



UASB - DIGITAL
Repositorio Institucional del Organismo Académico de
la Comunidad Andina, CAN

El contenido de esta obra es una contribución del autor al repositorio digital de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, por tanto el autor tiene exclusiva responsabilidad sobre el mismo y no necesariamente refleja los puntos de vista de la UASB. Este trabajo se almacena bajo una licencia de distribución no exclusiva otorgada por el autor al repositorio, y con licencia Creative Commons – Reconocimiento de créditos-No comercial-Sin obras derivadas 3.0 Ecuador

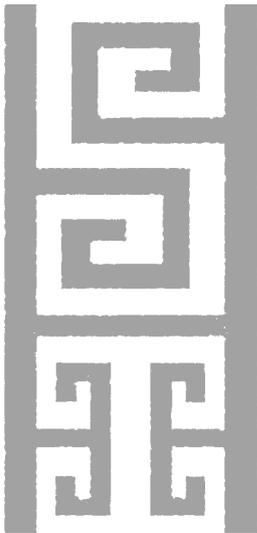


**La subversión del buen vivir (rebeldía esclarecida
para el siglo XXI: una perspectiva crítica de la obra
de Bolívar Echeverría)**

Jaime Breilh

2011

Artículo publicado en: *Salud Colectiva*, 7 (3) (2011): 389-397.



La subversión del buen vivir (rebeldía esclarecida para el siglo XXI: una perspectiva crítica de la obra de Bolívar Echeverría)

The subversion of the good life (enlightened rebelliousness for the 21st century: a critical perspective on the work of Bolívar Echeverría)

Breilh, Jaime¹

¹Médico. Doctor en Epidemiología. Decano de Ciencias de la Salud, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.
jbreilh@uasb.edu.ec

RESUMEN El debate sobre el modelo civilizatorio de la modernidad de Occidente, con su economía concentradora y excluyente, y su matriz económico energética petrolera y extractivista no sustentable, ha reavivado en los escenarios políticos y académicos de la salud la discusión de la propuesta del buen vivir inscrita en las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador. Ante la crisis social, sanitaria y ambiental producida por la imposición de una economía de la muerte, y la consiguiente multiplicación de modos de vivir malos, se discuten aquí las tesis de Bolívar Echeverría sobre la base material de la vida y la cultura, como una herramienta para evaluar históricamente los desempeños de los gobiernos de las izquierdas realmente existentes, y trabajar un modelo de transición histórica y el indispensable remozamiento de la conciencia crítica desde una visión radicalmente renovadora, pero que mire la realidad sin dogmatismo, sin estridencias míticas y con un sentido de profunda autocrítica.

PALABRAS CLAVE Historia del Siglo XX; Biografía; Capitalismo; Salud; Epidemiología; Cultura; Conocimiento; América Latina.

ABSTRACT The debate surrounding the civilizational model of Western modernity, with its economy of concentration and exclusion based in oil energy and unsustainable resource extraction, has revived, in the political and academic arenas of the health field, discussion of the "good life" ideal inscribed in the new constitutions of Bolivia and Ecuador. In light of this social, health, and environmental crisis spurred by the imposition of an economy of death, and the consequential proliferation of unhealthy ways of life, Bolívar Echeverría's theses on the material base of life and culture are discussed as a tool to evaluate historically the performance of the governments of the actually existing lefts, to develop a model of historical transition and to radically renew critical consciousness with a perspective devoid of dogmatism and mythic stridencies, imbued with a profound capacity for self-criticism.

KEY WORDS History, 20th Century; Biography; Capitalism; Health; Epidemiology; Culture; Knowledge; Latin America.

UN CONTEXTO DE PARADOJAS

El caso ecuatoriano expresa paradojas del capitalismo del siglo XXI en América Latina. Los gobiernos del sur de América que surgieron de la oposición popular al modelo neoliberal y se autodefinen como democráticos evidencian, por un lado, una clara contradicción entre la voluntad progresiva de sus cabezas y, por otro, la persistencia o mayor consolidación de una actitud condescendiente del Estado hacia un modelo de sociedad capitalista, centrado en el avance monopólico de sistemas de producción a gran escala y en el extractivismo.

En ese ambiguo escenario, el discurso de tono revolucionario ha sido muchas veces el fuelle retórico para el remozamiento de la hegemonía, una operación girada hacia la recuperación desarrollista y tecnocrática del sistema luego de la crisis de comienzos de siglo.

El balance de los Estados –no solo de los gobiernos– de esta reciente era latinoamericana de la izquierda realmente existente, más allá de alguna cosmética social y discursiva, indica que el péndulo se ha inclinado principalmente a reconstruir la dirección política, el ordenamiento moral e intelectual de la clase "dirigente", mientras la desmesurada inequidad de la estructura productiva prácticamente está intocada. Así, cobra plena vigencia la noción de hegemonía y la definición gramsciana del Estado como "todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no solo justifica y mantiene su dominio sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados" (1 p.158).

El contenido auspicioso de discursos como el del gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia y su mirada creativa de las fases de una revolución que se afinca fuertemente en el manejo de una contracultura plurinacional y descolonizadora, a pesar de su interesante propuesta (2), no parece tener condiciones históricas para resolver las "tensiones creativas" entre el Estado y los movimientos sociales de la llamada quinta fase de la revolución. En el horizonte actual será muy difícil redirigir las fuerzas productivas –objetivas y subjetivas– para alcanzar dos condiciones estratégicas indispensables para la transformación a fondo: en primer lugar, la disolución paulatina del Estado central hacia una conducción público-

social del poder –no estatista y centralista– y, en segundo lugar, la construcción de un nuevo modelo civilizatorio que permita superar la civilización petrolera y extractivista –asiéndose a la inercia de esa contracultura indígena–, cuando son precisamente los hidrocarburos y la minería los que sostienen hasta ahora el financiamiento y expansión material del propio Estado social.

Y si esa operación histórica es difícil en Bolivia o en un país como el Ecuador actual, que cuentan con la dinámica ancestral de la resistencia indígena al modo de vivir y al consumismo no sustentable de la modernidad capitalista, con más razón lo es en las otras sociedades de la región, donde los proyectos de la izquierda real están fracasando en la transformación en serio de las bases materiales y culturales de la sociedad, pues han limitado su acción a limar las mayores asperezas del neoliberalismo salvaje, para allanarse a una transformación desarrollista del neoliberalismo. Por esa vía, terminan simplemente trastocando la anterior estrategia de concentración escandalosa de la riqueza, devaluación extrema de los salarios y privatización directa de servicios públicos, por una renegociación mínima de las remuneraciones, el dispendio inorgánico de subsidios con programas tibiamente redistributivos y una modernización de la institucionalidad pública; cuestión esta última que termina facilitando paradójica o intencionalmente una privatización velada de servicios y, de esa forma, la complicidad de la gestión pública con la acumulación de capital.

En dicho escenario de ambigüedad, derechización del Estado y propaganda, se produce una segunda paradoja. Los partidos y organizaciones sociales que conforman la izquierda histórica, que incluso tuvieron una participación importante en la derrota del régimen neoliberal y en el ascenso de los nuevos gobiernos, no solo han debido desligarse del aparato neodesarrollista, sino que han sido empujados a una inevitable oposición, debilitándose así, coyunturalmente, la conexión entre el pensamiento crítico de los intelectuales más progresistas y la conciencia colectiva de las bases sociales de estos gobiernos.

En el caso ecuatoriano, la ilusión forjada de un futuro de justicia e igualdad y el reparto de subsidios fuertemente impregnado de una lógica populista han fomentado un imaginario de

cambio que paradójicamente consolida la nueva hegemonía, generando el respaldo de amplios sectores, sobre todo del subproletariado, de capas medias más pobres y aun de ciertas fracciones del proletariado. Las sucesivas victorias electorales del nuevo oficialismo son una expresión de dicha tendencia. En ese marco, el discurso oficial de satanización de la partidocracia en abstracto coloca a la izquierda en el mismo saco del fracaso político de la derecha. Así, la izquierda histórica con sus partidos, gremios obreros, organizaciones indígenas, movimientos ecologistas y otros, convertidos en chivos expiatorios de la falta de cambios reales, han visto limitarse coyunturalmente los espacios para una construcción política emancipadora.

En esas condiciones se hace palpable la urgencia de renovación del arsenal teórico y de las herramientas de análisis estratégico de la izquierda para comprender la nueva materialidad y estructura que caracterizan al capitalismo del siglo XXI, y entender el desarrollo de la cultura, la ideología y la politicidad en el nuevo contexto. En medio de eso, es urgente comprender la nueva hegemonía y desentrañar las potencialidades transformadoras bajo el modelo civilizatorio del capitalismo avanzado.

Necesitamos un remozamiento de la conciencia crítica, desde una visión radicalmente renovadora, que mire la realidad sin dogmatismo, sin estridencias míticas y con un sentido de profunda autocrítica como el que propuso Adolfo Sánchez Vázquez –ese otro gigante del pensamiento emancipador– cuando nos interpelaba sugiriendo que, si de lo que se trata es de transformar el mundo, no basta con luchar contra el capitalismo y el imperialismo, sino también es necesario luchar para que el socialismo sea verdaderamente real (3); reto de enormes proporciones frente al cual cobra especial significado la obra de Bolívar Echeverría.

MI LECTURA DE ECHEVERRÍA: LA SUBVERSIÓN DEL BUEN VIVIR

Conocí personal e intelectualmente a Bolívar en México a mediados de la década del 70. Eran años en que varios de nosotros, desde

América Latina, incitábamos con nuestros ensayos críticos la búsqueda de una profunda renovación del paradigma de una salud pública que había envejecido, tornándose instrumento funcional del poder y eficaz recurso de hegemonía.

Para esos años, México era un punto de convergencia del exilio intelectual provocado por los regímenes autoritarios de la época y, en el terreno de la salud, un centro de gravedad del pensamiento crítico. La Maestría de Medicina Social de la Universidad Autónoma Metropolitana de Xochimilco (UAM-X) fue un eje vital, puesto que dicha Universidad lideraba la reforma universitaria y había reunido un grupo de científicos que colocaban las bases de un nuevo programa de posgrado. Quienes fuimos alumnos de su primera promoción debimos enfrentar un movimiento interno de oposición al proyecto y arrimar el hombro para salir de ese callejón sin salida. Conocía de nombre a mis dos distinguidos compatriotas Bolívar Echeverría y Agustín Cueva, quienes residían en México y se desempeñaban como profesores de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y los visité para proponerles su participación como docentes de la Maestría. Era sorprendente para ellos que se los llamara a un posgrado en salud, pero pronto aceptaron cuando comprendieron que nuestra necesidad era partir de un estudio profundo de la economía política y de la sociología crítica de la salud. La participación de ellos no solo fue un éxito, sino que, de alguna manera, alimentó el arranque de una mirada distinta de lo social en la determinación de la vida.

El curso de economía política de Bolívar me marcó profundamente y abrió un horizonte radicalmente nuevo para mi trabajo, enfocado en un análisis sistemático de lo que desde entonces denominé la determinación social de la salud (4). No solo porque no había conocido hasta ese momento una explicación tan diáfana de los clásicos de la economía política y de la filosofía de la praxis, sino porque resultaba una interpretación radicalmente innovadora, despojada del determinismo histórico económico, atenta al peso de la materialidad social sobre el espíritu y de la determinación de ese movimiento sobre el modo de vivir, colectivo e individual. Una verdadera subversión frente a la lógica de ese empirismo funcional que agota su mirada en indicadores como el de "calidad de vida", el de

"ingreso" y el de "pobreza", al abordarlos como meras abstracciones descontextualizadas y despojadas de su esencia histórica. Esas gratificantes jornadas fueron el punto de partida para nuestros trabajos de crítica teórica y de replanteamiento metodológico de los años posteriores. Un apoyo crucial en momentos en que varios de nosotros, desde Ecuador, aunábamos esfuerzos para la fundación de un pensamiento contrahegemónico acerca de la salud colectiva en América Latina.

No queríamos perfeccionar las mismas nociones ético-empíricas y hasta ingenuas del vivir saludable y su explicación, sino avanzar hacia una lógica dialéctica fundamentada en el gran metabolismo sociedad-naturaleza y las relaciones de acumulación, indispensable para comprender la reproducción social del capital; proceso para el cual, como lo hemos dicho, Bolívar había recreado una explicación consistente que penetra en la complejidad de dicho movimiento y asume los fenómenos del mercado y del consumo, de la cultura y del movimiento político, en relación con una materialidad estructurada y no como el resultado de un simple movimiento de ideas y prácticas desconectadas.

La obra de Bolívar fue, en definitiva, vital para el trabajo que nos vinculó desde fines de los años 70 a la construcción de un movimiento cuya fundación quedó concretada a mediados de los 80 en Ouro Preto y al que los núcleos participantes denominamos medicina social latinoamericana. Nacía entonces la voluntad de empujar un nuevo ciclo de subversión de las nociones del sanitarismo hegemónico.

PENSAMIENTO COMPLEJO EMANCIPADOR PARA ENFRENTAR EL CAPITALISMO DEL SIGLO XXI

Desde el Bolívar Echeverría de los ensayos sobre la posibilidad del cambio en los números 5 y 6 de la revista *Pucuna* de los intelectuales tzántzicos (5,6), pasando por obras como el *Discurso Crítico de Marx* (7), *Valor de uso y utopía* (8) y *Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982* (9), hasta arribar a trabajos como la *Vuelta del siglo* (10) y *Modernidad y blanquitud* (11), se despliegan no

solo el hilo conductor de un riguroso y erudito trabajo filosófico y científico y el dominio sobre un pensamiento dialéctico que penetra hondo en la crítica de la modernidad capitalista sino que, al sustanciar una teoría materialista de la cultura y explicar desde esa perspectiva la posibilidad y existencia histórica de otras modernidades –por ejemplo, romántica, clásica, barroca–, se confronta la noción conservadora del posmodernismo e interpela, indirectamente, a tantos intelectuales de izquierda que cayeron en las seducciones idealistas de paradigmas neoconservadores como el posestructuralismo.

No es el propósito de este breve trabajo abarcar en su amplitud y profundidad una crítica de la obra de Bolívar en la economía política, en la filosofía y en la teoría de la cultura. Se trata más bien de destacar e hilvanar las contribuciones en esos tres campos, que han sido de enorme importancia para quienes batallamos en el terreno de los derechos de la vida y la salud, y en la construcción de una ruptura radical con el paradigma ecológico funcionalista de una salud pública que esconde el sistema de relaciones que existe entre los procesos de la estructura capitalista, la salud y el ambiente.

A pesar de que los movimientos revolucionarios dados en los confines históricos del capitalismo comenzaron ya hace más de 200 años, aún no se ha logrado una revolución que haya subvertido de modo amplio, consistente y duradero el modelo civilizatorio que sostiene este modo de reproducción social ni los modos de vivir malsanos, que son inherentes a la preeminencia de la acumulación de capital sobre la reproducción de los sujetos y la vida. Ninguna de las sucesivas revoluciones sociales ha logrado un cambio profundo que haga viable un auténtico modo de vivir saludable.

Las revoluciones avanzaron hacia un mejor reparto de la riqueza y cambiaron la estructura de propiedad, conquistaron mejores condiciones de trabajo y vivienda, elevaron el salario social y el acceso universal a servicios públicos, democratizaron la institucionalidad cultural y política. En fin, se podría decir que las más avanzadas revoluciones enmarcadas en principios socialistas lograron sin duda conquistas importantes, pero en ningún caso transformaron el modelo de civilización del capitalismo y sus

modos de vida humanos. No derrotaron la cultura mercantil individualista, la preeminencia desbordante del valor de cambio sobre el valor de uso; no desplazaron la centralidad y el crecimiento exponencial del consumo y derroche productivo e individual; no resolvieron la fractura ciudad-campo; no pudieron construir lo que he llamado la *capacidad vital* (a) (12,13) de las ciudades y los territorios rurales, puesto que dichos espacios socio-naturales están lejos de proveer condiciones para una producción soberanamente sustentable, solidaria y saludable; no han sido capaces de sustentar la reproducción y perfeccionamiento de la vida y de las condiciones económicas, culturales y políticas que se requieren para hacer viable y garantizar modos de buen vivir, en equidad para la presente y las futuras generaciones. Al asumir la lógica de una tecnología orientada a la acumulación y no a la vida, no han conducido el gran metabolismo sociedad-naturaleza para generar soberanamente una biomasa alimentaria suficiente, ni sustentar fuentes de un trabajo dignificante y seguro, ni condiciones para una creación cultural ligada al valor de uso, ni para la reproducción de identidades, ni mucho menos para la conducción público-social del poder y las organizaciones, de tal manera que se multipliquen formas de organización solidaria y soportes colectivos. Y, como corolario de este fracaso histórico, esas revoluciones no lograron romper la lógica oportunista y de codicia de la economía para proteger la naturaleza y recrear socioecosistemas saludables.

La prueba más rotunda e hiriente de la desorientación, incapacidad o insuficiencia de dichas revoluciones, ha sido su reversibilidad. Basta ver qué quedó del gran experimento soviético luego de la caída del muro y la eclosión del capitalismo ruso o del socialismo chino en el período de capitalismo de Estado para darnos cuenta de que esas revoluciones, a pesar de sus avances y de la heroicidad de sus gestores, no lograron revolucionar ni la materialidad ni la conciencia de manera sustentable.

Y ya sabemos que, cuando se llega a este punto, suele argumentarse que las revoluciones enfrentaron un mundo atenazado por la lógica inversa y la voracidad de un mercado global que exige, objetiva y subjetivamente, entrar o perecer. Es innegable la complejidad y adversidad del escenario, pero es también evidente que si

sumáramos por ejemplo el peso global de la población rusa y china en el mundo y, más aun, si añadiéramos al análisis el peso de los otros territorios que vivieron el socialismo real del siglo XX, ya se habría cubierto más de un tercio de la población humana para confrontar el modelo civilizatorio capitalista eurocéntrico. Pero aun así, en los Estados que proclamaron el socialismo y en los Estados socialdemócratas de Europa, las fuerzas del poder no comprendieron ni comprenden aún el socialismo profundo, ni se dispusieron o disponen a revolucionar realmente la materialidad y la conciencia. Parece más bien como si la herencia de tanta sangre vertida en la construcción del socialismo, de tanto talento aplicado, se redujera ahora a la posibilidad absurda de crear un "capitalismo de rostro humano" o administrar con sentido pragmático las relaciones con los imperios.

Estamos enmarañados en la trama de un mundo donde la dominación camina en dos ejes fundamentales. Un eje material, donde los tentáculos de los imperios no solo operan a través de las desigualdades del mercado, sino por medio de la exportación apabullante de una organización material de la vida, de un modelo para organizar la práctica del vivir que, a más de reforzar la dependencia, es seductor y se complementa con novedosos mecanismos de sometimiento objetivo, como diría Marx, de *subsunción* (14 p.54). Pero está también el eje espiritual o cultural de sometimiento que hemos explicado antes, descrito por la categoría gramsciana de *hegemonía* (1 p.158), la cual se ha refrescado con la celeridad y la capacidad seductora del capitalismo avanzado.

La materialidad capitalista del siglo XXI se ha transformado, determinando ahora, de una manera especial, los modos de vivir y la salud. Para desentrañar estos procesos y para elaborar una noción del buen vivir material, realmente emancipadora, es importante la lectura de la economía política que nos ofrece Echeverría. Primero, para comprender en su verdadera complejidad la reproducción social del capital, despojándonos de un materialismo economicista y mecánico; y segundo, para hacerlo desde una conciencia profunda, no funcional, que "se oponga a la incorrección general de un modo de vida humano no apenas a modos secundarios o derivados de comportamiento social (administrativos, jurídicos, culturales, etc.)" (6 p.28).

La construcción del buen vivir material tiene en su centro la superación del productivismo y de la valorización del valor como fulcro de una economía que gira en torno a la acumulación. Pero dicha superación implica, según Bolívar, replantearse el valor de uso como forma natural de la reproducción social. Y como él dice: replantearse el concepto de valor de uso que Marx opone al pensamiento moderno "hace estallar el horizonte de inteligibilidad en el que este se mueve" (8 p.153). Cuestión vital para despojar a categorías como "buen vivir", "modo de vida saludable" o más aun "calidad de vida", del sesgo funcionalista que las condena a ser instrumentos de un pensamiento reformista intrascendente.

El eje espiritual o cultural del sometimiento requiere ser enfrentado con una conciencia revolucionaria renovada. Bolívar sostenía que, si la construcción de la materialidad alterna se ha rezagado, ha ocurrido en correspondencia con la conciencia colectiva, aun de aquella que se pretende revolucionaria, que se ha reducido a las "vestiduras míticas o ideológicas" sin entender que lo esencial son "las motivaciones de existencia material en referencia a las cuales la conciencia revolucionaria tiene que conformar su estructura y delimitar sus contenidos" (6 p.27).

En la base de la inconsistencia ideológica de la época y de la persistencia de una cultura acrítica, no subyace la falta de una conciencia mítica, ni la ausencia de disposición a jornadas heroicas de la izquierda, sino la reproducción de ese ordenamiento moral e intelectual que ha impuesto la clase "dirigente", es decir, de su hegemonía basada, más que en la propaganda propalada por los medios, en la seducción de dicha materialidad capitalista, que es la que subsume la conciencia, por ejemplo, de los jóvenes rusos, cubanos o ecuatorianos.

Bolívar abrió novedosas reflexiones sobre la noción de subsunción –que fuera utilizada por Marx para explicar los sometimientos internos y externos que operan sobre el proceso de trabajo bajo el capital–, analizando la determinación y sometimiento de los procesos reales o naturales de transformación de la naturaleza y "restauración del cuerpo social" al proceso abstracto formal de producción de plusvalor y acumulación. Cuestión que asumimos desde los inicios de nuestro trabajo crítico en salud, hacia

finde los años 70. Se trata de la condición determinante que encarna la reproducción del capital y lo que Bolívar explicó como un "efecto donador de forma" del proceso, en dos niveles o estados diferentes: el de la *subsunción formal* del modo capitalista que cambia las condiciones de propiedad de la producción/consumo y afecta, desde afuera, las relaciones entre el sistema de necesidades de consumo y el sistema de capacidades de producción; y el de la *subsunción real*, o "substantial", en el que la interiorización social de ese modo desquicia desde su interior la propia dialéctica entre necesidades y capacidades (15 p.10).

Algunos, como Veraza (16) y Barreda (17) –ex discípulo este último de Bolívar como yo–, sostienen que

...conforme el capital va desarrollando la estructura técnica del proceso laboral que ha sometido, también adquiere más potencia para someter otras esferas de la vida social [...] Así por ejemplo, los sometimientos culturales posibilitan que la gente acepte ciertas formas de racionalidad que son acordes con el capital [...] Este sometimiento cultural no permite extraer plusvalor pero apuntala la posibilidad de extraérselo a la clase obrera en el proceso de trabajo. Lo mismo ocurre con el sometimiento político, estatal, institucional, o con el sometimiento de las costumbres de la sociedad civil o de la vida cotidiana en las casas de las gentes y en general con todo sometimiento circulatorio, distributivo, o con los sometimientos que ocurren en el consumo. (16 p.10)

Dichos autores insisten en el argumento de Echeverría de que se llega a producir un sometimiento real, no apenas formal del consumo, lo que permitiría ver bajo nuevas luces los efectos que ha tenido la política económica neoliberal (16 p.11).

Son ideas potentes que nos invitan a una reflexión profunda, pero que exigen a la par responder algunas preguntas encaminadas a prevenir una lectura determinista de esta problemática: ¿es que la extensión de la condición de subsunción *real*, más allá de la esfera del trabajo obrero, implica un sometimiento generalizado absoluto que no admitiría un espacio de libertad o autonomía relativa en el consumo y las esferas

de la cultura? ¿Es que estamos implicando un sometimiento real de todo y por consiguiente una lectura determinista de Marx? ¿Qué cuidados aplicar para mantener con vida el principio interpretativo marxiano del peso condicionante de la materialidad estructural sobre la superestructura y la cultura, cuyo dominio básico es la circulación o mercado, sin caer en el determinismo? ¿Corresponde asumir el metabolismo general sociedad-naturaleza, subordinado a la reproducción social del capital (acumulación), como la dimensión mayor de la subsunción, en la cual se encuadraría la subsunción de los modos de vivir colectivos? En resumidas cuentas: ¿cómo evitar que la subsunción sea convertida en una categoría determinista y conservar con vida el principio de autonomía relativa que expresa la potencia dialéctica de los subordinados?

En otros textos hemos discutido acerca de esta disyuntiva, y resaltado la contribución importante que Samaja ofreció a ese debate (18), pero en todo caso está claro que una dimensión clave del movimiento de subsunción y autonomía relativa opera en la relación entre la materialidad y la espiritualidad, entre lo económico, lo cultural y lo político en la modernidad capitalista; cuestión frente a la cual los textos de Bolívar cobran enorme trascendencia.

En su lúcido comentario a *Definición de la cultura* (19) de Echeverría, Gandler afirma que esta contribución a una teoría materialista de la cultura contiene

...reflexiones teóricas al más alto nivel, que sin lugar a duda están por encima en calidad, congruencia, relevancia y originalidad de la gran mayoría de la producción de filosofía y teoría social de la Europa aparentemente posmuro. (20)

Una teoría materialista de la cultura es un requisito esencial para la construcción histórica contextualizada del modo de vivir. Si de lo que se trata es de cuestionar radicalmente los modos de vivir malsanos que caracterizan dicha modernidad capitalista, un conocimiento históricamente enraizado en la cultura es una herramienta *sine qua non*, no solo para penetrar en las construcciones subjetivas de las relaciones sociales patogénicas que afectan a los grupos en la dimensión particular de la reproducción social,

sino para comprender el papel de la cultura en su condición de mediadora de las transacciones sujeto-objeto que conforman las formas de poder simbólico del modelo civilizatorio capitalista, que niega las posibilidades de la vida; todo lo cual es inherente a la determinación de la salud.

Por eso las 15 tesis de Bolívar sobre modernidad y capitalismo (15) y su urgencia por desentrañar "la posibilidad de una modernidad diferente a la que se ha impuesto hasta ahora" es, desde el punto de vista de la epidemiología crítica, un asunto central para cualquier esfuerzo por depurar la noción del buen vivir de sus extravíos empírico-funcionalistas, y recuperar para el análisis de la determinación social la dimensión del impacto de las fuerzas productivas sobre la vida en el planeta y la salud como una de sus expresiones (15 p.4).

En esa medida, y siguiendo la lógica emancipadora de Bolívar, podemos afirmar que, para nuestro trabajo en la construcción de la salud colectiva, ha sido fundamental comprender la falacia de la regla de oro de la modernidad capitalista, que es condicionar la supervivencia a la explotación de lo Otro (naturaleza y seres humanos) y asumir de verdad que existen otros modelos civilizatorios factibles, ligados no a la muerte sino a la vida; al eros como lo explica él (15 p.8). Es como ver más allá de la lucha por corregir o destruir las relaciones sociales de inequidad, que en décadas anteriores ocupó todo, para disponernos a reinventar la modernidad, despojándola del imperio de la lógica capitalista, para descubrir las bondades y capacidad sanitaria de otros modelos civilizatorios que encarnen otros paradigmas para el modo de vivir.

Según Echeverría, son cinco las tendencias ideológico-culturales que caracterizan y permiten la reproducción de la modernidad capitalista: una perspectiva modernista antropocéntrica; un progresismo consumista; el urbanicismo; el economicismo; y el individualismo. Y es en el marco de las mismas que se desarrollan los cuatro *ethe* o comportamientos espontáneos que integran el hecho capitalista como condición necesaria de la existencia práctica y armonizan la vida cotidiana: el *ethos realista* que lo torna natural, eficaz e insuperable; un *ethos romántico* que identifica la reproducción social natural con la valorización del valor y pretende ser una afirmación del valor de

uso; un *ethos clásico* que asume como espontánea la subsunción de la vida social a la historia del valor; y finalmente el *ethos barroco* que completa el cuádruple sistema prevaleciente y que implica la "aceptación de la vida hasta en la muerte" e "insufla de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los valores de uso ofrecen al dominio del proceso de valorización" (15 p.13-25).

En todo caso, frente a esas necesarias disquisiciones que nos ayudarían a esclarecer el sentido de la lucha política, frente a ese sistema económico insensato, inviable, derrochador y sin capacidad vital que subsume la vida al capital y la destruye, surge la claridad visionaria del pensamiento de Bolívar, que desde la primera etapa de su discurso definía la conciencia revolucionaria como

...estados de ánimo colectivos que, motivados por las contradicciones reinantes en un modo determinado de producción, instituyen en la conciencia social una especie de "manifiesto" semiexpreso en el que constan, más o menos claramente delineadas, las soluciones anheladas para las contradicciones existentes y los métodos políticos y económicos conducentes a tal fin. (6 p.26)

Tal vez nadie mejor que él ha explicado la diferencia entre *revolución*, *reforma* y *reformismo*, porque nunca perdió de vista la conexión determinante que existe entre la materialidad y la cultura. Supo descifrar las condiciones del movimiento dialéctico que operan entre una substancia social capitalista que pugna por reproducirse y las formas que esta hace posible. Cuando las formas que se crean no compiten con la estructura anterior, se genera un reformismo que apenas la remozan; en cambio, cuando se generan formas alternativas que compiten abiertamente con la substancia capitalista, se provoca una reforma que subvierte dicha substancia y avanza hacia su transformación revolucionaria (21).

Es evidente, entonces, que las contribuciones de este notable pensador latinoamericano, por su carácter penetrante y originalidad, son claves para el pensamiento crítico de este comienzo de siglo y piezas de esa rebeldía esclarecida que augura nuevos tiempos para el pensamiento teórico y estratégico de la izquierda, tan necesario como la energía social de la lucha en las calles.

NOTAS FINALES

a. He propuesto una nueva categoría para estudiar la sustentabilidad: la capacidad vital o sustentable. Expresa la productividad de una sociedad y comprende, además de la generación de fertilidad y biomasa para sustentar la nutrición de los pueblos, la capacidad de sustentar las otras

dimensiones de la reproducción social (trabajo y modos de vivir dignificantes, solidarios y seguros; formas de recreación cultural e identitaria autárquicas; formas de organización solidaria y soportes colectivos protectores) y procesos de metabolismo sociedad-naturaleza que protejan a la madre naturaleza y aseguren los ciclos de su reproducción, su biodiversidad y bioseguridad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Gramsci A. Obras de Antonio Gramsci: Cuadernos de la cárcel 1. Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno. México: Juan Pablos Editor; 1975.
2. García A. Las tensiones creativas de la revolución. La Paz: Ediciones de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional; 2011.

3. Hernández Navarro L. Adolfo Sánchez Vázquez y el marxismo crítico. La Jornada [Internet] 12 jul 2011: Opinión [citado 20 jul 2011]. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2011/07/12/opinion/025a1pol>
4. Breilh J. Crítica a la concepción ecológico-funcionalista de la epidemiología. [Tesis de Maestría en Medicina Social]. Xochimilco: Universidad Autónoma Metropolitana; 1976.

5. Echeverría B. De la posibilidad de cambio. Pucuna. 1964;(5):3-6.
6. Echeverría B. De la posibilidad de cambio. Pucuna. 1965;(6):26-33.
7. Echeverría B. Discurso crítico de Marx. En: Echeverría B. El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución. México: Itaca; 2011.
8. Echeverría B. Valor de uso y utopía. México DF: Siglo XXI Editores; 1998.
9. Echeverría B. Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982. México: Itaca, UNAM; 2001.
10. Echeverría B. Vuelta del siglo. México DF: Ediciones Era; 2006.
11. Echeverría B. Modernidad y blanquitud. México DF: Ediciones Era; 2010.
12. Breilh J. Critical epidemiology in Latin America: the social determinants of health perspective. Conference to PhD Program in Medical Anthropology at Tollman Hall; 2009 23 feb; San Francisco, USA. San Francisco: University of California; 2009.
13. Breilh J. Aceleración agroindustrial: peligros de la nueva ruralidad del capital. En: Brassel F, Breilh J, Zapatta A, editores. Agroindustria, soberanía alimentaria y sustentabilidad: ¿hacia una Ley de Agroindustria y empleo agrícola? Quito: Ediciones del SIPAE; 2011.
14. Marx K. El capital. t.1, El proceso de producción del capital. México DF: Siglo XXI Editores; 2001.
15. Echeverría B. Modernidad y capitalismo (15 tesis). Cuadernos Políticos [Internet] 1989 [citado 12 jul 2011];(58):41-62. Disponible en: <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.58/CP58.41.BolivarEcheverria.pdf>
16. Veraza J. Subsunción real del consumo al capital. México DF: Editorial Itaca; 2008.
17. Barreda A. Economía ecológica y ecología crítica: Seminario del Doctorado en Salud Colectiva, Ambiente y Sociedad. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar del Ecuador; 2010.
18. Breilh J. Epidemiología crítica: ciencia emancipadora e interculturalidad. Buenos Aires: Lugar Editorial; 2003.
19. Echeverría B. Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982. México: Editorial Itaca, UNAM; 2001.
20. Gandler S. Producir y significar. Sobre Bolívar Echeverría: Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982. Polylog [Internet]. 2003 [citado 12 jun 2011];(4). Disponible en: <http://lit.polylog.org/4/rgs-es.htm>
21. Echeverría B. La izquierda: reforma y revolución. Utopías. 1990;(6):10-14.

FORMA DE CITAR

Breilh J. La subversión del buen vivir (rebeldía esclarecida para el siglo XXI: una perspectiva crítica de la obra de Bolívar Echeverría). Salud Colectiva. 2011;7(3):389-397.

Recibido el 4 de agosto de 2011

Aprobado el 26 de septiembre de 2011