addressed the same question from different perspectives. From another virtue perspective, A. MacIntyre defends some mixed ethics in his *Dependent Rational Animals*³⁶⁵ with the virtues of independence (similar to self-regarding virtues) and the virtues of acknowledged dependence (similar to other-regarding virtues). M. Foucault³⁶⁶ also defends the balance between care of oneself and care of others, although from a non-virtue perspective.

Before closing this discussion, it is worth listing some of the different topics that have not been addressed for their lack of relevance to the development of the argument, despite their close relationship with this thesis' field of enquiry.

First of all, the interconnection and interdependence of self-regarding, mixed, and other-regarding virtues needs to be explored and developed so a better understanding of the three kinds of virtue is achieved. Of course, the same enquiry needs to be carried out with respect to the three corresponding kinds of vice. Moreover, the relationship between the three kinds of virtues and vices needs to be analyzed in depth.

³⁶⁵ MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*; Illinois, Open Court Publishing Company, 1999.

³⁶⁶ FOUCAULT, M., La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad; in *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*; ed. by C. Gómez, Madrid, Alianza Ed., 2002, p. 256-264.

Second, the fact that by becoming virtuous an agent experiences a reconfiguration of the contrast between others' interests and her own needs more testing. Were this thesis shown to be true, further investigation would be needed in order to understand the extent to which it happens. Of course, the outcome of such an investigation would be highly relevant, not only for virtue ethics and virtue theory but for all kinds of ethics.

Third, two different ways of understanding other-regarding virtues can be distinguished. On the one hand, the disabling other-regarding virtues are those that, while being aimed at others, actually make them less capable and more dependent upon the agent displaying the other-regarding virtues. On the other hand, the empowering other-regarding virtues are those that make others more capable, more virtuous, and so less dependent upon the virtuous agent. This seems a sensible distinction to make, and one that needs more analysis. It would not be surprising if such an enquiry concluded that the character traits displayed in the first option are not virtues but something else, perhaps even a kind of vice. However, such an investigation would require combining the virtue theory developed here with a sound theory of human capability, for example Nussbaum's Capability Approach³⁶⁷.

In sum, mixed ethics has been shown to be preferable to self-regarding or other-regarding ethics, at least from the perspective of the virtue theory that has been developed here. So, is one of the three kinds of virtue ethically primary? No; no kind of virtue is overriding. Instead, self-regarding, mixed and other-regarding virtues are equally ethically important. If that is so, how should one act when confronted with a moral dilemma offering only either a self-regarding or an other-regarding option? The agent must not always opt for a self-regarding or other-regarding solution, for she would become a moral egoist in the first case, or would sacrifice herself in the second. Instead, she must seek a balance between the three kinds of virtue in the act itself, in the act's context, and in her life in general. However, if this is so, the possibility of genuine moral dilemmas with no right solution, the possibility of tragic moral dilemmas, has to be acknowledged.

³⁶⁷ NUSSBAUM, M., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*; Cambridge, Harvard University Press, 2011.

5. Bibliography

- ADAMS, R.M., *A Theory of Virtue*; New York, Oxford University Press, 2006.
- ALBEE, E., *A History of English Utilitarianism*; London, Swan Sonnenschein & Co. Ltd., 1902.
- ALBEE, E., Hume's Ethical System; *The Philosophical Review*, 6(1897)4, p. 337-355.
- ALPERN, K.D., Aristotle on the Friendships of Utility and Pleasure; *Journal of the History of Philosophy*, 21(1983)3, p. 303-315.
- ANNAS, J., Ethics and the Charge of Egoism; *in Morality and Self-interest*; ed. by P. Bloomfield, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 205-221.
- ANNAS, J., *The Morality of Happiness*; New York, Oxford University Press, 1993.
- ANNAS, J., Virtue Ethics; *in The Oxford Handbook of Ethical Theory*; ed. by D. Copp, Oxford, Oxford University Press, p. 515–536.
- ANSCOMBE, G.E.M., Modern Moral Philosophy; *Philosophy*, 33(1958)124, p. 1-19.
- ASHMORE, R.B., *Building a Moral System*; Indiana, Prentice Hall, 1987.
- ATHANASSOULIS, N., Virtue Ethics; *in Internet Encyclopedia of Philosophy*; ed. by J. Fieser & B. Dowden, 2010. <http://www.iep.utm.edu/virtue>
- BADHWAR, N.K., Altruism versus Self-Interest: Sometimes a False Dichotomy; *Social Philosophy and Policy*, 10(1993)1, p. 90-117.
- BADHWAR, N.K., International Aid: When Giving Becomes a Vice; *Social Philosophy and Policy*, 23(2006)1, p. 69-101.
- BADHWAR, N.K., Self-Interest and Virtue; *Social Philosophy and Policy*, 14(1997)1, p. 226-63.
- BADHWAR, N.K., The Virtues of Benevolence. Unpublished. Provided by the author.
- BADHWAR, N.K., Why It Is Wrong to be Always Guided by the Best: Consequentialism and Friendship; *Ethics*, 101(1991)3, p. 483-504.

BARON, M., & PETTIT, P., & SLOTE, M., *Three Methods of Ethics*; New York, Oxford University Press, 1997.

BARON, M., Ethics of Duty / Ethics of Virtue Debate and Its Relevance to Educational Theory; *Educational Theory*, 35(1985)2, p. 135-150.

BARON, M., Review: [untitled] Reviewed work: *From Morality to Virtue*, by M. Slote; *The Philosophical Review*, 104(1995)2, p. 298-301.

BARON, M., Varieties of Virtue Ethics; *American Philosophical Quarterly*, 22(1985)1, p. 47-53.

BENTHAM, J., *Deontology*; Oxford, Clarendon Press, 1983.

BLOOMFIELD, P., (ed.), *Morality and Self-interest*; Oxford, Oxford University Press, 2008.

BLOOMFIELD, P., Justice as a Self-Regarding Virtue; *Philosophy and Phenomenological Research*, 82(2011)1, p. 46-64.

BLUM, L.W., *Friendship, Altruism and Morality*; London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1980.

BORDEN, S.L., *Journalism as Practice: MacIntyre, Virtue Ethics and the Press*; England, Ashgate Publishing Ltd., 2007.

BRINK, D.O., Rational Egoism, Self, And Others; *in Identity, Character and Morality*; ed. by O. Flanagan & A.O. Rorty, Cambridge (Mass), The MIT Press, 1990, p. 339-378.

BROWN, V., "Rights" in Aristotle's "Politics" and "Nicomachean Ethics"?; *The Review of Metaphysics*, 55(2001)2, p. 269-295.

CALHOUN, L., Relativism, Egoism and Reality; *Diálogos*, 36(2001)77, p. 97-116.

CARR, D., & STEUTEL, J., (eds.), *Virtue Ethics and Moral Education*; New York, Routledge, 1999.

CARR, D., The Cardinal Virtues and Plato's Moral Psychology; *The Philosophical Quarterly*, 38(1988)151, p. 186-200.

CARR, D., Two Kinds of Virtue; *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, 85(1984-1985), p. 47-61.

CHAMPLIN, T.S., Self-Deception: A Reflexive Dilemma; *Philosophy*, 52(1977)201, p. 281-299.

- CI, J., Disenchantment, Desublimation, and Demoralization: Some Cultural Conjunctions of Capitalism; *New Literary History*, 30(1999)2, p. 295-324.
- CI, J., *The Two Faces of Justice*; Cambridge, Harvard University Press, 2006.
- CRISP, R., *How Should One Live?*; Oxford, Clarendon Press, 1996.
- CRISP, R., Modern Moral Philosophy and the Virtues; *in* *How Should One Live?*; ed. by R. Crisp, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 1-18.
- COOPER, D.E., & JAMES, S.P., *Buddhism, Virtue and Environment*; England, Ashgate Publishing Ltd., 2005.
- COPP, D., *Morality, Normativity, and Society*; Oxford, Oxford University Press, 1995.
- DARWALL, S., From Morality to Virtue and Back?; *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1994)3, p. 695-701.
- DRIVER, J., The Virtues and Human Nature; *in* *How Should One Live?*; ed. by R. Crisp, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 111-130.
- ESHETÉ, A., Character, Virtue and Freedom; *Philosophy*, 57(1981)222, p. 495-513.
- FALK, W.D., Morality, Self, and Others; *in* *Morality and Self-interest*; ed. by P. Bloomfield, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 225-250.
- FAN, R., *Reconstructionist Confucianism: Rethinking Morality after the West*; City University of Hong Kong, Springer, 2010.
- FARNHAM, D., A Good Kind of Egoism; *Journal of Value Inquiry*, 40(2006)4, p. 433-450.
- FLANAGAN, O., & RORTY, A.O., (eds.), *Identity, Character and Morality*; Cambridge (Mass), The MIT Press, 1990.
- FOOT, P., *Natural Goodness*; Oxford, Oxford University Press, 2001.
- FOOT, P., Utilitarianism and the Virtues; *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 57(1983)2, p. 273-283.
- FOOT, P., Virtues and Vices; *in* *Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy*; ed. by P. Foot, Oxford, Clarendon Press, 2002 (1978), p. 1-18.

FORDE, S., Natural Law, Theology, and Morality in Locke; *American Journal of Political Science*, 45(2001)2, p. 396-409.

FORDE, S., What Does Locke Expect Us to Know?; *The Review of Politics*, 68(2006)2, p. 232-258.

FOUCAULT, M., La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad; *in Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*; ed. by C. Gómez, Madrid, Alianza Ed., 2002, p. 256-264.

FRANKENA, W.K., Prichard and the Ethics of Virtue; *The Monist*, 54(1970)1, p. 1-17.

FRÖDING, B., On the Importance of Treating Oneself Well; *Polish Journal of Philosophy*, 4(2010)1, p. 7-21.

GEACH, P., *The Virtues*; Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

GEWIRTH, A., *Reason and Morality*; Chicago, University of Chicago Press, 1978.

GEWIRTH, A., Rights and Virtues; *The Review of Metaphysics*, 38(1985)4, p. 739-762.

GIER, N.F., The Dancing Ru: A Confucian Aesthetics of Virtue; *Philosophy East and West*, 51(2001)2, p. 280-305.

GOLDIE, P., *On Personality*; London, Routledge, 2004.

GOLDIN, O., Porphyry, Nature, and Community; *History of Philosophy Quarterly*, 18(2001)4, p. 353-37.

GOWRI, A., On Corporate Virtue; *Journal of Business Ethics*, 70(2007)4, p. 391-400.

HALBIG, C., The Benefit of Virtue; *in Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*; ed. by J. Peters, New York, Routledge, 2013, p. 37-51.

HAMPTON, J., Selflessness and the Loss of Self; *Social Philosophy and Policy*, 10(1993)1, p. 135-165.

HANLEY, R.P., *Adam Smith and the Character of Virtue*; Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

HARDWICKE, T., *Virtue and Self-Interest - A Compelling Answer to the Question "Why be Moral?"*; New Zealand. Doctoral Thesis. The University of Waikato, 2006.

- HILL, L., *The Passionate Society: The Social, Political and Moral Thought of Adam Ferguson*; Netherlands, Springer, 2010.
- HILLS, A., *The Beloved Self: Morality and the Challenge from Egoism*; Oxford, Oxford University Press, 2010.
- HOOKER, B., Does Moral Virtue Constitute a Benefit to the Agents?; *in How Should One Live?*; ed. by R. Crisp, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 141-155.
- HOOKER, B., Review: [untitled]. Reviewed work: *From Morality to Virtue*, by M. Slote; *Mind* (New Series), 103(1994)410, p. 232-236.
- HOWERTH, I.W., Competition, Natural and Industrial; *International Journal of Ethics*, 22(1912)4, p. 399-419.
- HUDSON, S., *Human Character and Morality*; Boston, Routledge & Kegan Paul, 1986.
- HUDSON, S.D., Taking Virtues Seriously; *Australian Journal of Philosophy*, 59(1981)2, p. 189-202.
- HUME, D., *A Treatise of Human Nature*; Oxford, Clarendon Press, 1978² (1740).
- HUME, D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*; Oxford, Clarendon Press, 1975³ (1751).
- HUNDERT, E.J., *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*; Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- HURKA, T., Aristotle on Virtue: Wrong, Wrong, and Wrong; *in Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*; ed. by J. Peters, New York, Routledge, 2013, p. 9-26.
- HURKA, T., *Perfectionism*; Oxford, Oxford University Press, 1993.
- HURKA, T., The Three Faces of Flourishing; *Social Philosophy and Policy*, 16(1999)1, p. 44-71.
- HURKA, T., *Virtue, Vice, and Value*; Oxford, Oxford University Press, 2001.
- HURSTHOUSE, R., *On Virtue Ethics*; Oxford, Oxford University Press, 1999.
- HURSTHOUSE, R., Virtue Ethics; *in The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; ed. by E.N. Zalta, 2012⁸ (2003). <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue>
- IRREA, E., Between Advantage and Virtue: Aristotle's Theory of Political Friendship; *History of Political Thought*, 26(2005)4, p. 565-585.

IRWIN, T.H., Kant's Criticism of Eudaimonism; *in Aristotle, Kant and the Stoics*; ed. by S. Engstrom & J. Whiting, USA, Cambridge University Press, 1996, p. 63-101.

IRWIN, T.H., Review: [untitled] Reviewed work: *A History of Greek Philosophy: Volume IV: Plato, The Man and His Dialogues, Earlier Period*, by W. K. C. Guthrie; *The Philosophical Review*, 86(1977)2, p. 254-260.

JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*; Spain, Herder, 2004² (1979).

KAWALL, J., Other-Regarding Epistemic Virtues; *Ratio: An International Journal of Analytic Philosophy*, 15(2002)3, p. 257-275.

KELLY, E.I., Review: [untitled]. Reviewed work: *Tolerance: Between Forbearance and Acceptance*, by H. Oberdiek; *The Philosophical Review*, 112(2003)2, p. 266-269.

LA CAZE, M., Review: [untitled]. Reviewed work: *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*, by L. Tessman; *Mind (New Series)*, 116(2007)463, p. 781-785.

LAIRD, J., *An Enquiry into Moral Notions*; London, George Allen & Unwin Ltd., 1935.

LEVY, M.B., Mill's Stationary State & the Transcendence of Liberalism; *Polity*, 14(1981)2, p. 273-293.

LOMASKY, L., Review: [untitled] Reviewed work: *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism*, by P. Werhane; *Ethics*, 104(1994)4, p. 916-940.

LUDWIG, P.W., A Portrait of the Artist in Politics: Justice and Self-Interest in Aristophanes' Acharnians; *The American Political Science Review*, 101(2007)3, p. 479-492.

MACINTYRE, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*; Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007³ (1981).

MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*; Illinois, Open Court Publishing Company, 1999.

MARA, G.M., Interrogating the Identities of Excellence: Liberal Education and Democratic Culture in Aristotle's Nicomachean Ethics; *Polity*, 31(1998)2, p. 301-329.

MAURI, M., *Les virtuts en el pensament contemporani*; Barcelona, Edicions del Drac, 1992.

- MAY, H., *Aristotle's Ethics: Moral Development and Human Nature*; London, Continuum International Publishing Group, 2010.
- MCBRIDE, C., & SEGLOW, J., Introduction: Egoism, Altruism and Impartiality; *Res Publica: A Journal of Legal and Social Philosophy*, 9(2003)3, p. 213-222.
- McDOWELL, J., Two Sorts of Naturalism; *in Virtues and Reasons*; ed. by V.V.A.A., Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 128-152.
- MILL, J.S., *On Liberty & The Subjection of Women*; New York, Henry Holt And Company, 1879 (1859/1869).
- MILLER, F., Vice and the Rights in Aristotle's Best Regime; *in Values and Virtues*; ed. by T. Chappell, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- MILO, R., Contractarian Constructivism; *The Journal of Philosophy*, 92(1995)4, p. 181-204.
- MORRIS, C.W., Punishment and Loss of Moral Standing; *Canadian Journal of Philosophy*, 21(1991)1, p. 53-79.
- MULGAN, T., *The Demands of Consequentialism*; Oxford, Clarendon Press, 2001.
- NORRIS, A., Review: [untitled] Reviewed work: *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, by P. Berkowitz; *Political Theory*, 28(2000)6, p. 879-889.
- NUSSBAUM, M., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*; Cambridge, Harvard University Press, 2011.
- NUSSBAUM, M., Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach; *in The Quality of Life*; ed. by M. Nussbaum and A. Sen, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 242-269.
- NUSSBAUM, M., Virtue Ethics: A Misleading Category?; *The Journal of Ethics*, 3(1999)3, p. 163-201.
- NUSSBAUM, M., *Women and Human Development: The Capabilities Approach*; Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- O'CONNOR, D.K., Review: [untitled] Reviewed work: *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*, by P. Mitsis; *Ethics*, 101(1991)3, p. 657-658.
- O'CONNOR, D.K., The Aetiology of Justice; *in Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*; ed. by C. Lord & D.K. O'Connor, Oxford, University of California Press, 1999, p. 136-164.

- OAKLEY, J., Varieties of Virtue Ethics; *Ratio* (New Series), IX(1996)2, p. 128–52.
- OBERDIEK, H., *Tolerance: Between Forbearance and Acceptance*; England, Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
- OLSON, R.G., A Naturalistic Theory of Conscience; *Philosophy and Phenomenological Research*, 19(1959)3, p. 306-322.
- PENCE, G.E., Recent Work on Virtues; *American Philosophical Quarterly*, 2(1984)4, p. 281-297.
- PUNZO, V., & MEARA, N.M., The Virtues of a Psychology of Personal Morality; *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 13(1993)1, p. 25-39.
- PUTNAM, R.A., Reciprocity and Virtue Ethics; *Ethics*, 98(1988)2, p. 379-389.
- RAND, A., *The Virtue of Selfishness*; USA, New American Library, 1964.
- RASMUSSEN, D.B., & DEN UYL, D.J., *Norms of Liberty: A Perfectionist Basis for Non-perfectionist Politics*; USA, The Pennsylvania State University Press, 2005.
- REEVE, C.D.C., Review: [untitled] Reviewed work: *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, by R. Sorabji; *Ethics*, 106(1995)1, p. 217-218.
- RICHARDSON, H.S., Rescuing Ethical Theory; *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1994)3, p. 703-708.
- ROSEN, F., *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*; London, Routledge, 2003.
- SCHNEINDER, H.W., Laird's Enquiry into Moral Notions; *The Journal of Philosophy*, 34(1937)8, p. 210-216.
- SHAVER, R., Review: [untitled] Reviewed work: *Three Methods of Ethics: A Debate*, by M. W. Baron & P. Pettit & M. Slote; *The Philosophical Review*, 109(2000)1, p. 125-128.
- SHERMAN, N., The Virtues of Common Pursuit; *Philosophy and Phenomenological Research*, 53(1993)2, p. 277-299.
- SIDGWICK, H., *The Methods of Ethics*; Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981⁷ (1907).
- SIM, M., *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*; Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

- SIMON, J., *Zen Buddhism and Environmental Ethics*; England, Ashgate Publishing Ltd., 2004.
- SINHA, G., Modernizing the Virtue of Humility; *Australasian Journal of Philosophy*, 90(2012) 2, p. 259-274.
- SKORUPSKI, J., *Why Read Mill Today?*; New York, Routledge, 2006.
- SLOTE, M., Ethics Naturalized; *Philosophical Perspectives*, 6(1992)Ethics, p. 355-376.
- SLOTE, M., From Morality to Virtue; *in Virtue Ethics*; ed. by D. Statman, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, p. 128-144.
- SLOTE, M., *From Morality to Virtue*; New York, Oxford University Press, 1992.
- SLOTE, M., *Good and Virtues*; Oxford, Clarendon Press, 1983.
- SLOTE, M., Morality and Self-Other Asymmetry; *The Journal of Philosophy*, 81(1984)4, p. 179-192.
- SLOTE, M., Reply to Commentators; *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1994)3, p. 709-719.
- SLOTE, M., Review: [untitled]. Reviewed works: *Natural Goodness*, by P. Foot & *Virtue, Vice, and Value*, by T. Hurka; *Mind* (New Series), 112(2003)445, p. 130-139.
- SLOTE, M., Review: Précis of From Morality to Virtue. Reviewed work: *From Morality to Virtue*, by M. Slote; *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1994)3, p. 683-687.
- SLOTE, M., Self-Regarding and Other-Regarding Virtues; *in Virtue Ethics and Moral Education*; ed. by D. Carr & J. Steutel, New York, Routledge, 1999, p. 99-110.
- SLOTE, M., Some Advantages of Virtue Ethics; *in Identity, Character and Morality*; ed. by O. Flanagan & A.O. Rorty, Cambridge (Mass), The MIT Press, 1990, p. 429-448.
- SLOTE, M., Utilitarian Virtue; *in Midwest Studies in Philosophy Vol. XIII Ethical Theory: Character and Virtue*; ed. by V.V.A.A., Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, p. 384-397.
- SLOTE, M., Virtue Ethics, Utilitarianism, and Symmetry; *in How Should One Live?*; ed. by R. Crisp, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 99-110.
- SLOTE, M., *Morals from Motives*; Oxford, Oxford University Press, 2001.

SNOW, N.E., *Virtue as Social Intelligence: An Empirically Grounded Theory*; New York, Routledge, 2010.

STATMAN, D., (ed.), *Virtue Ethics*; Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.

STEUTEL, J.W., Virtues and Human Flourishing. A Teleological Justification; *in Education, Knowledge and Truth: Beyond the Postmodern Impasse*; ed. by D. Carr, London, Routledge, 1998, p. 129-142.

STOCKER, M., Self-Other Asymmetries and Virtue Theory; *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1994)3, p. 689-694.

SUMNER, L.W., Is Virtue its Own Reward?; *Social Philosophy and Policy*, 15(1998)1, p. 18-36.

SWANSON, J.A., Review: [untitled] Reviewed work: *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, by C. Lord & D.K. O'Connor; *The American Political Science Review*, 86(1992)4, p. 1045-1046.

SWANTON, C., A New Metaphysics for Virtue Ethics; *in Aristotelian Ethics in Contemporary Perspective*; ed. by J. Peters, New York, Routledge, 2013, p. 177-194.

SWANTON, C., Satisficing and Virtue; *The Journal of Philosophy*, 90(1993)1, p. 33-48.

SWANTON, C., Virtue Ethics; *in International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*; ed. by V.V.A.A., Amsterdam, Elsevier, 2003, p. 16218 -16224.

SWANTON, C., *Virtue Ethics: A Pluralistic View*; Oxford, Oxford University Press, 2003.

SWEARER, D., Buddhist Virtue, Voluntary Poverty, and Extensive Benevolence; *Journal of Religious Ethics*, 26(1998)1, p. 71-103.

SWEARER, D.K., An Assessment of Buddhist Eco-Philosophy; *The Harvard Theological Review*, 99(2006)2, p. 123-137.

TACHIBANA, S., *The Ethics of Buddhism*; Oxford, Clarendon Press, 1926.

TADROS, V., *Criminal Responsibility*; Oxford, Oxford University Press, 2005.

TAYLOR, C., *The Ethics of Authenticity*; Cambridge, Harvard University Press, 1990.

TAYLOR, G., & WOLFRAM, S., The Self-Regarding and Other-Regarding Virtues; *The Philosophical Quarterly*, 18(1968)72, p. 238-248.

- TAYLOR, G., & WOLFRAM, S., Virtues and Passions; *Analysis*, 31(1971)3, p. 76-83.
- TAYLOR, G., Deadly Vices?; *in How Should One Live?*; ed. by R. Crisp, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 157-172.
- TAYLOR, G., Justifying the Emotions; *Mind* (New Series), 84(1975)335, p. 390-402.
- TELFER, E., Self-Respect; *in Dignity, Character and Self-respect: Essays on Self-respect*; ed. by R.S. Dillon, New York, Routledge, 1995, p. 107-116.
- TELFER, E., Self-Respect; *The Philosophical Quarterly*, 18(1968)71, p. 114-121.
- TESSMAN, L., *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*; Oxford, Oxford University Press, 2005.
- TESSMAN, L., Reply to my Critics; *Hypatia*, 23(2008)3, p. 205-216.
- THOMPSON, C.B., Young John Adams and the New Philosophic Rationalism; *The William and Mary Quarterly* (Third Series), 55(1998)2, p. 259-280.
- TRIANOSKY, G.V., What is Virtue Ethics All About?; *American Philosophical Quarterly*, 27(1990)4, p. 335-44.
- VALLENTYNE, P., Review: [untitled] Reviewed work: *From Morality to Virtue*, by M. Slote; *Ethics*, 104(1994)4, p. 884-885.
- VAN DEN BOSSCHE, F., & MORTIER, F., The *Vajjālaggam*: A Study in Indian Virtue Theory; *Asian Philosophy*, 7(1997)2, p. 85-108.
- VANDER WAERDT, P. A., Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals; *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 118(1988), p. 87-106.
- VON WRIGHT, G.H., *The Varieties of Goodness*; New York, The Humanities Press, 1963.
- VON WRIGHT, G.H., *La diversidad de lo bueno*; Tr. Daniel González Lagier & Victoria Roca, Madrid, Marcial Pons, 2010 (1963).
- WALLACE, J.D., *Virtues and Vices*; Ithaca, Cornell University Press, 1978.
- WHITE, F.C., The Good in Plato's "Gorgias"; *Phronesis*, 35(1990)2, p. 117-127.

WILKES, K.V., The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics; *Mind* (New Series), 87(1978)348, p. 553-571.

WILLIAMS, B., Egoism and Altruism; in *Problems of the Self*; ed. by B. Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 250-265.

WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*; Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985.

WINCH, C., *Education, Work and Social Capital: Towards a New Conception of Vocational Training*; London, Routledge, 2000.

WOOD, A., *Karl Marx*; England, Routledge & Keen Paul, 1981.

WRIGHT, R.M., Review: Historical and Anthropological Perspectives on the Formation of Cultural Identity; *Ethnohistory*, 49(2002)3, p. 703-714.

YU, J., Virtue: Confucius and Aristotle; *Philosophy East and West*, 48(1998)2, p. 323-347.

