



VIII. BUEN VIVIR FRENTE A CALIDAD DE VIDA ACERCA DE «GANAR» O «PERDER» LA VIDA

María Luisa Pfeiffer, Ph.D ³⁰

Progreso, tecnociencia y buen vivir

Hace algunos años, al escribir un libro sobre la incidencia de la siembra de soja transgénica en algunos países latinoamericanos (Pfeiffer, 2004), me preguntaba en su título si ese tipo de prácticas no había terminado constituyéndose en un destino tecnológico para América Latina. Planteaba allí que el desarrollo tecnológico y biotecnológico representa para el hombre de hoy un destino buscado y querido, pero que en realidad es un destino sufrido, por los daños que provoca ese tipo de cultivos y otras prácticas a nivel salud, pero además en la economía, la sociedad, la cultura y la política (Pfeiffer, 2004). La conclusión de la obra era que para los que creen a pie juntillas en el progreso expresado como imperio de la tecnología “el devenir de la praxis (tecnológica o biotecnológica) se ha transformado en una nueva Moira” (Brun, 1961, p.198).

En ese momento se vivía una crisis muy fuerte en Argentina, muy semejante a la que están sufriendo, a fines de la primera década del siglo XXI, algunos países europeos. Pudo establecerse, luego de la crisis, que la misma había sido producto de políticas neoliberales que depredaron la riqueza de nuestras tierras y de nuestros hombres y mujeres durante la última década del siglo XX. Por supuesto que la implantación de un régimen de naturaleza neoliberal, supuestamente democrático por haber sido votado por las mayorías, no apareció de la noche a la mañana, sino que tuvo sus primeras manifesta-

30 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, Universidad Nacional de Buenos Aires (Argentina) maria3729@hotmail.com.



ciones con el denominado Proceso de Organización Nacional (1976-1983), que asoló nuestro país durante siete años.

Los intereses de uniformados y civiles que sostuvieron ese gobierno militar, fueron los mismos que se hicieron fuertes y se enriquecieron como nunca en el periodo de los noventa. Y ¿cuáles eran y siguen siendo esos intereses que no solo operan en Europa y Argentina, sino en toda América Latina, especialmente en los países más ricos como Colombia? Los del poder capitalista, especialmente, el de mantener una hegemonía política que sea propicia a sus negocios.

En efecto, el uso y predominio de los capitales, las llamadas economías de mercado, se sostienen sobre políticas económicas que los propician. Pero estas políticas económicas no salen de la nada. En general, excepto en casos como Argentina que lo hicieron más de una vez por la fuerza, se imponen “democráticamente” por el voto popular. Así vemos el interés de muchas corporaciones en mantener las democracias, o mejor sería decir pseudo-democracias en América Latina, en tanto y en cuanto esas democracias les permitan continuar con sus negocios. Cuando no es así, los golpes militares, económicos y sociales no parecen difíciles de producir.

Según explica Gene Sharp (2003), en una obra que pasa por un alegato al pacifismo ³¹: lo único que se requiere es mucha mentira y mucha publicidad, y para conseguir ambas, mucho dinero. Pero ese libro solo proporciona procedimientos estratégicos que muchos están dispuestos a utilizar para derrocar gobiernos constitucionales y poner otros que también lo serán, mediante golpes “pacíficos”, no explica por qué esa dinámica es posible. No explica que la auténtica posibilidad de que existan golpes “democráticos” como el de Honduras y Paraguay, por citar a algunos cercanos y exitosos, y persista un régimen económico sustentado sobre el 80% de pobreza mundial, viene siendo preparada por una cultura que prefiere la riqueza, la comodidad, la fama, el éxito, a cualquier otro bien.

Por eso, es importante tener en claro los instrumentos que utiliza el poder que nunca es solamente político. Uno de ellos es mantener vigente uno de los mitos primordiales que justifican el crecimiento del capitalismo y el predominio del liberalismo cual es el del progreso, sustentado sobre la creencia en la bondad absoluta de los resultados de la tecnología. Que la tecnología genera progreso y que este es bueno y necesario en sí mismo, es uno de los pilares que permiten avanzar a los poderes comerciales para situarse entre

31 Véase: Sharp, Gene, *From Dictatorship to Democracy*, The Albert Einstein Institution, Boston, 2003.



los más influyentes. Pero que predomine esta forma mercantil en las relaciones humanas se sostiene sobre uno de los valores que más subyugan: el del lucro. Ganar es la consigna en cualquier ámbito de influencia: académico, político, comercial, familiar, artístico, deportivo.

Cuando sumamos socialmente este valor al éxito, la riqueza y la comodidad, el resultado es una sociedad con “alto nivel de vida”. Juzgamos que una sociedad goza de una vida mejor, que tiene mayor calidad de vida cuando los que la componen pueden *ganar* en ella riqueza, éxito y comodidades, es decir, cuando sus miembros logran ganar, de la manera que sea posible, riqueza, éxito y comodidades. Para el sentido común basta con sumar progreso más ganancia para representar una buena vida. El que “progresa” y lo hace compitiendo y ganando es considerado una persona envidiable. Por consiguiente, se debe considerar que las comunidades que adoptan esta ecuación como prioritaria son las que alcanzarán mayor nivel de vida, es decir, una vida mejor. Aceptando que de esa manera mejora la vida, nos hallamos frente a un concepto de buena vida, de buen vivir, sometido a los dictámenes de la tecnología y el lucro. No es difícil imaginar cómo esta dupla responde a los intereses comerciales, que, según marcamos al comienzo de esta exposición, tienen un fuerte tinte neoliberal y no es ajena a las políticas ofrecidas por los partidos políticos y aceptadas por los pueblos. Los valores mencionados imperan sobre el imaginario de los pueblos y de los gobernantes, por consiguiente, son los que deciden las elecciones democráticas. Los capitales no solo aprovechan esta situación, sino que la propician, la acrecientan y, sobre todo, la nutren de “razones vitales”. No solo los latinoamericanos sino todos los que viven bajo esta ecuación alimentada por el neoliberalismo aspiran a *vivir más*, aunque ello no signifique vivir mejor, *tener más*, aunque ello no equivalga a tener lo que conviene, poder más, aunque ese poder no siempre esté al servicio de la vida.

Es por ello que en distintos puntos cardinales, todos aquellos afectados por la presencia agobiante de este sistema económico y las políticas que entraña, se ha comenzado a criticar ese concepto de buena vida teñido de sangre y a proponer en su lugar elaborar el concepto de “buen vivir” (Neil, 2011). Es preciso diferenciarlo no solo del de vida buena, muy desarrollado por las éticas que siguen a Aristóteles, sino sobre todo el muy usado en bioética de calidad de vida, incorporado a la ética y, especialmente, todo la bioética por un utilitarismo consecuencialista proveniente del pragmatismo y totalmente funcional a los poderes económicos. Este concepto del buen vivir que se sostiene sobre los derechos humanos, apela a la integralidad, la vida concebida como un todo indivisible, lo cual constituye una alternativa a las posturas



clásicas sobre el desarrollo y la calidad de vida que atomiza la vida humana. El buen vivir es un modo de poner en práctica los derechos como reconocimiento social de la dignidad humana, del valor del ser humano como tal, pero sobre todo rescatando el valor de la naturaleza.

En esta última década, parecería darse en Latinoamérica un tipo de organización social y de comprensión de las relaciones humanas que puede ser usado como un instrumento útil para plantear una crítica al uso de la tecnología como instrumento del capitalismo liberal y al modelo de buena vida que crea este. Además, vienen siendo incorporados a la cultura y apreciados como valiosos, los aportes de las culturas autóctonas para la comprensión de las relaciones entre los hombres y sobre todo con la naturaleza. Estas culturas sacan del lugar de objeto tanto al ser humano como a la naturaleza, que es el supuesto sobre el que se construye la cultura moderna que nos atraviesa, sobre todo a nivel profesional y científico.

El resultado de la modernidad, gracias al poder intelectual del conocimiento científico, es lo que Weber denomina “desencantamiento del mundo” por el que la naturaleza se convierte en objeto, perdiendo el personalismo que la caracterizaba previamente. “La naturaleza investigada científicamente queda fuera del sistema social de referencia de personas vivientes, personas que hablan y que tratan las unas con las otras y se atribuyen mutuamente intenciones y motivos” (Habermas. 2012).

Contrariamente a la mirada moderna, muchas culturas originarias de América no han perdido esa mirada “encantada” sobre la naturaleza que la convierte en un igual al hombre. Esta posibilidad de replantear las relaciones del hombre con la naturaleza han servido también de inspiración a quienes pretenden modificar las relaciones entre los humanos, puesto que también ellas han resultado objetivadas por la ciencia y la tecnología.

Los derechos humanos

Sabemos que en sus orígenes, la declaración de los derechos humanos tiene una fuerte influencia liberal. Esto ha motivado que el liberalismo, además de separar los derechos y jerarquizarlos, suele plantearlos con un sesgo individualista, olvidando el eje social que los atraviesa. Esto ha generado una división entre derechos civiles o sustantivos que son considerados los derechos fundamentales y derechos políticos que se presentan como secundarios, como mero enunciado de deseos que podrán ponerse en práctica solo cuando se cumplan los primeros. Detrás de estas distinciones, aparece la pseudocontradicción planteada por el liberalismo entre la libertad (concebida



fundamentalmente como libertad negativa) y la igualdad. Para el liberalismo la libertad tiene prioridad sobre la igualdad, olvidando que en sociedades en que no hay igualdad de trato social ni ante la ley, la libertad resulta una tarea heroica y, en consecuencia, imposible.

El concepto de buen vivir busca hacer desaparecer esa supuesta barrera entre derechos, sosteniéndose sobre la justicia, y de tal modo que, además de tomar en cuenta a los seres humanos, también lo hace con la naturaleza.

La aceptación de los derechos humanos, como reconocimiento social de la dignidad humana, del valor del ser humano como tal, implica valorarlo como formando parte de la naturaleza y, en consecuencia, valorar también a esta. La justicia, que asociamos con los derechos humanos, es una respuesta que supone la libertad y la igualdad, ninguna de las dos condiciones son excusables a la hora de actuar justamente. El liberalismo puede plantear una vida buena; pero siempre entre “extraños morales” según la expresión de Engelhardt³², que ponen por sobre todo el propio beneficio, los propios intereses, que siempre dejan en jaque a la justicia que es por sobre todo la búsqueda del bien común. El buen vivir no puede plantear una sociedad sostenida sobre derechos que no supongan la justicia como aspiración máxima, sostenidos sobre un ejercicio de la misma diferente al de la relación contractual que siempre es competitiva³³. Por ello, la justicia, como cumplimiento de los derechos humanos, debe dar un paso más en el reconocimiento de los “derechos de la tierra”.

El buen vivir y la ética

El buen vivir expresa la idea de los quechuas (Sumak kawsay) que consideran que debemos vivir una vida buena, *no mejor que la de otros*, por lo cual nadie debe competir para mejorarla. Por el contrario, el modo de hacer realmente buena la vida es la cooperación. Por ello, ese buen vivir debe ser en realidad un “buen convivir”, debe llevarse a cabo en una sociedad buena para todos con armonía interna como afirma la Constitución de Ecuador. Esto implica cambiar los supuestos: ya no somos primero individuos que

32 “Amigos morales son aquellos que comparten una moral dotada de contenido que les permite resolver sus controversias morales (extraños morales son), aquellos individuos que no tienen en común premisas y normas morales que les permitan resolver sus controversias morales mediante una argumentación racional, y que no pueden hacerlo ni siquiera apelando a individuos o instituciones que representen para ellos una autoridad moral reconocida por todos” (Engelhardt, 1995, p. 455).

33 No estoy hablando aquí de justicia jurídica ni de derechos en el sentido jurídico, sino que ambos términos son usados en el contexto de la ética y ocasionalmente la bioética.



“peleamos” por nuestra supremacía, sino comunidades que buscamos compartir bienes en igualdad de condiciones.

Es la ética la que se ocupa del bien y de lo bueno, es la ética quien asocia el bien con la justicia y es la ética, en este caso la *bioética*, la que pone de relevancia que el bien que interesa a todos, que todos buscamos poniendo en ejercicio nuestra libertad, no es otra cosa que una vida en común donde todos y cada uno sean felices. La ética indica cómo conseguirlo: mediante una praxis individual enfocada al bien común: en comunidad, para la comunidad y con la comunidad. Lo queramos o no, lo aceptemos o no, todos nuestros actos son comunitarios en tanto y en cuanto dependen de los otros. Todo acto humano es dependiente de la comunidad, en mayor o menor medida, nadie puede vivir solo sin enfermarse o convertirse en un ser en que la condición humana se vuelve irreconocible³⁴. De modo que la bioética será la que nos proporcione herramientas como la puesta en práctica del derecho a la salud para lograr el buen vivir en nuestra sociedad.

Los conflictos sociales, que existen en toda comunidad, atentan contra el buen vivir. De hecho, en la historia de todos los pueblos hallamos la búsqueda de una instancia superadora del predominio de los bienes particulares, de los intereses particulares que ponen en contradicción y conflicto por diferentes razones a los miembros de la comunidad. Se trata de hallar una instancia en que todos salgan beneficiados, en cuanto una respuesta solidaria permite superar la indigencia del individuo. Algunas comunidades buscan esa instancia superadora en la religión, en nuestra tradición cultural confiamos en que la construyan los hombres, practicando su racionalidad. La ética es esa instancia superadora de lo particular con una vocación universalizante, que por medio de la razón, busca la formulación del bien común. No podemos confundirla con la moral, puesto que esta es factible de ser cambiada por los individuos o las sociedades y no tiene vocación de universalidad.

Aunque la ética busca una solución a los conflictos, no es una obviedad hacerlo. En efecto, ante el conflicto es posible no solo aceptarlo como inevitable, sino incluso exacerbarlo y ponerlo como modo de relación, generando así la guerra, la pelea, la competencia. Este modo de relación es la del guerrero, la de un hombre que no conoce otra cosa que una única toma de posición, la suya o la de su adversario, y que tiene la energía suficiente para

34 Un individuo que pudiese vivir solo sería omnipotente y, por consiguiente carecería de identidad humana y sería eterno. Esa es la metáfora que encontramos en el cuento *El inmortal* de Borges. En otro contexto Frankenstein, el monstruo, llega a ser tal, a buscar hacer daño a la sociedad por ser abandonado, obligado a vivir en soledad y ser privado de una compañera.



batirse en contra del enemigo, sin tener que ofrecer razones ni a sí mismo ni a los otros para ello, su única “razón” es la prevalencia de sus intereses.

Podemos pensar las relaciones históricas, como lo hace Foucault, como relaciones de poder donde la ética y la política desaparecen, ya que quedan, lo quieran o no, sometidas a él. El poder es el que genera y regula diferentes morales que cambian con los poderes. Lo interesante de este planteo foucaultiano es que deja al descubierto que permaneciendo en el campo de la moral, la única conducta posible es la guerra, la competencia por el poder. Cuando lo que mueve a los hombres, sea como imperativo de la voluntad o como fin para la misma, queda en el espacio de la moral, no hay una alternativa superadora del conflicto, sino que este se agrava y solo encuentra solución en la violencia. Si el motor de la historia es el poder, las relaciones responden siempre a intereses particulares, la conducta solo puede pensarse como individual, (puede tratarse del individuo persona o del grupo individualizado) porque la respuesta es una pseudo respuesta, puesto que no escucha la pregunta, la demanda, la exigencia del otro, el bien común desaparece en aras del bien individual. No hay diálogo, el otro desaparece o debe desaparecer; solo hay el monólogo de un sujeto (individual o corporativo) autor referido, cuyos valores son tratados como propiedad. Ese sujeto, dice Foucault, es una marioneta en manos del poder, esos valores se los proporciona el mismo poder que no es un monstruo grande tal cual lo pensara Hobbes, sino su propia voluntad de dominio que es voluntad de preponderancia, voluntad ciega y sorda ante el otro. Su única posibilidad de vida es negar y destruir al otro.

Esta es, como acotamos antes, la actitud del guerrero que concibe la relación social como una competencia donde el mayor y único objetivo es ganar dinero, fama, éxito, años de vida, propiedades, poder, es una conducta de la que no hay que dar razón ante nadie, no hay que dar respuesta que el otro pueda comprender, aceptar o rechazar, es una conducta irresponsable (que niega la respuesta) y, por ello, cerrada sobre sí misma. La consecuencia necesaria de este planteo donde prepondera el juicio moral, relativo a un individuo o incluso a un pueblo, un momento histórico, una religión o un grupo, es la contienda, la guerra. El resultado no es de ninguna manera superador del conflicto, sino todo lo contrario, lo exacerba.

De modo que el buen vivir no puede ejercerse en soledad, sino que compromete tanto al individuo como a la sociedad. Si bien no podemos negar que lo que cada uno busca es su bien particular, es un lamentable error histórico el considerar que allí se acaba la búsqueda del bien, pues la resultante de armar



las relaciones sociales bajo ese signo no es la esperada. El bien que se buscó al proponer soluciones como el contrato social tenía como último propósito la solución de los conflictos sociales en la búsqueda de una vida en común donde todos y cada uno fueran felices. El contrato no parece haber bastado y, por ello, recurrimos a la ética, en tanto y en cuanto indica cómo conseguirlo, puesto que es una praxis que realiza un individuo *en* comunidad, *para* la comunidad y *con* la comunidad. Solo bajo estas condiciones una ética logrará su propósito que es posibilitar la convivencia humana. Una de las primeras condiciones para que una vida sea calificada de buena, entonces, para un buen vivir, es que se desarrolle en comunidad, que los intereses de la comunidad prevalezcan porque se identifican con los de cada uno.

Pero hay algo más, la comunidad de que se trata no está solamente conformada por seres humanos, sino también todos los otros seres vivos de la naturaleza. Es la modernidad la que separa, casi irremisiblemente, los órdenes natural y humano como si el hombre no perteneciera definitivamente al primero y este solo pudiera subsistir sin el hombre. En la utopía moderna la naturaleza era o un estorbo o un instrumento para cubrir necesidades, a la que había que someter con las leyes de la razón. La consecuencia necesaria de esta convicción es la ciencia moderna que tal cual estaba escrito en su esencia, termina poniéndose al servicio de la tecnología (Heler, 2004).

Como herederos de la modernidad, generadora de la ciencia, el capitalismo y el liberalismo nos resulta obvia esa diferencia que nos hace pensar que hay un bien diferente para el hombre que para el ambiente donde desarrolla su vida y que mientras el bien de la humanidad es cuestión de la ética, del de la naturaleza se ocupa la ecología. Esto ha convencido a la humanidad de que cuando la ética se ocupa del bien y de lo bueno, deja de lado a la naturaleza, como si llevar adelante una vida buena pudiera prescindir del ambiente donde se lleva a cabo, como si la justicia solo pudiera ejercerse con los hombres y el resto de la naturaleza quedara fuera de ese propósito.

El buen vivir implica una nueva forma de concebir la relación con la naturaleza, de manera de asegurar simultáneamente el bienestar de las personas y la supervivencia de las especies de plantas, animales y de los mismos ecosistemas. Implica dejar de lado la convicción de que la relación con la naturaleza debe ser la de conocimiento y transformación en vistas a su utilización para el progreso humano. Desde esta última perspectiva, los seres de la naturaleza no pueden ser pensados como compartiendo un mundo justo o injusto, sino que solo serán meros útiles, instrumentos, y medios para conseguir la felicidad humana. Cuando no podemos pensar en una relación justa



entre el hombre y lo que no lo es, nos queda pensar en la supremacía de la vida humana por sobre cualquier otra forma de vida, lo cual implica dominarla para su provecho. No aceptar esto último no significa dejar de sostener que la vida humana es diferente de cualquier otra forma de vida. Esta última afirmación se viene comprendiendo, después de todas las variables del evolucionismo y el progreso, como que el hombre debe ejercer dominio sobre todas las demás formas de vida por ser una forma de vida “superior”. Debemos comprender antes que nada que diferente no es igual a superior y superior no es igual a dominador.

La diferencia del hombre respecto de otras formas vivas es en cierto sentido una ventaja y en otras un perjuicio. El perjuicio proviene que su conocimiento sobre la naturaleza puede darle pie a transformarla hasta el punto de poner en peligro a las demás formas de vida del planeta. La ventaja tiene que ver con que ese mismo conocimiento le permite prever los daños que sus manipulaciones y transformaciones pueden provocar en el presente y futuro, tanto a la naturaleza como a él mismo. Hoy estamos viviendo un momento histórico en que la velocidad de las transformaciones que generan la ciencia y la tecnología pone en peligro la supervivencia del planeta con el hombre incluido, puesto que cuando se advierte que la tierra está sufriendo una crisis de sobrevivencia que puede terminar en su destrucción, se está hablando también del futuro del humano. Por eso, coincidimos con Gudynas (2011q) cuando plantea en la siguiente afirmación: “Cualquier defensa del buen vivir, como alternativa al desarrollo, necesariamente debe basarse en una nueva ética ambiental que reconozca valores intrínsecos en la naturaleza”, lo que significa que es preciso dejar de considerar a la naturaleza un recurso que solo adquiere valor por los servicios que pueda brindarle al ser humano.

Sin embargo, si bien es cierto que hay una responsabilidad que se pide a toda la comunidad humana, no podemos poner a todos los componentes de la misma en igualdad de condiciones. Como afirma Galeano: “Datos ocultos bajo el palabrerío revelan que el veinte por ciento de la humanidad comete el ochenta por ciento de las agresiones contra la naturaleza, crimen que los asesinos llaman suicidio, y es la humanidad entera quien paga las consecuencias de la degradación de la tierra, la intoxicación del aire, el envenenamiento del agua, el enloquecimiento del clima y la dilapidación de los recursos naturales no renovables”.

Galeano escribe esto al reflexionar acerca de que si todos los habitantes del planeta consumieran lo mismo que los países desarrollados de Occidente, harían falta tres planetas como el nuestro para satisfacer todas sus necesida-



des, y agrega lo siguiente: “Una experiencia imposible. Pero los gobernantes de los países del sur que prometen el ingreso al Primer Mundo, mágico pasaporte que nos hará a todos ricos y felices no solo deberían ser procesados por estafa. No solo nos están tomando el pelo, no: además, esos gobernantes están cometiendo el delito de apología del crimen, ya que este sistema de vida que se ofrece como paraíso, fundado en la explotación del prójimo y en la aniquilación de la naturaleza, es el que nos está enfermando el cuerpo, nos está envenenando el alma y nos está dejando sin mundo. Extirpación del comunismo, implantación del consumismo: la operación ha sido un éxito, pero el paciente se está muriendo” (Galeano, 2009). Será muy difícil hallar respuestas hasta que no discutamos simultáneamente los intereses de la “naturaleza” y los del hombre.

El buen vivir, entonces, nos permite sostenernos sobre una base diferente a la hora de criticar el desarrollo del mundo contemporáneo en cuanto el bienestar no está asociado a ingresos económicos o posesión de bienes materiales, ni a la idea de que se resuelve en el mercado o el crecimiento. El buen vivir busca romper con las visiones clásicas del desarrollo asociadas al crecimiento económico perpetuo, el progreso lineal, y el antropocentrismo³⁵.

Pensar las relaciones como la búsqueda del buen vivir permite, en primer lugar, reelaborar la ética kantiana, reconociendo en ella el mandato universal al bien común de los iguales. También permite diferenciar al utilitarismo de Mill, cuya ley es el mayor beneficio para la humanidad, del pragmatismo que propone como medida del bien su utilidad para el individuo, medida por el individuo.

La bioética clásica se apoyaba sobre cuatro principios que eran comprendidos desde la relación médico-paciente, ignorando que esta relación está marcada y traspasada por las relaciones sociales y estas por las condiciones ambientales. En ese planteamiento, los mandatos de los principios se resolvían dentro de la conciencia individual, incluso la justicia quedaba sometida a esa conciencia, olvidando que es la condición del ejercicio libre de la misma. La relación conciencia-justicia es establecida por la modernidad y como sostén de la ética por Kant (1999). Sin embargo, la conciencia kantiana

35 Vease: Gudynas, E y Acosta, Alberto, “El buen vivir y la disolución de la idea de progreso”, en Rojas Mariano, *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina*, Foro Consultivo Científico y Tecnológico, AC, México, 2008; disponible en: <http://www.gudynas.com/publicaciones/capitulos/GudynasAcostaDisolucionProgresoMx11r.pdf>.

También Dávalos, Pablo, en: “Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo”, ALAI (Agencia Latinoamericana de Información), *América Latina en movimiento*, 5/8/2008, disponible en <http://alainet.org/active/25617&lang=es>.



solo puede ser libre en tanto y en cuanto se someta a su propia ley que es poner en práctica la justicia como ley universal. Si entendemos que el bien común, el mandato de la humanidad de poner el bien de la comunidad por sobre el bien particular es la expresión de la justicia, no podemos someter a esta a los deseos e intereses de los individuos. El carácter de buena de una vida, de una forma de vivir no proviene entonces de la subjetividad, –esta, en todo caso la reconoce y goza –, sino que tiene que ver con el acatamiento de los derechos de las personas por parte de la comunidad y de los derechos de los otros por parte de cada persona como constitutiva de esa comunidad; es una relación de mutuo reconocimiento de derechos puesta en práctica lo que posibilita vivir con otros en armonía y respeto (Pfeiffer, 2011). Es a eso a lo que podemos llamar buen vivir.

Buen vivir frente a calidad de vida

Frente al buen vivir planteado de esta manera, entonces, aparece el concepto tan usado en bioética de calidad de vida, que implica que hay vidas calificadas y otras que no lo son, es un concepto polisémico, utilizado generalmente en muy diversos niveles. Con definiciones variadas, adaptadas a cada área, o utilizadas con una generalidad, vaguedad tal que es difícil emitir juicio en forma general.

Este concepto ha generado, una contraposición con el concepto de sacralidad de la vida, por el cual se considera que toda vida tiene valor como tal y merece ser vivida y ser reconocida en su valor. El concepto de sacralidad de la vida tiene origen religioso, pero se utiliza en bioética más allá de sus orígenes y permite extender el respeto y valoración a cualquier tipo de vida, no solo la humana. Por el contrario, la calidad de vida solo se aplica a la vida humana y no a cualquiera, sino a aquella que merece la pena ser vivida por cumplir con ciertas condiciones. El calificar la vida tiene un problema: cuál es la medida que utilizamos. Por ejemplo, cuando se utilizan los índices usados para evaluar el bienestar social general, estos toman en cuenta circunstancias como situación económica, trabajo, entorno físico y arquitectónico, salud física y mental, educación, ocio y pertenencia a grupos, seguridad, familia, religión y política. Estos índices que parecen muy obvios son también engañosos, porque en efecto si considero que vivir en familia es un índice de calidad de vida, puedo preguntarme a qué considero una familia y también si ciertos entornos familiares no perjudican a veces a las personas.

Establecer índices de este tipo como medida no es claro, en realidad son lo suficientemente ambiguos como para poder tomarlos como índices, porque



pretenden que quienes los usan comparten iguales supuestos. Son usados como medida y la medición solo sirve cuando tiene un nivel de exactitud proveniente de relaciones numéricas. En primer lugar, las circunstancias que pueden rodear a un indicador cualitativo son infinitas, en segundo lugar, es totalmente aleatorio asociar cualidad a número pues depende de la subjetividad individual, de modo que es muy difícil sino imposible poder medir la calidad de vida como lo es medir la calidad de cualquier cosa.

Aún hay grupos de personas e incluso científicos que comparten el modo de calificar la vida usado por el movimiento científico eugenésico del siglo pasado. Estos asumían a la calidad biológica como medida, propiciando la existencia de los más sanos y útiles, y tomando medidas para buscar la extinción de aquellos que ellos mismos calificaban como “carga para la sociedad”. La genética, en forma rudimentaria a principios del siglo XX y mucho más desarrollada en nuestro tiempo, es la herramienta más valorizada para medir la calidad de vida, ya que mide la perfección de los genes y, por consiguiente, la imperfección de los individuos. La destrucción de los seres humanos considerados “mal social” permite incluso pergeñar un argumento con máscara ética, como sería preferir el bien sobre el mal para la sociedad, puesto que carecen de calidad de vida, son una carga no solo económica sino personal porque hay que mantenerlos y cuidarlos.

En 1920, el abogado Karl Binding y el psiquiatra Alfred Hoche publicaron en Leipzig un libro titulado: *La destrucción de la vida desprovista de valor*. En él abogaban por el asesinato de la gente inútil: discapacitados, ancianos, enfermos mentales, hablaban allí de seres humanos carentes de valor, y de la muerte urgentemente necesaria de quienes constituían un cuerpo extraño en la sociedad alemana. Recordemos que se calcula en cuatrocientos mil el número de enfermos alemanes que precedieron a los judíos en el holocausto. Sin embargo, aunque nos rechacen, esta idea no fue exclusiva de los alemanes, sino que tuvo adeptos en toda Europa y América, incluso en nuestro país, donde se propiciaron leyes en ese sentido³⁶. Otro aspecto de la eutanasia fue desarrollado como teoría económica por Malthus (1984) que favorecía la esterilización de los pobres, como solución por excelencia de todos los problemas de la supervivencia del planeta. Estos seres son, según esta doctrina, una carga social, en cuanto constituyen el origen de todos los males sociales como el hambre, el desempleo, la prostitución, la delincuencia y el vicio.

36 Véase: Cecchetto, Sergio, *La biología contra la democracia. Eugenesia, herencia y prejuicio en Argentina, 1880-1940*, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, 2008.



Pero esta teoría que parece tan discriminatoria, tiene mucha aceptación cuando se la enmascara tras las estadísticas que muestran que el problema no es la mala distribución de los bienes, sino el crecimiento de la población del planeta. Sabemos que los que tienen más hijos son los pobres, de modo que es el considerar que todas esas vidas no valen nada, lo que permite calificar de “bomba”, “explosión”, “cáncer”, “catástrofe”, al crecimiento demográfico, considerando que el “excedente” de población, en términos científicos, no solamente no forma parte de la sociedad, sino que pone en peligro su bienestar. Por supuesto que el excedente siempre está del lado de los pobres, los de otra raza, los discapacitados, los enfermos, sobre todo mentales, los viejos, los excluidos. No está de más recordar lo que marcamos al comienzo de esta reflexión cuando señalábamos como los valores fundamentales de nuestra cultura actual la ganancia y el éxito. Está claro que ni los pobres, ni los enfermos, ni los discapacitados ni los viejos están en condiciones de ganar nada, a lo sumo un salario a su medida, es decir, la medida de los perdedores, ya que no son considerados exitosos por la sociedad. Y los de otra raza: los negros, los indios o los asiáticos tampoco, porque nunca alcanzarán el nivel de progreso y civilización que tienen los blancos europeos y los mestizos que pretendemos igualarlos. A la luz de esos valores, solo un pequeño porcentaje de la humanidad podrá gozar de los bienes del planeta y entonces las carencias dejarán de abrumarnos.

Una vez que se identifican aquellos sectores de la población cuya existencia es “indeseable” y peligrosa para la sociedad, resulta inevitable dar el paso siguiente: buscar su desaparición. Algunas conductas médicas no solo pre-segunda guerra, sino incluso a fines del siglo XX, podrían leerse desde esta perspectiva: pensemos en la práctica del aborto como sistema de control de la natalidad, la ligadura de trompas que suele realizarse de oficio, esto es, con un supuesto consentimiento implícito a las madres pobres y prolíferas; los programas de esterilización involuntaria que se practicaron en la India o más cercanamente en Perú, Brasil o México ³⁷; la eutanasia generalizada, la selección de embriones según criterios de excelencia. Todas estas prácticas pueden encontrar justificaciones en la bioética, sobre todo en planteos pragmáticos (los utilitarismos mal comprendidos) pero también pueden ser cuestionados pensando en el derecho a la integridad, a la vida, a la salud, a la no discriminación de los indeseables y sobre todo, a la no calificación de indeseable a ninguna vida, es decir, el reconocimiento del carácter de digna de cualquier vida humana.

37 Información en “Neocolonialismo”: <http://19neocolonialismo.blogspot.com.ar/2009/12/4-la-esterilizacion-forzada.html>.



Establecer como propósito político mantener la calidad de vida de una población es siempre por lo menos riesgoso, por las incidencias sociales que puede tener. Para aceptarlo como finalidad habrá que establecer claramente cuáles son las cualidades de la vida que quieren preservarse.

Es posible también hablar de calidad de vida desde el punto de vista personal teniendo en claro que en ese caso encierra significados diferentes para las distintas personas, ya que todo depende de lo que a cada uno lo haga feliz. Por ello, no podemos decir que ninguna vida carece de calidad desde la valoración de quien la vive, porque incluso aquellos que más descalifican su propia historia, siguen viviéndola, lo cual implica que algo de ella valoran³⁸. El nivel de valoración de la propia vida depende no solo del presente, sabemos por la psicología que heridas infantiles o juveniles generadas por la desvalorización, el no reconocimiento, el abandono, la violencia, el uso y abuso, marcan profundamente el corazón de quien las sufre promoviendo su propia desvalorización. Esto muestra que no somos primariamente seres separados e individuales, sino que nuestros juicios sobre nosotros mismos conllevan una fuerte impronta de la sociedad, de la comunidad que nos pone enfrente los valores.

Las cualidades con que medimos nuestra vida y que también la mide por su parte. Por ello, al formar parte de una sociedad cuyos valores fundamentales son el lucro y el éxito, es muy fácil para cualquiera pensar o sentir que su vida no vale nada, que carece de valor social. Si no produce, no genera ganancia: sea dinero, sea fama, sea “inventos”, sea novedades, sea bienes, su vida carece de valor ante la sociedad y ante sí mismo. Esa desvalorización queda ratificada por el hecho de no ser aplaudido como exitoso, o que no le “salga todo bien”, o no sea convocado a la vida pública, no aparezca en la televisión o en las redes sociales, no acumule títulos y honores. A esa persona no solo le costará reconocer su propio valor, sino que estará convencida de que socialmente es un fracaso.

¿El buen vivir tiene que ver con el propio juicio sobre la propia calidad de vida?, ¿tiene que ver con la felicidad? Definitivamente, tiene que ver con esto último, pero con una felicidad cuya clave es el vivir con otros. La clave no es ganar, sino tal vez “perder” la vida como afirma el mensaje cristiano. Podemos pensar perder como derrochar, perder de vista, olvidar, descuidar, desatender, que no son antónimos de ganar, sin embargo, en la traducción más habitual se contraponen perder a ganar. Desde esa lectura, el que pierde

38 Quizá y solo quizá, porque el tema requiere un análisis más profundo, podríamos decir que es el suicida el que considera que su vida no es ni puede ser buena en ningún sentido y se la quita.



no cumple con la misión que tiene en la vida que es ganar. Incluso es posible entender el mensaje cristiano desde esta oposición como un intercambio, el que pierde su vida en este mundo la ganará en el otro. No obstante, podemos hacer otra lectura del reclamo evangélico que aconseja perder la vida, sacrificarse, aceptar la cruz, y muchos cristianos la hacen, donde perder significa morir, renunciar, olvidar, perder de vista. Cuando afirmé que en vez de ganar la vida tenemos que perderla ¿de qué estaba hablando?, ¿qué es lo que debemos perder de vista para ser felices?, ¿a qué debemos morir o renunciar?, ¿qué debemos olvidar?

A una concepción de la vida unilateral, centrada sobre uno mismo, en que el otro no pesa, no solo no pesa para ayudarlo, sino sobre todo para escucharlo. Para escuchar sus “gracias”. El “gracias” que recibimos de otro proviene de que hemos compartido algo de su vida y ella se ha integrado a la nuestra, el gracias que dice el otro es un reconocimiento, es un signo de la convivencia, es el que da sentido comunitario a la relación. Cuando damos las gracias, hacemos partícipe necesario al otro de nuestra vida, reconociendo con esa simple palabra, la mutua dependencia y la necesidad de la convivencia. Hoy, sobre todo en los grandes centros urbanos, son pocos los que dicen gracias. Y si tomamos conciencia deberíamos estar agradeciendo las 24 h. del día a quienes nos proporcionan la comida, la luz, el agua, el orden ciudadano, las máquinas que usamos, el transporte, etc. Todos los que nos proporcionan algún servicio por pequeño que sea se involucran en nuestra vida y merecen nuestro reconocimiento, nuestro “gracias”, y viceversa.

Solo cuando la vida de alguien es ajena a la sociedad, aislada, se complace en sí misma y, en consecuencia, no agradece la vida y todo lo que es y puede llegar a ser, considera que todo le es debido. El resultado es que no reconoce la gratuidad de lo que recibe y, por consiguiente, no proporciona ningún beneficio social graciosamente, no recibe gratitud ni la da, no es reconocido ni reconoce a los otros. Vive una vida contractual donde las relaciones se acuerdan en términos comerciales según la medida de la ganancia. Ese individuo que somos a menudo, y que nos rodea sobre todo en los grandes centros urbanos, no cae en la cuenta que nada de lo que hacemos o somos podemos hacerlo ni haberlo hecho solos. Toda nuestra vida, nuestros pensamientos buenos o malos, ideas creativas o repetitivas, valoraciones, sueños, imaginaciones, deseos, gustos, han sido conformados por los otros y nosotros mismos en proporciones desconocidas. Por ello, no podemos “ganar” vida, porque la vida ya la tenemos, en todo caso “perder” vida en tanto y en cuanto la compartimos con los otros. Perder la vida, entregarla, olvidarnos



de nosotros mismos en función de la comunidad, considerarnos parte de ella y beneficiarnos cuando ella se beneficia es un modo del buen vivir.

El buen vivir es algo dinámico, no podemos considerar que una vida tiene o carece de calidad mediante un juicio puntual, detenido en el momento presente, por ejemplo, en el momento en que un médico tiene que hacerle un tratamiento a un paciente o salvarle la vida, o un empresario da trabajo, o cualquiera busque hacer un amigo. El juicio propio o ajeno sobre el buen vivir no puede prescindir del pasado ni del proyecto futuro, la vida es un continuo, se va jugando y va adquiriendo valor, se va haciendo buena en los pequeños y grandes gestos de las personas.

Pero si bien el buen vivir tiene un componente personal, una elección personal que, como dijimos, está fuertemente asociada al juicio social, cultural e histórico, también posee un componente que va más allá de lo circunstancial. Este tiene que ver con la ética, con el sentido de la vida del ser humano como tal. Hay un deber ser humano, es decir, una obligación, un imperativo de ser humano que no se identifica con el ser que ahora es, sino que tiene que ver con lo que el ser humano debe alcanzar, con lo que todavía no es. Lograrlo es un deber impuesto por la propia libertad de cada uno, diría Kant, y debe hacerlo poniendo en juego todas sus capacidades, sus facultades, sus características, sin desconocer sus limitaciones (Amartya, 1993).

Estas pueden enunciarse así:

1. Como cuerpo hablante que lo obliga a comunicarse con otros y que necesita de los otros.
2. Sujeción a las leyes naturales para cubrir sus necesidades conociéndolas, respetándolas y usándolas.
3. Sometimiento a la temporalidad que lo hace necesariamente cambiante, aunque idéntico a sí mismo.

Para lograr el buen vivir es preciso darse cuenta de las limitaciones a que está sometido el hombre y la naturaleza, así como de sus capacidades y atributos. Esto comienza por reconocer que su condición corporal se halla asociada indisolublemente a su capacidad racional y su ansia de trascendencia. Por ello, no puede olvidar su inserción en la naturaleza que lo hace limitado e indigente, necesitado de la vida con otros; ni su vocación reflexiva que le permite tomar distancia de la naturaleza, de sí mismo y de su vida comunitaria para hallar el sentido de todo ello y transformarlo en función de una finalidad común, y mucho menos de su permanente insatisfacción que le hace buscar más allá de sí mismo respuestas y sentidos (Pfeiffer, 2011).



Reflexión final

El cuestionamiento a la calidad de vida y, especialmente, la opción por el buen vivir proviene sobre todo de las bioéticas desarrolladas en América Latina. Ha sido usado también para poder dar un marco diferente a los derechos humanos en las constituciones de Ecuador y Bolivia. Si bien muchas corrientes críticas provienen de saberes occidentales sustentadas sobre todo en una crítica a la razón instrumental y al desarrollo irrestricto de un capitalismo que subyuga los poderes políticos, las alternativas latinoamericanas van recorriendo otros caminos recuperando posturas claves ancladas en los saberes propios de pueblos originarios, que son los que ha acuñado el término buen vivir. Muchas de las cuestiones que habitualmente ocupan a la bioética tienen su origen en la pobreza, la explotación de los que trabajan, el aire, el agua y la tierra contaminados, el ruido, los venenos que usa la agricultura, los alimentos, incluso la leche materna contaminados, la salud y la educación a merced del mercado. Esta convicción empuja a nuestros pueblos a pensar otra bioética fundada sobre los derechos humanos como exigencia que debe ser cumplida en comunidad y concretada como responsabilidad social legitimadora y propiciadora de los mismos.

Referencias

- Amartya Sen. (1993). *Capability and Well-Being*, en M. Nussbaum y A. Sen (eds.), *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.
- Brun, Jean. (1961). *Les conquêtes de l'homme*. Paris: PUF.
- Cecchetto, Sergio. (2008). *La biología contra la democracia. Eugenesia, herencia y prejuicio en Argentina, 1880-1940*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Galeano, Eduardo. (2009). *Cuatro frases que hacen crecer la nariz de Pinocho: Somos todos culpables de la ruina del planeta*. México.
- Gudynas Eduardo, *Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del buen vivir*, en *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* Ivonne Farah y Luciano Vasapollo, coordinadores, CIDES-UMSA y Plural, La Paz (Bolivia).
- Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto. (2008). *El buen vivir y la disolución de la idea de progreso*, en Rojas Mariano, *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina, Foro Consultivo Científico y Tecnológico*. México: AC.
- Habermas, Jurgen. (2002). *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.

- 
- Heler, Mario. (2004). *Ciencia incierta. La producción social del conocimiento*. Buenos Aires: Biblos.
- H.T. Engelhardt. (1995). *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona: Paidós.
- Kant, E. (1999). *Cimentación de la Metafísica de las costumbres*, 1ra edición 1758. Madrid: Espasa Calpe.
- Pfeiffer, ML, (coord.) (2004). *Transgénicos. Un destino tecnológico para América Latina*, Suarez, Mar del Plata.
- _____. (2004). Informe sobre soja, ICIENCIA, Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Nación, www.secyt.gov.ar.
- _____. (2011). *Bioética y derechos humanos: una relación necesaria*. *Revista de la REDBIOETICA de la UNESCO*, Año 2, 2(4).
- _____. *El espacio de la desmesura. Una aproximación bioética a la moral*, Antropofagia, Buenos Aires, (en prensa), cap. "El bios como espacio".
- Sharp, Gene. (2003). *From Dictatorship to Democracy*. Boston: The Albert Einstein Institution.
- Malthus, Thomas. (1984). *Primer Ensayo sobre la Población*, 1.a Edición 1798. Madrid: Alianza Editorial.
- Niel, Maïté. (2011). *El concepto del buen vivir*. Madrid: Universidad Carlos III.