

ARCHIVO HISTÓRICO



El presente artículo corresponde a un archivo originalmente publicado en **Ars Medica, revista de estudios médicos humanísticos**, actualmente incluido en el historial de **Ars Medica Revista de ciencias médicas**. El contenido del presente artículo, no necesariamente representa la actual línea editorial. Para mayor información visitar el siguiente vínculo: <http://www.arsmedica.cl/index.php/MED/about/submissions#authorGuidelines>

Felicidad y calidad de vida: ¿Equiparación o mediación entre ambos conceptos?

Víctor Pajares, L.C
Profesor de la Facultad de Bioética
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma

Resumen

La paradoja del progreso de hoy es que mejora la vida (su calidad), pero la gente se siente peor (con menor felicidad). Felicidad y calidad de vida son comparadas en este artículo como dos maneras de llegar al objetivo de la vida, partiendo respectivamente por dentro (la verdad de sí) o por fuera (la gratificación), desde abajo o desde arriba (conquistando el éxtasis), con planteamiento aristotélico (las virtudes, el vivir según la naturaleza humana)

o utilitarista (el placer, los deseos subjetivos inmediatos). El planteamiento utilitarista es un consecuencialismo (el fin justifica los medios) que busca actos que le proporcionan más bienestar o placer físico y mental, una satisfacción máxima a nivel personal: es una búsqueda cuantitativa de felicidad. Algunas críticas a esta ideología son que o la satisfacción pasa a través de la autenticidad o se transforma en sufrimiento y, segundo, nunca se tiene la certeza de todas las consecuencias de los actos. El planteamiento aristotélico y tomista es una búsqueda cualitativa de la felicidad a través de la virtud objetiva (universal y transcultural). El 1929 es la primera vez que se usa en ámbito anglosajón el término “calidad de vida” para hablar de felicidad, según el principio del placer cada vez más predominante. En 1946 la calidad de vida (sobre todo física) emerge como definición de salud, según la OMS. El autor concluye que la “calidad de vida” tiene dos límites: primero, es vago como concepto (no puede fundar una ética ni reemplazar la sacralidad de vida) y segundo, llena al hombre de bienes materiales y lo vacía de sentido y valores creando frustración e infelicidad. El hombre necesita dar valor pleno a la vida y esto sigue siendo una cuestión moral y no tecnológica o científica.

Palabras clave: felicidad y calidad de vida; sentido moral; planteamiento tecnológico-científico.

1. Introducción

En 2003 Gregg Easterbrook, profesor de economía y escritor conocido de *The New Republic* y *The Atlantic Monthly*, escribió un libro sobre la felicidad con un título bastante extraño a primera vista: *La paradoja del progreso Cómo mejora la vida mientras la gente se siente peor*¹. Pero la evidencia es que los progresos espectaculares en numerosos aspectos socioeconómicos de Estados Unidos no han hecho automáticamente más feliz a la gente, por lo que el autor concluye que la felicidad viene de dentro y el dinero no puede comprarla.

Los filósofos serios desde siempre han advertido que la salud y la riqueza no son ipso facto heraldos de la felicidad. Los análisis extensos y minuciosos que miden todos nuestros progresos confirman esta regla irrefutable, contra todo pronóstico utilitarista. Como triste banco de prueba,

está la realidad alarmante que ha revelado la Organización Mundial de la Salud: cada año el suicidio causa más muertes que la suma de las producidas por los asesinatos y las guerras. y por si fuera poco, el millón de suicidios anuales se podría convertir en un millón y medio para el año 2020, si no se toman medidas adecuadas para invertir esta trágica tendencia.

Parafraseando un aforismo popular, nos podríamos preguntar que si el progreso no da la felicidad, imaginémosnos la falta del mismo. Easterbrook evidencia que la razón fundamental por la que tantos occidentales no están contentos con su suerte ni creen que están mucho más favorecidos que otros seres humanos, se debe a la discontinuidad entre la prosperidad y la felicidad.

Los antiguos ya sabían que la felicidad tiene más que ver con el ser que con el tener. Hoy día, cuando se confunden tan fácilmente las necesidades objetivas y los deseos subjetivos, el camino para apropiarnos de nuevo de dicha convicción clásica parte de ese estado de desasosiego acuciante, ante la diferencia entre lo que se posee y lo se querría poseer, como si la felicidad siempre se nos escapase². Para salir de este engaño, el autor da razón a Viktor Frankl: es necesario sentir no solo las carencias materiales, sino también las carencias de significado, llegando a la “voluntad de sentido” como una condición necesaria para poder vivir una vida plenamente humana³.

¹ Cf. Easterbrook G., *The Progress Paradox How Life Gets Better While People Feel Worse*, Random House, New York 2003.

² Cf. *ibíd.*, pág. 84 y 136.

Para comparar adecuadamente la felicidad y la calidad de vida tenemos que trabajar con un concepto que abarque del mejor modo posible cada uno de los extremos de la comparación. Esto es prácticamente imposible, pero el esfuerzo de definición puede dar buenos resultados para aclarar cada concepto antes de relacionarlos.

En primer lugar, deseo confrontar dos visiones opuestas de la felicidad. Se trata de dos perspectivas que contemplan la felicidad una desde abajo y otra desde arriba. Hay quienes disfrutan más estando en el valle, gozando de los espléndidos panoramas que ofrecen las montañas; mientras que otros no cambian por nada el esfuerzo de conquistar la cima para contemplar desde ahí arriba el grandioso espectáculo de la naturaleza a sus pies. Podríamos decir que estas son las dos opciones: de los utilitaristas, por un lado, y los aristotélicos, por otro.

El lector podrá comprobar que en mi exposición propendo al aristotelismo, aunque no todos los puntos de vista de uno y otro campo se anulan mutuamente. La idea de la felicidad contiene innumerables aspectos que se pueden analizar, pero para captar la diferencia de enfoque entre los utilitaristas y los aristotélicos conviene dilucidar el papel de la virtud en relación con la felicidad.

2. Núcleo del ideario utilitarista

El impulso que guía al utilitarismo es que el bienestar o felicidad es lo que realmente cuenta y, por tanto, la promoción del bienestar es de lo que debe tratar la moralidad⁴. ya Jeremy Bentham

(1748-1832) propuso que enjuiciásemos las consecuencias de cada una de nuestras acciones para determinar caso por caso su bondad. Por eso, esta teoría suya se ha conocido como el utilitarismo del acto (*act-utilitarianism*). También Bentham propuso que enjuiciásemos el placer o dolor que resulta de nuestras acciones, como las únicas consecuencias que importan para determinar si nuestra conducta es moral. Por ello, este aspecto de su teoría se ha denominado utilitarismo hedonista (*hedonistic utilitarianism*)⁵. Ante las críticas que surgieron, se ideó el utilitarismo de la regla (*rule-utilitarianism*), como medición de los códigos de comportamiento en vez de las acciones. Esta es la versión del utilitarismo de John Stuart Mill (1806-1873).

³ Cf. *ibíd*, pág. 210.

⁴ Shaw W., *Contemporary Ethics. Taking Account of Utilitarianism*, Blackwell Publishers, Malden MA, 1999, pág. 2.

Tanto Bentham como Mill criticaron a Kant por dar demasiado peso a las intenciones, cuando la mayoría de la gente se preocupa de lo que obtiene de sus acciones. Es decir, se centran en su utilidad, de modo que una cosa o un acto tienen utilidad para una persona si le hace feliz o le proporciona placer o disminuye el dolor. De aquí que el principio de la utilidad se entendiese como “haz esas acciones que resultarán en el mayor bien para el mayor número de gente”. Este principio también se conoce como el de la mayor felicidad⁶. En resumen, según la mentalidad utilitarista, un acto se debe juzgar por sus consecuencias, y las consecuencias que interesan son las que proporcionan felicidad o placer.

El problema radica en que los utilitaristas de hecho consideran irrelevante el objeto de nuestras acciones al juzgar la moralidad por el resultado de las mismas: no distinguen entre cometer u omitir una acción, entre la intención y la previsión, si los resultados son idénticos⁷. Así, pues, el utilitarismo se puede calificar como un tipo de consecuencialismo, en concreto, hedonista, ya que de las consecuencias elige el placer⁸.

⁵ De hecho, tanto Bentham como Mill y Sidgwick se centraron en la felicidad, que equipararon con el placer y la ausencia de dolor. Sin embargo, no hay que perder de vista que su utilitarismo hedonista quiere decir que para ellos la felicidad es el bienestar, lo que es bueno para la gente (cf. *ibíd*. pág. 11-12).

⁶ Bentham prefería referirse al *principio de mayor felicidad* que al *principio de utilidad*, ya que la palabra utilidad no expresa claramente la idea de placer y dolor (cf. Shaw W., *Contemporary Ethics. Taking Account of Utilitarianism*, cit., pág. 8-9).

⁷ Cf. *ibíd*, pág. 91-92.

⁸ Algunos incluyen el utilitarismo en la familia general de teorías morales denominada consecuencialismo o teleologismo, en oposición a la otra gran familia, conocida como deontologismo. Esta disyuntiva (consecuencialismo/teleologismo *versus* deontologismo) resulta parcial y polarizada: parcial, porque solo se refiere a la configuración de las normas morales, las cuales no agotan toda la ciencia de la moral (cf. Jonsen A. - Toulmin S., *The Abuse of Casuistry*, University of California Press, Berkeley - Los Ángeles 1988, pág. 6-7); y polarizada, porque las

consecuencias (que pertenecen a las circunstancias) y el objeto (criterio principal para calificar la bondad o maldad de nuestras acciones) forman parte de las fuentes de la moralidad, y no se excluyen.

Bentham sostenía que todos los placeres son iguales, y que los placeres de nuestras facultades superiores no son intrínsecamente mejores que los placeres más simples o goces corporales. Sin embargo, si los primeros, por lo general, resultan más agradables, se debe a que son actividades más complejas que involucran más de lleno el ejercicio de nuestros talentos y suelen ofrecer, por tanto, una gratificación más duradera⁹.

El filósofo canadiense, Wayne Sumner, acerca bastante la felicidad al placer: “Aunque se suele verter *eudaimonía* al inglés como ‘happiness’, el término griego de hecho corresponde mucho más cercanamente a nuestra noción de *welfare*: un estado completo de estar bien. La mayor parte de la *Ética* consiste, pues, en una investigación extensa de los ingredientes del bienestar humano”¹⁰. De este modo, el bienestar (*well-being*), sinónimo de felicidad para los utilitaristas, no es puro hedonismo (teoría del placer), sino también eudemonismo (teoría de la felicidad).

El hedonismo suscribe estas tres tesis: la ecuación entre el bienestar y la felicidad; la reducción de la felicidad al placer; una explicación de la naturaleza del placer como estado mental¹¹.

Sumner reconoce que los placeres y los dolores son típicas fuentes de felicidad o infelicidad; nosotros distinguimos los placeres físicos de nuestras respuestas emocionales a ellos, por lo que podemos elegir entre el placer físico, entendido como la sensación, o la actitud de gustar o disfrutar, que es nuestra respuesta emocional; pero al mismo tiempo, a veces, englobamos en el placer algo más que la sensación física, cuando hablamos, por ejemplo, del placer de escuchar música¹². Así, pues, afinando en su búsqueda de actitudes que hagan más justicia a la felicidad y la infelicidad, apela al goce y al sufrimiento (*enjoyment and suffering*), ya que están más íntimamente ligados a la felicidad y la infelicidad; pero, aun así, piensa que son demasiado episódicos¹³.

⁹ Cf. Shaw W., *Contemporary Ethics. Taking Account of Utilitarianism*, cit., pág. 39.

¹⁰ “Although it is usual to render *eudaimonia* into English as ‘happiness’, the Greek term actually corresponds much more closely to our notion of *welfare*: a complete state of being and doing well. Most of the *Ethics* [of Aristotle] thus consists of an extended inquiry into the ingredients of human well-being.” (L.W. Sumner, *Welfare, Happiness and Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1996, pág. 69).

¹¹ Cf. *ibíd.*, pág. 138.

¹² Cf. *ibíd.*, pág. 107.

¹³ Cf. *ibíd.*, pág. 148.

Aun así, nos debemos preguntar cómo se puede reducir la felicidad al placer, aunque entendamos este como solo subjetivo y más mental que físico. En realidad, esta reducción consiste en hallar

un mínimo común denominador de ese estado mental que resulta agradable a la persona. Dado que el hombre tiene al menos sensibilidad, la felicidad se ubica como mínimo en la capacidad de sentir placer y, por lo tanto, todo aquello que proporcione placer hace feliz. Dicho de otro modo, la utilidad es el placer y la ausencia del dolor.

De hecho, la naturaleza puramente mental del placer y el dolor hace que el hedonismo clásico sea vulnerable al engaño. Este se trata de evitar aduciendo que ser feliz significa tener una actitud positiva hacia la vida, que en su forma más completa tiene un componente tanto cognitivo como afectivo. El aspecto cognitivo de la felicidad consiste en una evaluación positiva de las condiciones de vida, un juicio que, por lo menos, según el balance hecho, da una medida favorable respecto a las propias expectativas. El lado afectivo de la felicidad consiste en lo que generalmente llamamos un sentido de bienestar: considerar la vida como enriquecedora o sentirse realizado con ella¹⁴.

Una vez situados en la satisfacción personal (no solo de los deseos, sino con la propia vida), estaríamos pisando el terreno de la felicidad, y no solo del hedonismo clásico. El lado cognitivo de la felicidad autentifica el bienestar, pues significa que uno es capaz de evaluar positivamente las condiciones de su vida¹⁵. La idea de la autonomía entra con fuerza en el campo privado de la felicidad subjetiva, en íntima conexión con la autenticidad; esta última garantiza que una persona sea ella misma, con sus convicciones, valores, proyectos, decisiones y actos¹⁶. La insistencia en la autenticidad trata de exorcizar la posibilidad de la *inautenticidad*, resultante de una experiencia subjetiva gratificante, pero fallida por no hacer justicia a la realidad de las cosas.

Por último, conviene señalar que Bentham ideó un sistema bastante básico para medir el placer en unidades que llamó *hedons*. Su cálculo agregativo servía para el propósito de maximizar la utilidad, pero Mill pensaba que era demasiado rudimentario¹⁷. Por otro lado, se supone que seguir reglas o normas marcadas ayuda a hacer que el cálculo sea más sencillo, pues así no hace falta examinar las consecuencias de cada acto para saber cuánto placer nos va a proporcionar. Shaw ve en esta directiva una actitud bastante pragmática, más que una búsqueda del bien en sí¹⁸.

¹⁴ Cf. *ibíd.*, pág. 145-146. ¹⁵ Cf. *ibíd.*, pág. 139. ¹⁶ Cf. *ibíd.*, pág. 167.

Mill no quiere confinar la cuestión de la felicidad al solo campo de la sensibilidad. Por ello, se ha tratado de basar el placer más en la calidad que en la cantidad. Propuso el *well-informed principle*, basado en la comunidad: dependería de los jueces competentes dar el veredicto de cuáles son placeres superiores y cuáles inferiores. Los superiores se deberían caracterizar por tener una naturaleza más profunda, y no se podrían reducir a la satisfacción de los placeres momentáneos.

3. objeciones más comunes contra el utilitarismo

Como ya mencionamos, los utilitaristas creen que, si el resultado es idéntico y todas las demás cosas son iguales, no hay una diferencia moralmente significativa entre un resultado que realice intencionalmente y un resultado de lo que hago que solamente preveo. Esta indiferencia se debe a que se busca producir la mayor felicidad posible, la cual se puede obtener por diferentes

camino o métodos. Sin embargo, siempre se presenta la pregunta sobre el respeto de la justicia, o de los derechos de los demás, en la medida en que les afecten moralmente nuestras acciones. Según su punto de vista, la justicia se tiene en cuenta al pensar no sólo en el sujeto de la acción, sino también en los destinatarios¹⁹. Se puede frenar al torturador que encuentra placer en su actuación, tratándose de una acción reprobable que se apoya en la infelicidad de los demás.

¹⁷ El filósofo alemán Max Scheler (1874-1928) veía en el intento de evaluar cuantitativamente el placer y el dolor un contrasentido metodológico, pues todos constatamos que el placer y el dolor están igualmente enraizados en un amor que no huye del sacrificio y que lleva a una felicidad que no se queda en la superficie del placer. Por eso, Scheler decía que cuanto más penetramos en nuestro interior, más nos damos cuenta de que el dolor y el placer se compenetran recíprocamente en la vida humana.

¹⁸ Cf. Shaw W., *Contemporary Ethics. Taking Account of Utilitarianism*, cit., pág. 169.

¹⁹ Cf. Shaw W., *Contemporary Ethics. Taking Account of Utilitarianism*, cit., pág. 99. Precisamente apuntaba en páginas anteriores que el utilitarismo se distingue del egoísmo – entendido este también como teoría consecuencialista – en que no toma como principio guía el interés propio del individuo, sino el bien de todos (cf. *ibíd.*, pág. 17).

Aun así, no se debe perder de vista que las reglas del código ideal serán siempre *prima facie*, en el sentido de que cualquier norma puede alguna vez ser abrogada por otra²⁰; y, por lo tanto, queda la duda de si esto no implica que se pueda conculcar el derecho de alguien. Ante el derecho más fundamental de la protección de la propia vida, Peter Singer anota con razón que el utilitarista clásico solo puede defender indirectamente la prohibición de matar, pues así se incrementa la felicidad de la gente, que de otro modo estaría preocupada de poder ser eliminada, y reconoce que este razonamiento no da la medida²¹.

En tercer lugar, es irreal pretender que podemos conocer con certeza todas las consecuencias de nuestros actos. A esto, los utilitaristas solo pueden responder que no dejan de comprometerse al objetivo de maximizar la felicidad, a la que siempre apuntan, aunque sea aceptando el riesgo de no tener certeza de todas las consecuencias de sus actos²².

Por último, respecto a la apelación a los jueces competentes para guiar a la comunidad, los utilitaristas han reforzado esta idea con la noción hipotética del *observador ideal* para resaltar que la moralidad se compromete con la imparcialidad o la consideración equitativa de los intereses²³. Sin embargo, comparar y balancear los intereses no bastan, pues el bien es una categoría que va más allá del interés.

Podemos concluir que para los utilitaristas las consecuencias (o los resultados) de nuestros actos deben llevar a la felicidad. Ahora bien, si alguien pone en tela de juicio los riesgos de privilegiar las consecuencias, se le responde que es en aras de la felicidad; y si alguien duda de lo que es esa felicidad alcanzada, la justificación a la mano es que el resultado que todos buscamos de nuestros actos es la felicidad. Así, pues, ambos principios del utilitarismo se protegen mutuamente.

²⁰ Cf. *ibíd.*, pág. 167.

²¹ Cf. Singer P., *Animals and the Value of Life*, en T. Regan (ed.), *Matters of Life and Death*, Random House, New York 1986², pág. 357)

²² Cf. Shaw W., *Contemporary Ethics. Taking Account of Utilitarianism*, cit., pág. 15.

²³ Cf. *ibíd.*, pág. 100.

4. la ética aristotélica como alternativa

Sumner considera que la mayor parte de la *Ética nicomaquea* consiste en una investigación extensa de los ingredientes de la *eudaimonía*, entendida como bienestar y felicidad²⁴. Es un intento de librar el bienestar de las garras del hedonismo, para interpretar de modo más refinado el principio utilitarista de la mayor felicidad. Veremos cómo el papel central que juega la virtud en la ética aristotélica es fundamental para evitar tanto el hedonismo como el consecuencialismo.

Como pórtico, anoto las objeciones más comunes de los utilitaristas contra el Estagirita, para poder encuadrar mejor esta teoría alternativa al utilitarismo. Se atribuye a Aristóteles el exceso del perfeccionismo, que ve en el pleno desarrollo de las capacidades distintivas del hombre lo que constituye una vida humana excelente²⁵. Según Shaw, el bienestar en sí no necesita la excelencia de la virtud; pero, además, dado que el bienestar será siempre subjetivo, la virtud es demasiado *objetivista* como para poder adecuarse a cada caso²⁶. Ahora bien, cuando Aristóteles hace su exposición de las principales virtudes, ofrece la medida para poder juzgar no solo las acciones, sino también el carácter del agente que las realiza, de tal modo que un agente virtuoso será una buena persona²⁷.

Sin embargo, Shaw prefiere dar prioridad a las acciones sobre los agentes, pues se debe juzgar antes el resultado de las acciones que el carácter del agente²⁸. Se ampara en la objetividad de los resultados que reflejan la subjetividad del agente. No duda que en términos generales la virtud puede ayudar a que la vida de una persona vaya mejor, pues está claro que la virtud recompensa y que una persona justa, honesta y de fiar suele infundir confianza en los demás²⁹. Sin embargo, permanece la objeción central contra la virtud: no es la posesión de una excelencia particular lo que nos favorece, pues siempre dependerá de la jerarquía de los proyectos y preocupaciones de cada uno, como manifestación de su subjetividad³⁰.

²⁴ Sumner L.W., *Welfare, Happiness, and Ethics*, cit., pág. 69. ²⁵ Cf. Shaw W., *Contemporary Ethics. Taking Account of Utilitarianism*, cit., pág. 58-59. ²⁶ Cf. *ibíd.*, pág. 60. ²⁷ Cf. *ibíd.*, pág. 252. ²⁸ Cf. *ibíd.*, pág. 254. ²⁹ Cf. *ibíd.*, pág. 259. ³⁰ Cf. Sumner L.W., *Welfare, Happiness, and Ethics*, cit., pág. 79.

La felicidad según Aristóteles

La felicidad es la posesión del buen espíritu (*eu-daimonía*). Aristóteles entiende la felicidad como la mejor vida que puede vivir el hombre, siendo esta *vida buena* una cualidad sustancial de la felicidad, y no una simple característica, como el placer, la riqueza o el honor³¹. Aristóteles no

considera la felicidad como una de esas tres clases de cosas que se producen en el alma (pasiones, facultades y hábitos); su rasgo de ser fin de los actos humanos le confiere un alcance más amplio. Ni siquiera es una virtud (disposición u hábito): “La virtud se manifiesta como algo inacabado, pues parece posible que alguien, en posesión de la virtud, se pase la vida entera durmiendo o en una total inactividad y, lo que es más aún, soportando los peores males y las peores desgracias”³². Así que la felicidad se debe poner entre las actividades, pero no cualesquiera, sino las que son necesarias y deseables por sí mismas, siendo algo que no carezca de nada, sino que se baste a sí mismo³³.

Aristóteles identifica estas acciones que se persiguen por sí mismas como las conformes a la virtud, “pues obrar honesta y virtuosamente es hacer lo que es deseable en sí”. La operación más perfecta corresponde a la inteligencia, pues su acción es la más noble –la búsqueda de la verdad, sabiduría o contemplación– y la más continua; por lo que la filosofía es la acción más agradable, continua y noble. Pero con esto no quiere decir que el sabio, aunque en posición muy ventajosa de independencia (autarquía o autosuficiencia), no necesite de otros bienes, como el ocio, que se busca por sí mismo y no nos privamos de él, sino es con vistas a obtenerlo.

El Estagirita distingue en el intelecto (inteligencia) el práctico y el teórico: el fin del intelecto práctico es la acción; mientras que el fin del teórico está en su propia actividad. Todo deseo o apetito está dirigido a un fin, que es el principio del intelecto práctico. Así, estas dos capacidades –inteligencia y

³¹ Di Giovanni se refiere a la sana jerarquía aristotélica: la felicidad necesita de los bienes externos y el mayor de los bienes externos es el honor o la honra, pero los hombres obtienen y mantienen los bienes externos con las virtudes, y no estas debido a aquellos (cf. di Giovanni A., *Per “quale” qualità della vita?*, en “Vita e Pensiero” [1986], pág. 251).

³² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Lib. I, cap. 5, 1095b-1096a (Obras, Aguilar, Madrid 1982, pág. 277).

³³ Cf. *ibíd.*, Lib. X, caps. 6-7, 1176a -1178a (Obras, Aguilar, Madrid 1982, pág. 512-517). Las citas o referencias que hago a continuación están enmarcadas en estos dos capítulos.

voluntad– se alían en la acción, aunque los deseos entren a veces en conflicto entre sí. El Filósofo explica que esto se debe a que el intelecto nos mueve a resistir mirando al futuro, mientras que el deseo mira sólo al presente, porque lo que es momentáneamente agradable parece ser absolutamente agradable y bueno, ya que el deseo no puede mirar al futuro³⁴.

La virtud según Aristóteles

En el alma se producen tres clases de cosas: estados afectivos, capacidades y disposiciones³⁵, traducidos también como *pasiones, facultades y hábitos*, según su incidencia particular. Así, las pasiones como la concupiscencia, la ira, el miedo, etc., no provienen de una acción deliberada e indican experiencias acompañadas de placer o dolor. Las facultades son nuestras posibilidades de experimentar los afectos o pasiones. Mientras que las virtudes y los vicios son los hábitos, por

los cuales nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones y nos exponemos a recibir alabanza o recriminación.

Aristóteles bien sabía que no se nos puede llamar buenos o malos por las pasiones, sino por las virtudes y vicios, que proceden de nuestra voluntad e implican una cierta elección reflexiva: “Se dice que los estados afectivos nos *mueven*, mientras que las virtudes y los vicios no nos *mueven*, sino que disponen nuestra alma de una determinada manera”. Si la pasión no constituye la virtud o el vicio, tampoco lo puede la facultad o capacidad de experimentar las pasiones. En realidad, ya la naturaleza nos dota de pasiones y facultades, pero no así de virtudes y vicios. Sabiendo, pues, que la virtud es un hábito o disposición, es necesario precisar de qué tipo³⁶.

La virtud, en su concepción más abstracta, es una excelencia de alguien (o de algo), permitiéndole obrar como le compete: la virtud del ojo hace que

³⁴ Cf. Aristóteles, “El alma”, cap. 10, 433a-b (*Obras*, Aguilar, Madrid 1982, pág. 213-214). El Aquinate comentará que el deseo no es otra cosa sino la inclinación de la voluntad hacia el bien que se desea conseguir (cf. *Summa Theologiae*, III, 62, 2). Sin embargo, solo cuando el amor precede al deseo (cf. *ibíd*, I-II, 25, 2), este no se corrompe.

³⁵ Cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Lib. II, caps. 5-6, 1106a-1107a (*Obras*, Aguilar, Madrid 1982, pág. 305-309). Las citas o referencias que hago a continuación están enmarcadas en estos dos capítulos.

³⁶ En un plano etimológico, hábito se deriva del latín *habitus*, manera de ser o estar, aspecto externo, de *habere*, haber, tener, o de *habitare*, su frecuentativo: tener con frecuencia.

este funcione bien y nosotros podamos ver; y la virtud del caballo lo hace bueno, apto para correr y capaz de soportar el choque del enemigo; la virtud del hombre es una disposición que puede hacer de él un hombre honesto, capaz de realizar la función que le es característica.

Aristóteles tiene en cuenta al sujeto cuando se refiere a ese punto medio que es la virtud –entre el defecto y el exceso– no entendiéndolo en términos meramente cuantitativos. Por ejemplo, “si diez minas de alimento son una ración excesiva y dos minas constituyen una ración débil” no hemos de concluir que “el maestro de gimnasia prescribirá seis minas de alimento a todos los atletas. Pues una ración de este tipo puede ser, según la persona, excesiva o insuficiente”. El hombre instruido busca el término medio con relación a él y no al objeto³⁷.

b. Martha Nussbaum, docente por largos años de la Brown University de Providence y después en la Universidad de Chicago, se basa en el pensamiento de Aristóteles³⁸ para defender la posibilidad de que la ética ofrezca normas *transculturales* o una explicación objetiva (*objective account*) del bien humano. Reconoce que no hay un ‘ojo inocente’ capaz de ver el mundo de un modo totalmente neutro y despojado de una conformación cultural (*cultural shaping*); pero resalta que existen ciertas áreas de experiencias fundamentales o un cauce de experiencia común, el cual da a entender que hay una naturaleza humana o humanidad que compartimos³⁹.

La autora, al definir las virtudes de Aristóteles no relativas, pone de relieve que se refieren a *esferas de experiencia* que resultan fundamentales y, por consiguiente, de las que el hombre no puede escapar. Dicho de otro modo: estas experiencias fundadoras no codifican una cantidad de respuestas propias de la conducta humana virtuosa, sino que piden precisamente una respuesta virtuosa, según la manifestación o expresión cultural que la acompaña⁴⁰.

³⁷ Aristóteles deja bien claro que el término medio no es el modo de medir la virtud como tal, sino que es en las pasiones y las acciones donde se dan el exceso, el defecto y el término medio. Así la virtud de la valentía media entre el temor y la temeridad. Sin embargo, en el orden de la excelencia –ya en el campo propio de la virtud–, no miramos al punto medio, sino a la cima, donde se encuentra también la valentía.

³⁸ Para un estudio más detallado de lo que expongo aquí, ver M. Nussbaum, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*. En Nussbaum M. -Sen A. (eds.), *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford 1993, pág. 242-269.

³⁹ Aristóteles ilustra este aspecto abstracto al tratar el tema de la amistad, señalando que “en nuestros viajes podemos ver en qué medida el hombre se siente afín al hombre y amigo del hombre” (cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Lib. VIII, cap. 1, 1155a (*Obras*, Aguilar, Madrid 1982, pág. 452).

Nussbaum identifica las siguientes características de nuestra común humanidad, aunque se experimenten de modo distinto en contextos diferentes: la mortalidad, el cuerpo, el placer y el dolor, la capacidad cognitiva, la razón práctica; el desarrollo infantil temprano, previo a la mayor parte de la formación cultural específica; la afiliación, comunión o sociabilidad (*affiliation, fellowship, sociability*), y el humor, tan culturalmente variado⁴¹.

5. El nuevo nombre de la felicidad: la “calidad de vida”

Deal W. Hudson, director de la revista estadounidense “Crisis”, al analizar las teorías contemporáneas de la felicidad, puso en evidencia la deriva privativa de la felicidad en contraste con la visión clásica, que se centraba en el carácter personal, en el éxito de afrontar los desafíos de las circunstancias variables mediante el ejercicio de la virtud. Las nuevas teorías mayoritarias en el mundo anglosajón ven en la felicidad (*happiness*) connotaciones hedonísticas, lejanas de un valor objetivo.

La felicidad es una idea que impulsó a las culturas occidentales a formular el significado de la naturaleza humana. El fin de la vida no se consideraba materia de deliberación, pues ya estaba dado por la especificación de la naturaleza humana; y las virtudes eran las disposiciones que permitían cumplir el deseo natural. Nuestras elecciones versaban sobre los medios y no los fines. Hoy la libertad y la felicidad van juntas en el ampliar las opciones, apoyándose en la autonomía y en la creación de los propios valores⁴².

⁴⁰ La autora trae a colación la observación de Aristóteles: “De manera general, podemos decir que todos los hombres buscan realmente lo que es bueno, no lo que se acostumbró hacer en tiempo de sus antepasados”, dando a entender que la conducta humana que se califica como

buena no es estática (Aristóteles, *Política*, Libro II, cap. 8, 1269a, [*Obras*, Aguilar, Madrid 1982, pág. 743]).

⁴¹ Cf. Nussbaum M., *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, cit., pág. 263-265.

⁴² Cf. Hudson D.W., *Contemporary Views of Happiness*. En *The Great Ideas Today*, *Encyclopaedia Britannica*, Inc., Chicago 1992, pág. 171-216.

Lo más lógico sería pensar que la virtud deba servir de medio para el fin, que es la felicidad, pero los utilitaristas la desechan por ser demasiado *objetivista*, además de perfeccionista. Esto dice mucho del cariz individualista del utilitarismo. Creo que sus seguidores no han tomado suficientemente en serio que las virtudes cumplen el requisito de ser subjetivas y objetivas a la vez, dado que son susceptibles de una conformación cultural particular, también que expresan esferas de experiencia que resultan fundamentales. Además, la virtud entra en el ámbito del individuo, pues, como decía Aristóteles, el hombre instruido busca el término medio con relación a él y no al objeto.

El concepto moderno de felicidad que domina en el ámbito cultural de Occidente desde hace varios siglos podría verse reflejado en la expresión “calidad de vida”, que vio la luz en el siglo XX⁴³. De hecho, la categoría utilitarista del placer, como sustituto de la felicidad, ha servido de puente a la idea de la calidad de vida como último receptáculo de una cierta comprensión de la felicidad.

Tradicionalmente, el nivel de vida deseable se analizaba en términos de felicidad o *eudaimonía*, según la naturaleza humana. Para los *eudemonistas* las virtudes ayudaban a alcanzar la ‘vida buena’ en la propia comunidad. Se trata de una teoría maximalista –que apunta al umbral superior de la felicidad– y objetiva, dado que proponía unos medios (las virtudes) y un fin (la felicidad) según la naturaleza humana. Es lo que William Aiken denomina el uso *eudemonista* de la calidad de vida.

Según su análisis, la tradición anglosajona se decantó por una concepción más modesta, centrada en un umbral inferior que asegure a todos una vida humana moral, siguiendo la tradición libertaria de la tolerancia y la diversidad, sin prescribir una vida buena. La protección de la libertad se erigía como condición necesaria para lograr la felicidad. Así nació el ideal de una fundamental igualdad humana, asegurando los bienes materiales y sociales básicos. En realidad, esta segunda variante tiene que ver más con la igualdad

⁴³ El famoso economista inglés Arthur Cecil Pigou (1877-1959) consideraba que los elementos del bienestar son estados psicológicos; pero también distinguía el bienestar económico del bienestar integral. Se reconoce como el primer autor que usó este término: “First, noneconomic welfare is liable to be modified by the manner in which income is earned. For the surroundings of work react upon the quality of life” (Pigou A.C., *The Economics of Welfare*, Macmillan, London 1929, pág. 14; la primera edición es de 1920).

que con la calidad o, si se prefiere, la igualdad como base de la calidad⁴⁴. En cierto sentido, la calidad de la vida no logra obviar el obstáculo con el que se encontró la idea utilitarista del

placer, a saber: la definición de su carácter objetivo o subjetivo predominante, como si en la preponderancia de uno o del otro se cifrase una mayor trascendencia de la calidad de vida.

Definición de “calidad de vida”

Aunque se entienda la calidad de vida como la satisfacción auténtica, íntima y duradera con la propia vida, no equivale plenamente al concepto clásico de felicidad. Para determinar qué tipo de felicidad es más compatible con la idea de la calidad de vida, nos podemos basar en la definición estándar de esta:

La percepción del individuo sobre su posición en la vida dentro del contexto cultural y el sistema de valores en el que vive y con respecto a sus metas, expectativas, normas y preocupaciones. Es un concepto extenso y complejo que engloba la salud física, el estado psicológico, el nivel de independencia, las relaciones sociales, las creencias personales y la relación con las características sobresalientes del entorno⁴⁵.

Es significativo notar que la calidad de vida debe radicarse en la percepción del individuo, y que sólo en un segundo momento se han de considerar las condiciones objetivas de su situación. Este planteamiento subjetivo no tiene por qué considerarse erróneo, al menos en un nivel descriptivo. Es de sobra conocido el ejemplo de los pacientes de cáncer que reportan una insospechada satisfacción con la propia vida, debido a que han adaptado sus proyectos a las nuevas circunstancias adversas de su enfermedad. Pero una

⁴⁴ Cf. Aiken W., *The Quality of Life*. En Walter J. - Shannon T. [eds.], *Quality of Life*, Paulist Press, Mahwah NJ 1990, pág. 17-19); el artículo apareció originalmente en la revista *Applied Philosophy* (1982), pág. 26-36.

⁴⁵ “[A]n individual’s perception of his/her position in life in the context of the culture and value systems in which he/she lives, and in relation to his/her goals, expectations, standards and concerns. It is a broad-ranging concept, incorporating in a complex way the person’s physical health, psychological state, level of independence, social relationships, and their relationship to salient features of their environment.” (J. Orley-W. Kuyken [eds.], *The Development of the World Health Organization Quality of Life Assessment Instrument [the WHOQoL]*, en *Quality of Life Assessment: International Perspectives*, Springer-Verlag, Heidelberg 1994, pág. 43).

ética basada sobre la calidad de vida no dejará de ser problemática a causa de su talante subjetivo, puesto que no nos guía en la elección y *jerarquización* de las necesidades, los deseos y los valores⁴⁶.

Esta definición de la calidad de vida se basa evidentemente en un concepto *holístico* de la salud, según el cual la salud física es el primer aspecto. Respecto a la definición de salud de la OMS, esta incorpora nuevos campos como las creencias personales y la relación con las características sobresalientes del entorno. Podríamos decir que se trata de integrar los planos de la salud y el bienestar para llegar a una calidad de vida, sinónimo de felicidad.

El hecho de considerar las relaciones sociales dentro de esta definición es un punto positivo, ya que entrarían dentro de la categoría del amar, donde se dan unos indicadores objetivos, que son las relaciones en sí, y unos indicadores subjetivos, que son los sentimientos de felicidad e infelicidad que se tienen acerca de esas relaciones sociales⁴⁷. Sin embargo, se trata de una perspectiva limitada del amor, por ser de cariz psico-sociológico.

Se sabe que la enfermedad no se da solo en el plano biológico, afectando los órganos y los tejidos (*disease*); afecta también al individuo en el plano psicológico, por lo que hay una enfermedad del sujeto (*illness*); por último, en el plano sociológico, la enfermedad crea desequilibrios en la relación entre el individuo y la sociedad (*sickness*). Da la impresión de que la calidad de vida se propone neutralizar lo más posible los efectos negativos de la enfermedad, como si fuese el obstáculo supremo que debe vencer. Este es el techo de una concepción hedonista, donde la felicidad coincide con las condiciones de un bienestar ampliado lo más posible.

⁴⁶ Es encomiable la clarificación de Massimo Ermini, docente de la Universidad de Pisa, quien distingue dos significados de la calidad de la vida relacionados entre sí: el sentido objetivo de la cualidad se encuentra en el orden natural y se refiere, por tanto, a la especie; el sentido subjetivo reserva la calidad de vida a los seres capaces de autoconciencia y de autodeterminación. Según nuestra percepción, importa más la calidad subjetiva, pues el hombre es capaz de trascender su situación objetiva. Por eso, una vida de calidad objetiva no equivale siempre a una vida apreciada por el sujeto, a la vez que este es capaz de apreciar una vida objetivamente decadente si tiene ciertos valores subjetivos en los que apoyarse. Ahora bien, la cualidad objetiva en cuanto define la vida propia de la especie es la base común en la que se injerta la cualidad subjetiva y, por tanto, individual (cf. M. Ermini, *Vita e qualità di vita*. En *Rivista di teologia morale* [2001], pág. 87-88).

⁴⁷ Cf. Allardt E., *Having, Loving, Being: An Alternative to the Swedish Model of Welfare Research*, en M. Nussbaum - A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, cit., pág. 89-93.

6. Conclusión

Daniel Callahan, fundador del *think-tank* de bioética norteamericano, el Hastings Center, ha individualizado dos causas principales de la concentración actual sobre la calidad de la vida: la crisis tecnológica o el carácter ambiguo de la técnica cuando se propone conquistar la naturaleza en vez de vivir con ella; y la crisis de sentido y de valores, que ha afectado a los “hijos de la opulencia”, al percibir que la cantidad no garantiza la calidad, puesto que cuentan con los bienes materiales, pero no con la felicidad⁴⁸.

Hace ya varias décadas, él mismo llegó a la conclusión de que la calidad de vida es un concepto demasiado escurridizo y divulgativo, que no da la medida y no puede jugar un papel rector en la bioética. Por ello, no pudo menos que oponerse al intento de un entusiasta editorial de la revista *California Medicine*, que saludaba una nueva ética para la medicina y la sociedad, basada en la calidad de la vida en vez de su sacralidad.

Según tal editorial, la ética tradicional debía dar paso a la nueva ética, que responda mejor a las nuevas realidades del desarrollo científico y tecnológico. El énfasis en la calidad de la vida haría necesario y aceptable otorgar un valor relativo más que absoluto a “las vidas humanas, el uso de los recursos escasos y los diversos elementos que deben conformar la calidad de vida o del vivir que se ha de buscar”.

Callahan mostró su disconformidad con una nueva ética que se basase en la calidad de vida para la Medicina. Es un error afirmar que la ética occidental tradicional no se ha preocupado de la calidad de la vida, pues consideraba tanto la calidad como del valor de la vida en sí. Como mínimo, la ética tradicional sostenía que si no se otorga un valor pleno a cada vida, entonces la calidad de vida de toda la sociedad se verá seriamente amenazada. Debemos, pues, espolear a la vieja ética para que pueda guiarnos en nuestros nuevos problemas⁴⁹.

Uno de los personajes de la famosa novela futurista de Aldous Huxley recordaba un sermón real que dio el cardenal Newman, titulado: “We are God’s property” (Somos propiedad de Dios). Se le hacía un mensaje anticuado y que no compartía al concluir que “Dios no es compatible con la maquinaria y la medicina científica y la felicidad universal. Debes hacer tu elección. Nuestra civilización ha elegido la maquinaria y la medicina y la felicidad” (“God isn’t compatible with machinery and scientific medicine and universal happiness. you must make your choice. Our civilization has chosen machinery and medicine and happiness”)⁵⁰.

⁴⁸ Cf. Callahan D., *The Quality of Life. What Does It Mean?*. En G. Devine (ed.), *That They May Live*, Alba House, Staten Island Ny 1972, pág. 4-5.

⁴⁹ Cf. *ibíd.*, pág. 12-15.

Hoy día sigue siendo un espejismo pensar que la felicidad universal la garantizarán la tecnología y la medicina. La verdadera felicidad se beneficia de estos elementos, pero sigue siendo una cuestión moral que requiere la virtud para poder alcanzar los bienes más nobles.

⁵⁰ Cf. Huxley A., *Brave New World*, First Perennial Classics Edition, New York 1998, pág. 232-234.