

Modernidad, capitalismo y universidad. Contienda entre los cuatro *ethos* históricos en Bolívar Echeverría

Fabián Alonso Pérez Ramírez ¹
Alexánder Hincapié García ²

Resumen

Como método de lectura de la universidad, se presentan los cuatro *ethos* históricos de la modernidad capitalista, en la perspectiva del filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría. Se problematiza la tesis de que las distintas configuraciones de la universidad —incluyendo las configuraciones críticas— heredan los problemas de la modernidad a propósito de la sustitución del *valor de uso* por *el valor de cambio*, sustitución de la que no escapan los bienes espirituales de la cultura. Para desarrollar esta tesis, se plantean cinco apartados: *El problema de la modernidad; Modernidad y capitalismo; El método: una lectura de la universidad a partir de los cuatro ethos históricos; Aproximaciones a una lectura de la universidad desde los cuatro ethos históricos; y Consideraciones finales*, en los cuales se plantea la posibilidad de una relectura de toda la historia de la modernidad, de la universidad y del capitalismo, a partir de la contienda entre los cuatro *ethos* históricos.

Palabras clave: modernidad, capitalismo, universidad, valor de uso/ valor de cambio, *ethos* históricos



¹ Universidad Católica de Oriente
fperez@uco.edu.co

² Universidad Católica de Oriente

Recibido: 10/10/2021

Revisado: 15/11/2021

Aprobado: 30/06/2022

Publicado: 17/09/2022

Para citar este artículo: Pérez, F., & Hincapié, A. (2022). Modernidad, capitalismo y universidad. Contienda entre los cuatro *ethos* históricos en Bolívar Echeverría. *Praxis & Saber*, 13(34), e13409. <https://doi.org/10.19053/22160159.v13.n34.2022.13409>

Modernity, capitalism, and university. Contention between the four historical *ethos* in Bolívar Echeverría

Abstract

As a method of reading the university, the four historical ethos of capitalist modernity are presented, in the perspective of the Ecuadorian-Mexican philosopher Bolívar Echeverría. This article problematizes the thesis that the different configurations of the university—including the critical configurations—inherently inherit the problems of modernity regarding the substitution of the *value of use* for the *value of exchange*, a substitution from which the spiritual goods of culture do not escape. To address this thesis, five sections are presented: *The problem of modernity; Modernity and capitalism; The method: a reading of the university from the four historical ethos; Approaches to a reading of the university from the four historical ethos; and Final considerations*, which raise the possibility of a re-reading of the whole history of modernity, of the university, and of capitalism, based on the contention between the four historical ethos.

Keywords: modernity, capitalism, university, value of use/value of exchange, historical *ethos*

Modernidade, capitalismo e universidade. Contenda entre os quatro *ethos* históricos em Bolívar Echeverría

Resumo

Como método de leitura da universidade, os quatro *ethos* históricos da modernidade capitalista são apresentados a partir da perspectiva do filósofo equatoriano-mexicano Bolívar Echeverría. É apresentada a tese de que as diferentes configurações da universidade — inclusive as configurações críticas — herdam os problemas da modernidade com relação à substituição do *valor de uso* por *valor de câmbio*, uma substituição da qual os bens espirituais da cultura não escapam. Para desenvolver esta tese, são apresentadas cinco seções: *O problema da modernidade; Modernidade e capitalismo; O método: uma leitura da universidade a partir dos quatro ethos históricos; Abordagens para uma leitura da universidade a partir dos quatro ethos históricos; e Considerações finais*, nas quais é proposta a possibilidade de uma releitura de toda a história da modernidade, da universidade e do capitalismo, com base no conflito entre os quatro *ethos* históricos.

Palavras-chave: modernidade, capitalismo, universidade, valor de uso/valor de câmbio, *ethos* histórico

¹La relación entre modernidad, capitalismo y universidad se renueva de manera constante. En términos genéricos, podría decirse que los elementos que componen dicha relación son el producto de la experiencia europea. Sin embargo, esto admite algunos matices. No es posible documentar el momento específico o el contexto exacto en los que surge la modernidad. Podría ser que esta ya estuviera presente, al menos de manera embrionaria, en la Edad Media con el advenimiento de la universidad como tercer poder —siglos XII-XIII—. Asimismo, en 1492, con la expulsión de los judíos y el descubrimiento de América, podría haberse trazado una nueva composición del mundo conocido: ampliación de redes comerciales, modificación en las formas de conocimiento y alteración de las representaciones antropológicas. Es decir, podría ser que 1492 fuera el comienzo de la modernidad. Por su parte, otros dirán que todavía se tendrían que acumular ciertos cambios que sirvieran de catapulta hasta llegar a la Ilustración, a la Revolución francesa y a la Revolución industrial, para poder hablar de modernidad en sentido estricto. Sea el argumento que se adopte, la modernidad no es el resultado de un proceso lineal ni el resultado de un solo proceso. Es más preciso hablar de distintas modernidades que coexisten de manera simultánea. Ahora bien, se debe comprender mejor cómo la modernidad americana terminó por imponerse sobre otras modalidades

Además, el capitalismo y la universidad tienen sus propias historias, entrelazadas con la modernidad, pero no reducidas a ella. De manera sumaria, Echeverría (2008) sostiene que el capitalismo surge de forma espontánea en Europa, producto de la escasez y de las tentativas de afrontarla. Es un proyecto civilizatorio que lo subsume todo o, al menos, quiere abarcarlo todo con su racionalidad. La universidad, por su parte, tiene un *origen* medieval, pero su trayectoria es compleja. Por ejemplo, inicia como una extensión crítica y *autónoma* del poder religioso medieval y pasa a ser una función del Estado moderno. En este sentido, es claro por qué Restrepo (2013) afirma que:

La existencia y las transformaciones de la universidad resultan inseparables de cierta historia del poder, que se ha sedimentado hasta las transformaciones actuales, y que es necesario recordar a fin de ganar —como una instantánea—, la comprensión del momento exacto en el que nos encontramos hoy. (p. 49)

Este artículo busca ganar para el presente la comprensión de la historia. Benjamin (2010) —si se quiere, un padre espiritual de Echeverría— deduce que la historia no se reconstruye; la historia se escribe desde el presente que compromete al historiador. El tipo de compromisos que este tiene y la forma cómo asume la ideología del progreso, por lo tanto, serán determinantes con respecto al pasado que el historiador elige componer y narrar. Por lo pronto, mostrar la relación, siempre renovada entre modernidad, capitalismo y universidad, significa tratar de encontrar las huellas de otras alternativas civilizatorias.

El problema de la modernidad

Según Echeverría (2016), en la historia del tratamiento del concepto de *modernidad* se han detectado diversos fenómenos asociados a su emergencia histórica. Horkheimer y Adorno (2018) identifican una modernidad en ciernes anunciada en los mitos de Prometeo, de Odiseo,

¹ Artículo resultado de la investigación doctoral: *Memoria, política y educación de la otra universidad en Colombia*.

de Dédalo y de Teseo de la antigua Grecia en la fórmula “el mito es ya ilustración” (p. 56). En los siglos XV y XVI, con el Renacimiento se da el advenimiento del hombre nuevo burgués, respecto del hombre viejo medieval, como es el caso paradigmático de Leonardo da Vinci. Otros ven coincidir la modernidad con el descubrimiento de América como infinitización del mundo cerrado hasta el encuentro de estos dos mundos² (Koyré, 1999). Mucho más aceptado es identificar la modernidad con la Revolución francesa y con el fenómeno de la Ilustración del siglo XVIII, en su máximo esplendor con Kant. Incluso, hay quienes ven en la Revolución industrial de los siglos XVIII y XIX la consolidación plena de la modernidad. Por su parte, Echeverría distingue discontinuidades históricas de diversas modernidades y no una línea evolutiva (Arteta, 2020).

Ahora bien, siguiendo con Echeverría (2016), y de la mano de Mumford (1992), se puede afirmar que en el siglo X —en plena Edad Media— ya había modernidad. En contra del sentido común, que instaura la modernidad en una línea continua después del medioevo y como reacción a este, Mumford (1992) plantea que la conquista de la *eotécnica*³ del siglo X permite hablar ya de una modernidad, no solo por el desarrollo del reloj como máquina que contabiliza el tiempo, sino, y sobre todo, por las nuevas formas que promueve en la organización y en la secuencialidad de la sociedad misma que llega hasta nuestros días. “La aplicación de métodos cuantitativos de pensamiento al estudio de la naturaleza tuvo su primera manifestación en la medida regular del tiempo” (Mumford, 1992, p. 11). Esta cita se refiere al reloj de pesas —probablemente de agua— que, según la leyenda, fue inventado en un monasterio —antecedente de las *universitas*—, base de la vida regular, metódica y secuencial de la reproducción social de lo humano.

La voz latina *universitas magistrorum et scholarium* indica una congregación de maestros y estudiantes reunidos alrededor del saber teológico, jurídico, médico y filosófico, fundantes de las primeras facultades y universidades en la Europa del siglo XII, que posteriormente en la América colonial se instauran hacia el siglo XVI. (Pérez & Hincapié, 2018, p. 343)

Lo fundamental, según Mumford (1992), no es el reloj en sí —su maquinabilidad como expresión de la modernidad—, sino la segunda naturaleza que promueve una relación totalmente diferente con la experiencia del tiempo y sus usos. La medición del tiempo estimuló además la productividad del presente —la modernidad como *modo* de actualización, promotora de nuevas relaciones—. Con esta nueva forma de racionamiento del tiempo, se construye la medida de las acciones humanas en el origen mismo de la técnica moderna y se anticipa el encuentro con el capitalismo que, posteriormente, usará hasta sus últimas consecuencias esta nueva relación con el tiempo hasta ocuparlo todo, para sacar el mayor provecho, en tanto que el tiempo no solo es medido, sino que se vuelve la medida de lo productivo. El tiempo se hace oro en la modernidad capitalista.

² En su libro *Del mundo cerrado al universo infinito*, Koyré (1999) sostiene que entre los siglos XVI y XVII el pensamiento filosófico y científico sufren una profunda revolución que marcó los patrones de nuestro pensamiento moderno, también llamada *crisis de la conciencia europea*. Esta revolución implicó, desde el punto de vista histórico, el cambio de paradigma del geocentrismo al heliocentrismo, y de este último a concebir un universo sin centro en la astronomía moderna, capaz de abrir las fronteras exploratorias que regían los mares del siglo XV, pasando por la ampliación de los tres mundos (Europa, Asia, África) hasta el momento conocidos, e incorporar a América (el nuevo mundo) y de allí, el contacto con otras almas en las relaciones antropológicas que definieron el siglo XVI y XVII. De igual modo, las transformaciones del espíritu humano pasaron de la teoría entendida como contemplación, a praxis y acción social constructora de realidad, que nos hacían pasar de un universo cerrado a uno incierto e infinito por explorar y confrontar, en ese encuentro de culturas y formas humanas por reconocer.

³ La edad auroral de la técnica moderna.

Esta invención que mide el tiempo —el reloj— y lo hace producir cosas, entre ellas las relaciones, es posible por la *eotécnica* (Mumford, 1992). Inaugurada en el siglo X, la *eotécnica* es un modo nuevo de enfrentar el presente con la invención de instrumentos, de máquinas, de instituciones, de ciudades y de relaciones humanas. Profundizará sus posibilidades y ampliará sus fronteras en los siglos venideros, afirmada cada vez más en una de sus instituciones, la *universitas*. La *eotécnica* es el modo por excelencia de reproducción de la modernidad y de las diversas técnicas que esta promueve para su conservación y profundización. Así, invenciones como la modernidad y la universidad encierran al mismo tiempo las potencias de enajenación o emancipación de lo humano, como precisa Mumford (1992):

Las principales invenciones mecánicas del reloj y de la prensa de imprenta fueron acompañadas por invenciones sociales que fueron casi igualmente importantes: la *universidad*, empezando con Bolonia en 1100, París en 1150, Cambridge en 1229 y Salamanca en 1243, una organización cooperativa de conocimiento sobre una base internacional. La escuela de medicina, a partir de Salerno y Montpellier no solo fue la primera escuela técnica en sentido moderno, sino que además los médicos, educados en las ciencias naturales en esas escuelas y enseñados por la práctica a la observación de la naturaleza, figuraron entre los pioneros en cada esfera de la técnica y de la ciencia, Paracelso, Ambrosio Paré, Cardan, Gilbert, el autor de *De Magnete*, Harvey, Erasmo Darwin, hasta Tomas Young y Roberto von Mayer, todos fueron médicos. (p. 96)

Sobre la modernidad y la universidad, Echeverría (2011) añade que el universitario es un tipo peculiar de producción y apropiación del saber, un tipo peculiar de subjetividad, acompañado por un momento autocrítico que trae consigo la modernidad; pero, al mismo tiempo, que contribuye con ella. Es un crítico implacable de la modernidad misma. Esto enfatiza la idea de que la universidad no solo es fruto de la modernidad temprana del siglo X, como lo señalábamos con Mumford (1992), sino que la universidad es también reproductora y recreadora de la modernidad, tanto en su potencia emancipatoria y en su esfuerzo por vencer a cada momento la escasez, como en su posibilidad de enajenación y de adormecimiento de las fuerzas históricas creadoras. Por ello, es importante que, a pesar de ser su heredera, la universidad sea crítica con la modernidad. En la universidad se juega a cada momento la reproducción y la recreación de la modernidad.

Para avanzar en esta comprensión, en su obra *Modernidad y blanquitud*, Echeverría (2016) define la *modernidad* como una tendencia civilizatoria dotada de un nuevo principio unitario de coherencia y estructuración de la vida social civilizada, que sustituye al principio organizador ancestral, al que designa como *tradicional*. Aquel principio unitario está constituido por tres fenómenos. El primero es la confianza en la técnica basada en el uso de una razón matematizada que se enfrenta a la naturaleza en términos mundanos y no mágicos; es propiamente el desencantamiento —*Entzauberung*— del mundo. Dicho desencantamiento promueve la experiencia progresista en línea ascendente de la temporalidad de la vida y del mundo a través del dominio que ejerce el ser humano sobre la tierra y sus criaturas, que se presenta en la determinación citadina del lugar propio de lo humano, sitio del progreso técnico que deja atrás el campo rural, con lo cual consolida la ciudad como materialización de lo moderno. El segundo fenómeno es la secularización de lo político, que se impone al espiritualismo político

del pasado y transforma la institución estatal en una supraestructura en la que la sociedad se forja como lucha permanente entre propietarios privados. El tercer fenómeno constitutivo del principio unitario de la modernidad es el individualismo en el comportamiento social práctico que deriva en igualitarismo, con el contrato como modo de regulación de las relaciones entre individuos singulares y colectivos, lo cual produce un gobierno republicano que se impone sobre el comunitarismo primitivo (Echeverría, 2016).

Estos tres fenómenos constitutivos del principio unitario de la modernidad son al mismo tiempo tres problemas que la humanidad enfrenta en la afirmación radicalmente discontinua respecto a la estructura tradicional del mundo social, que de modo permanente actualiza y se propone sustituir. Asimismo, una serie de determinaciones caracteriza el encuentro entre modernidad y capitalismo: “el racionalismo, el progresismo, el individualismo, el urbanismo, el economicismo, el nacionalismo y el humanismo” (Echeverría, 2000, p. 150).

Además, en *La modernidad de lo barroco*, Echeverría (2000) también entiende la modernidad como el carácter peculiar de una forma histórica inédita, que sustituyó la experiencia fundante de la existencia humana —la *forma natural* de la escasez y la violencia— por la experiencia de la abundancia y la emancipación posibles sobre la tierra, con el esfuerzo de la técnica y el trabajo del hombre sobre sí mismo. La modernidad es una totalidad civilizatoria de carácter material capaz de refuncionalizar otras historias que han existido antes o paralelamente en el planeta (Echeverría, 1997), lo que origina nuevas fuerzas productivas que transforman la relación del hombre con la naturaleza y promueve una abundancia relativa, capaz de satisfacer las necesidades ya no solo de unos cuantos favorecidos, sino de toda la sociedad.

En este punto, es necesario aclarar que la modernidad, para Echeverría (2000), está constituida por el juego de dos niveles diferentes de realidad. El primero es *potentia*, pura posibilidad, todavía no lograda, en suspenso, inacabada, indefinida y polimorfa. El segundo es *acto*, concreción material que se presenta de manera plural en una serie de proyectos de actualización de su *potentia* —la influencia aristotélica de la teoría del ser en tanto *acto* y *potencia* es evidente—. La modernidad como *potentia* “puede ser vista como una forma ideal de totalización de la vida humana, realidad de concreción en suspenso, indefinida, una sustancia en el momento en que busca su forma o se deja elegir por ella” (Echeverría, 2000, p. 144). Por su parte, la modernidad en tanto *acto* es configuración histórica que se desmultiplica en una serie de proyectos e intentos históricos coexistentes, unos con otros en conflicto por el predominio de la vida social.

De esto puede derivarse que la modernidad no es una, ni absoluta, ni uniforme. Se ha venido configurando desde las formas clásicas y medievales hasta coexistir con los modos actuales en los que afirma el capitalismo —modernidad capitalista— o lo combate —modernidad anticapitalista—. Al parecer, de esta doble estrategia de supervivencia de la modernidad, sumada a la persistencia de anteriores configuraciones, se desprende su actualidad. Entre sus contradicciones —el esfuerzo por unificar y totalizar—, además de su tendencia a unificar y resistir, la modernidad es la época inacabada porque lo ha penetrado todo, más que como tiempo histórico, como una actitud, un modo de ser sin tiempo fijo, ya que este siempre puede ser reiniciado.

Modernidad y capitalismo

Sostenemos entonces con Echeverría (2016) que la modernidad y el capitalismo no son lo mismo. Lo que se da en la concreción material —en el acto— es el encuentro y el desencuentro de estos dos proyectos, una afinidad electiva que no responde a una relación causal en el que el uno lleve al otro. Como indicábamos atrás, la modernidad se configura conflictivamente como la diversidad de intentos de formación civilizatoria en la sustitución de la *forma natural* de la escasez y la violencia por la abundancia y la emancipación, posibles en el mundo de la vida. Por su parte, el capitalismo es un modo de reproducción de la vida económica del ser humano dedicado a la producción, a la circulación, al consumo de los bienes producidos y a la acumulación de la riqueza (Echeverría, 1997). La acumulación de riqueza no solo deriva su fuerza de la explotación de la necesidad del hombre, sino, con mayor énfasis, del efecto extraño que produce la posesión de los objetos, convertidos en mercancías. Para el hombre, la posesión de mercancías resuelve de manera fallida la amenaza de la escasez. Decimos que “de manera fallida” porque no puede conjurar la amenaza de la escasez; promete la abundancia —sin que esta pueda garantizarse—, a cambio de enajenar y cosificar al hombre y el producto de su trabajo (Luckacs, 1984).

Lo anterior amerita reconocer en la modernidad capitalista dos principios estructuradores que se contradicen entre sí: la *forma natural*⁴ de la vida y su mundo —*valor de uso*— y la *forma abstracta* —*valor de cambio*—. La *forma natural* —histórico-social— es la necesaria reproducción del ser humano como un ser que se autoidentifica concretamente, un ser dador de forma que promueve su voluntad política (Millán, 2018). Es praxis de autorreproducción cuya libertad se realiza en la autotransformación a partir de su relación con las fuerzas de la naturaleza, juego permanente de autoidentificación que tiene lugar en el consumo de la forma del objeto impresa en él durante el proceso de producción que lleva a cabo en las alteraciones de su propia identidad (Echeverría, 2016).

Este es un metabolismo social en el que, por el *valor de uso*, no solo se satisfacen las necesidades humanas que provienen del estómago o de la fantasía (Marx, 2001) como base natural, sino que promueve una existencia genérica de la vida y de lo humano en su forma gregaria. Al mismo tiempo, creamos objetos prácticos que determinan nuestra relación con el mundo y satisfacen nuestras necesidades, y nos creamos a nosotros mismos. Esto determina nuestra relación con el mundo a partir de nuestras fuerzas productivas en relación dialéctica con las fuerzas naturales y da sustancia humana al mundo en un proceso de reproducción social e histórica de la *forma natural*.

Por su parte, la vida humana en su forma de *valor de cambio* es como un fantasma, proyección objetivada de su propio proceso de reproducción natural a un estado de reproducción abstracta, capaz de crear valor económico dentro del mundo de las mercancías capitalistas, y no solo valor de uso. La abstracción del valor que acumula capital en un productivismo sin fin se expresa en la necesidad de producir por producir y de consecuentemente consumir por consumir.

⁴ Es fundamental entender, tal y como lo explica Echeverría (2016), que esta “forma natural” no es una esencia humana o substancia de la naturaleza humana metafísica. La forma natural es artificial, contingente, autofundada, siempre construye sus formas en un acto de transnaturalización a partir de las fuerzas productivas del hombre en relación con las fuerzas de la naturaleza, donde se producen objetos, bienes, valores de uso, y a la vez, lo humano se produce y reproduce a sí mismo.

Este *valor de cambio* es un principio estructurador que interpreta al ser humano como mera fuerza de trabajo capaz de producir plusvalor, a partir del proceso de enajenación al que ha sido sometido (Gandler, 2020). Así opera la sustitución de un diseño natural de los *valores de uso* por un diseño artificial del *valor de cambio* que requiere la *valorización del valor* en la modernidad capitalista. Esta modernidad crea un conjunto de relaciones contradictorias, ya que aparentemente promueve lo nuevo como signo de desarrollo y progreso, opuesto al atraso de lo antiguo y ancestral —que solo aplica meramente en lo formal— (Leite, 2020).

Trasladada esta relación contradictoria entre el *valor de uso* y el *valor de cambio* que se da en la modernidad capitalista al problema de la universidad, se puede identificar que la forma natural de la reproducción social en las universidades establece unas condiciones propias de relacionamiento de cada sujeto con el mundo, según sea el proyecto que cada universidad reproduce —natural y naturalizadamente—, de acuerdo con sus propias relaciones con el *valor de uso* y el *valor de cambio*.

La modernidad capitalista que se ha impuesto a todas las esferas encuentra por lo menos cuatro respuestas a partir del *ethos* histórico, entendido como un recurso defensivo pasivo u ofensivo activo. “Por un lado, significa refugio —presencia de nosotros en el mundo— y, por otro, significa arma —presencia del mundo en nosotros—” (Carrión, 2017, p. 178), al reproducir y recrear la modernidad capitalista al interior de las universidades.

El método: una lectura de la universidad a partir de los cuatro *ethos* históricos

El concepto de *ethos* histórico⁵ nos ayuda a pensar una concreción histórica de la reproducción social de lo humano, entendida como actividad cultural —productiva material— que se constituye más allá de las determinaciones particulares de un sujeto sustancializado —artificialmente— en las configuraciones identitarias: Estado, nación, continente, según sea el caso, como si estas dotaran a la subjetividad de una forma singular de humanidad. Así, el *ethos* histórico centra su atención en algún motivo general, en alguna razón, que dé unidad de sentido a un grupo de personas que se reconocen en un acontecimiento histórico que logra incorporarse de manera profunda y de larga duración, constituyéndose en un tipo de imagen de esa sociedad en sí misma (Echeverría, 2000) —como es el caso de la modernidad, del capitalismo o de la universidad—. Al mismo tiempo, el *ethos* histórico expresa las diferentes maneras como tal acontecimiento es asumido dentro del comportamiento cotidiano. Además, es un proceso a través del cual deben pasar y dentro del cual deben constituirse todos los sujetos imaginables de la actividad cultural, a la vez concretos y universales, en pugna permanente, según los dos principios estructurantes de la *forma natural* y la *forma de valor* que constituyen diversidad de respuestas a la modernidad capitalista.

El *ethos* histórico se manifiesta en cuatro impulsos sucesivos del capitalismo —provenientes

5 Señala Echeverría (2000) que el término *ethos* tiene la ventaja de su doble sentido. Invita a combinar, en la significación básica de “morada o abrigo”, lo que en ella se refiere a “refugio”, a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a “arma”, a recurso ofensivo o activo. Alterna y confunde el concepto de “uso, costumbre o comportamiento automático” —un dispositivo que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso, que implica una manera de contar con el mundo y de confiar en él— con el concepto de “carácter, personalidad individual o modo de ser” —un dispositivo— que nos protege de la vulnerabilidad propia de la consistencia proteica de nuestra identidad, que implica una manera de imponer nuestra presencia en el mundo, de obligarlo a acosarnos siempre por el mismo ángulo.

de distintas épocas de la modernidad— en diversas formas de configuración moderna: mediterránea, nórdica, occidental y centroeuropea, que a su vez configuran los cuatro *ethos* históricos desde diferentes decantaciones históricas:

- ***ethos barroco***: actitud de teatralización, puesta en escena en el mundo de la vida, capaz de revertir el sentido de la devastación que implica la *valorización del valor*, si no en la realidad, por lo menos en el plano de lo imaginario, en las artes, en el juego y en la cotidianidad comunitaria autogestora.
- ***ethos clásico***: reconoce en la modernidad capitalista la virtud de la efectividad y la afirma en medio del sacrificio de su propia vida.
- ***ethos romántico***: no anula ni desconoce la contradicción propia del hecho capitalista, sino que lo asume en calidad de condición ineludible, al transfigurar el *valor de cambio* por *valor de uso*.
- ***ethos realista***: induce al individuo singular a interiorizar las exigencias de la *autovalorización del valor* capitalista como exigencias naturales a partir de un comportamiento de autorrepresión productivista, que no ve otra modernidad que la capitalista.

Son precisamente estos cuatro *ethos* históricos los que contienen en la morada modernidad, capitalismo y universidad en la *forma natural* de la reproducción social.

Existe así un modo de manifestación del *ethos* histórico que asume afirmativamente la modernidad capitalista como hecho, aceptándola e identificándose con ella, como única forma de vida social y moderna (Echeverría, 1997). Esta borra la contradicción entre el *valor de uso* y el *valor de cambio*, al someter y deformar la *forma natural* de reproducción de lo humano a partir de la valorización del valor a través del desarrollo de las fuerzas productivas humanas enajenadas. Este rasgo de espontaneidad funde los dos principios estructurantes sin contradicción alguna, ya que la lógica del valor de cambio promueve la lógica del valor de uso. El sujeto sustitutivo no existe. La historia ha terminado y lo humano alcanzó la redención y el cenit de sus facultades para apropiarse del mundo de la vida con la modernidad capitalista. Este *ethos* realista no solo acepta y potencia la eficacia y la bondad insuperables de la modernidad capitalista establecida, sino que no ve otra posibilidad de modernidad que no sea capitalista, lo que imposibilita cualquier modernidad alternativa.

Otra forma de naturalizar la modernidad capitalista se presenta contraria al *ethos* realista, a través de la identificación de la *forma del valor* con el *valor de uso*. Es decir, la abstracción del valor aparece como una variante de la forma natural, necesaria en su desenvolvimiento al idealizar el capitalismo. Reducible a la *forma natural*, la *forma de valor* no sería otra cosa que una variante de la misma *forma natural*: es ella misma desenvolviéndose. La subordinación del mundo de la vida a la dictadura de la valorización es vivida como un momento necesario. Este particular modo de asumir la afirmación de la modernidad capitalista —que se expresa en la *forma del valor*, entendida como una variedad de la *forma natural* que lo transfigura en su contrario— es propio del *ethos* romántico. El capitalismo es vivido como la realización del espíritu de empresa en los individuos que se muestran optimistas de su papel en el desarrollo

de esta modernidad.

Asumir la modernidad capitalista como una necesidad trascendente que rebasa el margen de la acción humana, al negar la posibilidad de cualquier transformación cierta en su entorno y como condición fatal inevitable, es la respuesta del *ethos* clásico, que no anula, ni niega la contradicción propia del hecho capitalista, y lo reconoce como el menos malo de todas las opciones posibles. Esta es la respuesta espontánea de la subsunción del proceso de la vida social como *forma natural* a la historia del valor que se valoriza. Así, “la combinación de lo natural y lo capitalista es vista como un hecho metafísico distante o presupuesta como un destino clausurado cuya clausura justamente abre la posibilidad de un mundo a la medida de la condición humana” (Echeverría, 1997, p. 165). Es finalmente una actitud que practica la resignación, la derrota del vencido que no tiene más opción que entregarse a la fatalidad ineludible.

Finalmente, el *ethos* barroco no niega la contradicción y, aunque la reconoce como inevitable, juega a resistir. Insiste en la preeminencia del valor de uso sobre el valor de cambio. Este *ethos* “encuentra la oportunidad de despertar el conjunto de gestos petrificado en él, de revitalizar la situación en la que se constituyó como negación y sacrificio de lo otro, ella también es una «aceptación de la vida hasta en la muerte»” (Echeverría, 1997, p. 165). Es una estrategia de sobrevivencia y de afirmación de la *forma natural* sacrificada que, al obedecer sin cumplir las consecuencias de su sacrificio, pretende reconstruir lo concreto de ella a partir de los restos dejados por la abstracción devastadora y reinventar sus cualidades, que son planteadas en un segundo plano imaginado (Artunduaga, 2019). La valorización del valor pierde su sentido y se desvanece, mientras el valor de uso puede consolidar su vigencia pese a tenerla ya perdida. Este *ethos* plantea un cultivo identitario evanescente siempre en juego, en tensión creativa que se rehace en la confrontación codigofágica⁶ entre culturas.

Este *ethos* histórico que se expresa en sus cuatro modos, según Echeverría (1997), “conforma el sistema puro de *usos y costumbres* o el *refugio y abrigo* civilizatorio elemental de la modernidad capitalista” (p. 166). Es refugio en tanto presencia de nosotros en el mundo, pero al mismo tiempo es *arma*, como presencia del mundo en nosotros. El *ethos* histórico es principio de construcción del mundo de la vida siempre combinado, en contienda. Sin embargo, según cada ocasión, uno de ellos puede tener el papel dominante en esa composición histórica de los *ethos*, con lo que promueve su combinación con los otros *ethos* y los obliga a traducirse a él para hacerse manifiestos. Echeverría (1997) dice que solo en este sentido relativo sería posible hablar, por ejemplo, de una *modernidad* clásica, romántica, realista o barroca, y que, provenientes de distintas épocas de la modernidad, según distintos impulsos sucesivos del capitalismo —el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo—, los diferentes *ethos* configuran la vida social desde diferentes estratos arqueológicos o de decantación histórica.

Aproximaciones a una lectura de la universidad desde los

⁶ Echeverría (2000) se refiere a la *codigofagia* como proceso semiótico de las subcodificaciones singulares y concretas del código de lo humano que no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la de devorarse las unas a las otras; la de golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después.

cuatro *ethos* históricos

Se asume que la contienda entre los cuatro *ethos* históricos modernos propuestos por Echeverría permite una lectura crítica en la configuración de la universidad y en la reproducción social de la *forma natural* que se juega en la modernidad capitalista. Entendida la universidad como proceso histórico que emerge en tanto un modo particular de expresión de la modernidad y, al mismo tiempo, como peculiar forma de reproducción y recreación de las diversas configuraciones de la modernidad misma, la universidad es una práctica social que implica la pregunta por su capacidad para trazar rumbos históricos emancipatorios de la cultura, a riesgo siempre de ser diezmada a simple reproductora del orden social, cultural y político. Esto implicaría asumir frente a la modernidad capitalista la respuesta del *ethos* realista que no ve otra modernidad más allá de la capitalista. Se debe aclarar que la crisis no es coyuntural del sistema: es permanente y constitutiva de la condición humana (Mendoza, 2019).

La universidad se entiende como una producción humana que crea, conserva, reproduce y reconstruye no solo conocimientos teóricos y prácticos de la cultura. También sirve a las diversas configuraciones de la modernidad al conservar el orden social establecido que se impone a la manera de un *ethos* realista que afirma la modernidad capitalista. De manera creativa, con su potencia, irrumpe en la movilización de sí misma y del orden social, dado como afirmación de dicha modernidad expresada en el espíritu del *ethos* romántico y en la expresión creativa transgresora que se da, por ejemplo, en las formas estéticas de la vida cotidiana puestas en escena por medio del juego y del arte, e incluso en las formas premodernas en diálogo con la ciencia moderna, como es el caso del *ethos* barroco. Estas son formas de respuesta, entre otras, a la modernidad capitalista.

Tal y como lo indicábamos antes, decir *universidad* es evocar la voz latina olvidada *universitas magistrorum et scholarium*, que indica, desde su emergencia en la Europa medieval, una congregación de maestros y estudiantes reunidos alrededor del saber teológico, jurídico, médico y filosófico, fundantes de las primeras facultades y universidades en el siglo XII. Después, en la América colonial, se instauran hacia el siglo XVI y XVII las primeras universidades —todas confesionales, según la comunidad religiosa a la que respondan, con un *ethos* clásico o barroco en juego— con el propósito de promover la primera modernidad capitalista en América Latina por medio de la Compañía de Jesús (Echeverría, 2000), la cual tuvo como morada —en este caso en particular— el *ethos* barroco, en la medida en que no se trataba de una prolongación y continuación de la historia europea (O' Gorman, 1958, sino de “un proceso de *re-creación completa de lo mismo*, al ejercerse como transformación de un *mundo* preexistente” (Echeverría, 2000, p. 61), que promueve un modo de universidad confesional en tanto reunión de los pilares de la cultura: el saber, el creer y el poder. Así, “los objetos del conocimiento: Dios, alma y mundo, venían abarcados como una totalidad envolvente. En sentido enciclopédico... y que etimológicamente se encierra en la misma expresión *universitas*: unidad en la diversidad, una desplegada en muchos saberes” (Soto, 2007, p. 408), como proyecto modernizador católico.

Diferente a este proyecto modernizador católico barroco europeo que luego llegó a

Latinoamérica y allí tuvo sus propias creaciones, la composición en el centro de Europa de una modernidad capitalista —entendida como esquema civilizatorio— fue promovida, entre otros escenarios, en la universidad protestante y luterana, a partir del *ethos* realista desde el siglo XVI. En la forma de la ética protestante de Weber (1991), requirió e impuso

la remitificación realista de la religión cristiana que traduce las demandas de la productividad capitalista al plano de la técnica de autodisciplinamiento individual, concentrándolas en la exigencia de sacrificar el ahora del *valor de uso* en provecho del mañana de la *valorización mercantil*. (p. 83)

Promovió el *ethos* realista que se identifica afirmativamente con la *valorización del valor* al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa de la reproducción de las fuerzas productivas de la modernidad capitalista (Echeverría, 2000) y con una de sus manifestaciones, el *ethos* protestante de Weber. Así, esta lectura comprensiva de la modernidad capitalista se distancia de la de Weber (1991) y de su ética específica, *ethos* protestante y único que posibilita un solo modo de la modernidad capitalista⁷. Aquí, y de la mano de Echeverría (1997), afirmamos que no hay una sola modernidad, ni un solo *ethos* posible, sino que además hay una contienda permanente entre cuatro *ethos* históricos: realista, clásico, romántico y barroco. Se entiende el *ethos* histórico como comportamiento de larga duración, respuesta a las diversas configuraciones de la modernidad, y que hoy por hoy se juega en los muchos proyectos políticos y educativos de la experiencia cotidiana de la modernidad capitalista en el marco de la configuración de la universidad en el mundo.

Históricamente, tanto en Europa —siglo XII— como en América Latina —siglo XVI—, las primeras universidades fueron confesionales. Nacidas en el seno de las iglesias cristianas e impulsoras de un proyecto evangelizador de la cultura y del reino de Dios sobre estas tierras, promovieron desde estos siglos la temprana modernidad capitalista. Ya para el siglo XVIII en Europa, como a finales del siglo XIX en América Latina, nacen las primeras universidades estatales de la mano del surgimiento de los Estados modernos, con el propósito, entre otros, de formar los dirigentes de las recientes naciones modernas, cuna de las universidades profesionalizantes —que recibirían el nombre del modelo de universidad napoleónica, cuyo propósito era formar hombres para el mantenimiento del Estado y profundizar las relaciones entre modernidad y capitalismo hasta su naturalización—. Así, el “Estado, desde el siglo XVIII, interviene directa o indirectamente en las luchas entre saberes. Es decir, disciplina los saberes” (Valle, 2021, p. 13). Solo hasta inicios del siglo XX, en medio del fuerte arraigo de la modernidad capitalista, emerge la universidad privada-laica, fruto del apogeo de la empresa privada y de una modernidad capitalista que fue abarcándolo todo, hasta la mínima cotidianidad y producción de subjetividades a través de las tres grandes formas de organización y reproducción social: la religión, el Estado y la empresa, como señalan, Pérez e Hincapié (2018):

A la par de estos tres modos de organización: la Iglesia, el Estado y la Empresa, y de una de sus formas de perpetuación: la universidad confesional, estatal y privada-laica, en la periferia de estos tres poderes está el amplio espectro de los otros, el de las comunidades

⁷ No obstante, Weber (1991) reconoce que ha existido capitalismo en China, así como en Babilonia y en la India, tanto en la antigüedad como en la Edad Media. Sin embargo, dice él, carecía justamente del *ethos* que caracteriza al moderno capitalismo y solo el capitalismo moderno, el europeo-occidental y el americano gozan de este.

con sus propias formas de organización, generadoras de saberes que responden a las necesidades básicas —formas de gestionar el alimento, el abrigo, albergue, la salud, su educación—, sobrevivientes en territorios donde la violencia directa verifica la indefensión y precariedad humana. (p. 344)

Para ser más exactos, nos estamos refiriendo a *otros* modos de universidad con acento crítico como las universidades populares, indígenas, campesinas e interculturales, “comunidades e instituciones que agencien su historia, sus recursos, su desarrollo y autonomía” (Juárez *et al.*, 2020, p. 18). Estas son materializaciones de un *ethos* barroco que se enfrenta a los otros *ethos* por el predominio en el centro de una modernidad capitalista ineludible. “Estas tendencias intentan oponerse a las formas hegemónicas de plantear lo educativo y proponen innovaciones y resistencias a los modelos dados” (Gómez & Pulido, 2018, p. 9) de la universidad confesional, estatal y privado-laica en donde se privilegian los *ethos* realista, clásico y romántico. En tal sentido, la universidad es entendida como una producción humana; una práctica social que se juega la reproducción o emancipación cultural; una lucha entre diversos proyectos políticos y educativos (Pérez, 2019); una morada de las contiendas entre los diversos *ethos* históricos que se manifiestan en la experiencia cotidiana capaz de hacer vivible lo invivible, como estrategia de sobrevivencia.

Las fuerzas históricas que hacen posible la materialización de cada modelo de universidad en una época determinada presentan también una condición diacrónica, la coexistencia simultánea de estos modos de universidad convencional —confesional, estatal y privado-laica— en colisión con la actualización de otros modos de universidad crítica —populares, campesinas, indígenas e interculturales—. Interesa ir tras los intersticios paralelos no reconocidos en la historia crítica sobre la universidad que, a punta del trabajo y el esfuerzo conquistado por las fuerzas históricas de diversas comunidades que disputan diversos proyectos políticos y educativos en la modernidad capitalista, ameritan un estudio mucho más amplio que supera con creces el presente manuscrito.

Consideraciones finales

Este ejercicio político-investigativo que hace presente el pasado ausente, para activarlo, nos permite reconocer que, en el fondo, lo que está en juego en estos modos de universidad convencionales y críticos son diferentes maneras de entender el problema de la modernidad y, con ella, diversas imágenes antropológicas que se superponen, múltiples proyectos políticos y educativos que promueven un tipo de humanización que incluye a unos y excluye a otros. Esta distopía formativa se hace a pedazos, a la par que una fagocitación cultural, entendida como coexistencia de diversas modernidades que se devoran unas a otras para apropiarse e integrarse en sí, mientras se someten a sí mismas a una alteración esencial (Echeverría, 2000) que ha regido y rige todo proyecto moderno, que diluye, por demás, toda lectura esencialista de lo latinoamericano.

Las posibilidades interpretativas se abren a partir de una lectura crítica de la universidad desde el mirador de los cuatro *ethos* históricos de Echeverría, quien tiene una amplia mirada sobre las confrontaciones internas entre el *ethos* realista, romántico, clásico y barroco que

se juegan a todo momento en las comunidades, donde se lucha actualmente por un modo de modernidad alternativa y de universidad, las cuales son posibles por la contradicción resistencia/integración, que no solo se opone a la modernidad capitalista, sino que se integra a su maquilalidad, en un doblarse y desdoblarse permanente, que hace vivible lo invivible. Se integra resistiendo, mientras se resiste en la integración, a la manera del *ethos* barroco.

La tesis es que existe una tensión entre los cuatro *ethos* históricos, entendidos como una respuesta, una descripción crítica de los diversos modos de configuración de la modernidad capitalista que se disputa también al interior de la universidad sea esta convencional o crítica, para vivir al mismo tiempo con, en y contra la modernidad capitalista. De esto se desprende que lo que está en juego en la universidad crítica no es la restauración de una esencia ancestral, popular, o nativa que combate de principio a fin la modernidad capitalista a toda costa. Esta lectura —vulgar y simplista— se reviste de una identidad metafísica latinoamericana y cae en el error de desconocer las relaciones de intercambio y de codigofagia, que son un modo natural de las culturas, las cuales, a partir de las “subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea devorarse las unas a las otras” (Echeverría, 2000, p. 52).

Comprender que los *ethos* históricos —método de lectura de la universidad— son principios ordenadores del mundo de la vida de las comunidades y no núcleos de una identidad latinoamericana esencialista (Echeverría, 2000) nos permite plantear el mestizaje de las universidades populares, campesinas, indígenas e interculturales no como la influencia de una sustancia cultural sobre otra, sino como la actualización de una voluntad de forma, que pierde la suya anterior, al transformar otra ajena (Echeverría, 2016). La identidad es aquello que se pone en juego permanentemente. Es la puerta de entrada para leer desde otro lugar las diversas formas de configuración de la universidad como respuesta a la modernidad capitalista en América Latina. En general, es la posibilidad de una relectura de toda la historia de la modernidad y de la universidad, que se debate entre la reproducción de la modernidad capitalista como único proyecto de modernidad posible y la *potentia* creadora de una modernidad alternativa.

Referencias

- Arteta, Á. (2020). Bolívar Echeverría: traductor de Walter Benjamin. *Acta Poética*, 41(1), 91-113. <https://doi.org/10-19130/iifl.ap.2020.1.867>
- Artunduaga, R. (2019). Cultura mestiza y regímenes estéticos de la vida cotidiana. El *ethos* barroco de Bolívar Echeverría. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 40(120), 55-68. <https://doi.org/10.15332/25005375/5376>
- Benjamin, W. (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ediciones Desde Abajo.
- Carrión, C. (2017). El *ethos* barroco: una lectura desde la teoría de los modos literarios. *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, (26), 163-178. <https://doi.org/10.17163/uni.n26.2017.06>
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la Modernidad: ensayos*. UNAM; El equilibrista.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era; UNAM.

- Echeverría, B. (2008). La “modernidad americana” (claves para su comprensión). En B. Echeverría (Comp.), *La americanización de la modernidad* (pp. 12-49). Ediciones Era.
- Echeverría, B. (2011). *Antología. Crítica de la Modernidad capitalista*. Oxfam; Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Echeverría, B. (2016). *Modernidad y blanquitud*. Ediciones Era.
- Gandler, S. (2020). Algunos comentarios críticos a la obra de Bolívar Echeverría. *Telos*, 22(3), 640-652. <https://doi.org/10.36390/telos223.12>
- Gómez, L., & Pulido, Ó. (2018). La pedagogía y su presente: umbrales y relaciones. *Praxis & Saber*, 7(13), 9-14. <https://doi.org/10.19053/22160159.4157>
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (2018). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Juárez, D., Olmos, A., & Ríos, E. (2020). *Educación en territorios rurales en Iberoamérica*. Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente.
- Koyré, A. (1999). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI.
- Leite, G. (2020). Reflexiones sobre la dialéctica del atraso en el capitalismo: puntos de convergencia entre el joven Marx y Francisco de Oliveira. *Encuentros*, 18(3), 36-47. <https://doi.org/10.15665/encuent.v18i3.2130>
- Luckacs, G. (1984). *Historia y conciencia de clase. Tomo II*. Ediciones Sarpe.
- Marx, K. (2001). *El capital. Crítica a la economía política*. Siglo XXI.
- Mendoza, C. (2019). Bolívar Echeverría: crítica, forma natural y teología negativa. *Castalia. Revista de Psicología de la Academia*, (33), 5-17. <https://doi.org/10.25074/07198051.33.1584>
- Millán, M. (2018). Re/centrando al sujeto social: valor de uso, metabolismo social y estrategias anticapitalistas. *Nómadas*, (48), 167-179. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n48a10>
- Mumford, L. (1992). *Técnica y civilización*. Alianza Editorial.
- O' Gorman, E. (1958). *La invención de América*. Fondo de Cultura Económica.
- Pérez, F., & Hincapié, A. (2018). La otra universidad en Colombia: la lucha por la emancipación humana. *Revista Kavilando*, 10(2), 342-355.
- Pérez, F. (2019). Emergencia de otra universidad: popular, indígena, campesina e intercultural. *Revista Encuentros*, 10, 61-85.
- Restrepo, C. (2013). Universidad-biopolítica. Razones para las nuevas luchas estudiantiles. En A. Ruiz (Comp.), *Universidad e investigación* (pp. 49-62). Universidad Pontificia Bolivariana.
- Soto, G. (2007). *Filosofía medieval*. Universidad Pedagógica Nacional; Ediciones San Pablo.
- Valle, A. (2021). Investigación educativa: problemática y carácter multidisciplinario. Reflexiones teóricas y filosóficas. *Praxis & Saber*, 12(29), e11469. <https://doi.org/10.19053/22160159.v12.n29.2021.11469>
- Weber, M. (1991). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Premia.