

# Hermenéutica, agonística y *ethos* barroco. Dimensiones metodológicas y ético-políticas de los textos de Miguel de Unamuno

## Hermeneutics, Agonistic and Baroque *Ethos*. Methodological and Ethical-Political Dimensions of the Texts of Miguel de Unamuno

Gastón G. Beraldi

Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras

ggberaldi@uba.ar

ORCID: 0000-0003-1929-0354

**Resumen:** La obra de Miguel de Unamuno ha generado, ya desde temprano, intensos debates. Las controversias en torno a su obra y a su propia persona no han sido zanjadas, y supongo que nunca lo serán. Él mismo pretendía evitar que lo encasillaran. Ello ha permitido también la continua revisión de sus textos y de su vida, tal como lo muestran no solo los estudios académicos actuales sino también la divulgación de sus ideas a través de artículos periodísticos, videos, films y obras de teatro. De aquí la plena actualidad de la obra del filósofo, novelista, dramaturgo y poeta español. En este trabajo pretendo poner de relieve dos aspectos o dimensiones filosóficas que, en general, han sido escasamente tratadas en los estudios de la obra de Unamuno. Me refiero a la dimensión metodológica, particularmente hermenéutica, de su obra, y a la dimensión ético-política, plasmada en su agonística y, como lo abordan algunos estudios más recientes, vinculada al concepto de *ethos* barroco desde la categoría de *tertium datur*, es decir, a una actitud particularmente barroca para enfrentarse a los problemas vitales.

**Palabras clave:** Unamuno, hermenéutica, agonística, *tertium datur*, *ethos* barroco.

**Abstract:** The work of Miguel de Unamuno has generated, from early on, intense debates. The controversies surrounding his work and his own person have not been settled, and I suppose they never will be. He himself wanted to



avoid being pigeonholed. This has also allowed the continuous review of his texts and his life, as shown not only by current academic studies but also by the dissemination of his ideas through newspaper articles, videos, films, and theater plays. Hence the full relevance of the work of the Spanish philosopher, *nivolista*, playwright and poet. In this work I intend to highlight two philosophical aspects or dimensions that, in general, have been scarcely treated in studies of Unamuno's work. I refer to the methodological dimension, particularly hermeneutic, of his work, and to the ethical-political dimension, embodied in his agonistic and, as some more recent studies address it, linked to the concept of baroque *ethos* from the category of *tertium datur*, that is, to a particularly baroque attitude to face vital problems.

**Keywords:** Unamuno, hermeneutics, agonistic, *tertium datur*, baroque *ethos*.

**Recibido:** 6 de abril de 2023

**Aceptado:** 12 de julio de 2023

## Introducción

Los estudios sobre la obra de Miguel de Unamuno son muy prolíficos. Ya desde temprano su recepción ha generado intensos debates. En el ámbito filosófico particularmente, en general esos primeros estudios se han dedicado a abordar sus textos desde la perspectiva del existencialismo. Luego, ya desde mediados de los años setenta e inicios de los ochenta, se comenzaron a indagar otras líneas de análisis, entre ellas, la hermenéutica.

Las controversias en torno a su obra y a su propia persona no han sido zanjadas, y supongo que nunca lo serán. Él mismo pretendía evitar que lo encasillaran. Ello ha permitido también la continua revisión de sus textos y de su vida, tal como lo muestran no solo los estudios académicos actuales sino también la divulgación de sus ideas a través de artículos periodísticos, videos, filmes y obras de teatro. De aquí la plena actualidad de la obra del filósofo, nivolista, dramaturgo y poeta español.

En este trabajo pretendo destacar dos aspectos o dimensiones filosóficas que, en general, han sido escasamente tratadas en los estudios de la obra de Unamuno. Me refiero a la dimensión metodológica, particularmente hermenéutica de su obra, y a la dimensión ético-política, plasmada en su agonística y, como la abordan algunos estudios más recientes, vinculada al concepto de *ethos* barroco, es decir, a una actitud particularmente barroca para enfrentarse a los problemas vitales. De aquí que, en primer término, voy a tematizar los aspectos metodológicos sugeridos por el propio Unamuno como forma de acceso al conocimiento

del mundo, del yo y de los otros, y como base para la reflexión filosófica. En segundo término, voy a desarrollar la dimensión ético-política de su filosofía, plasmada en sus textos. Debo decir, sin embargo, que una y otra dimensión tienen su fundamento en una ontología —agonista— de la cual no voy a tratar en este trabajo, aunque sí haré algunos breves señalamientos.

## 1. La dimensión metodológica de los textos de Unamuno: la hermenéutica como base para el conocimiento social y para la comprensión del ser

Abordar los textos de Unamuno a la luz del paradigma hermenéutico no es producto de una mera extrapolación conceptual ni de una simple ocurrencia; una serie de estudios desde mediados de los años setenta así lo avalan;<sup>1</sup> entre los de mayor peso contamos con el gran aporte que hace Gadamer a los estudios unamunianos a partir de unas breves líneas de un artículo de *El giro hermenéutico*.<sup>2</sup>

Ahora bien, más allá de la original concepción unamuniana de la textualidad ampliada<sup>3</sup> —que luego sería también independientemente desarrollada por lingüistas y filósofos como Bajtín, Greimas, Marín o Ricoeur, entre otros— y del lugar destacado que otorga al lector<sup>4</sup> en la interpretación y producción de los textos, desarrollado en toda su producción, pero fundamentalmente en *Cómo se hace una novela* (1926/1927)<sup>5</sup> —antecediendo en gran medida a la teoría de la recepción y a la teoría de la lectura gadameriana y ricoeuriana—, la dimensión metodológico-hermenéutica de la obra de Unamuno debe cifrarse a partir de su crítica al cartesianismo.

<sup>1</sup> Cf. Gastón G. Beraldi, *Agonía y hermenéutica, La noción de 'agonía' como clave de lectura crítica al concepto de 'sistema' en los textos de Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2015, y “La recepción gadameriana de la obra de Unamuno: el inicio del giro hermenéutico”. *Studium. Filosofía y teología*, XXII, núm. 44 (2019a): 5-19.

<sup>2</sup> Cf. Hans-George Gadamer, “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, en *El giro hermenéutico* (Madrid: Cátedra, 3ª ed., 2007), 12.

<sup>3</sup> Cf. Gastón G. Beraldi, “La textualidad en la hermenéutica de Unamuno”, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37, núm. 2 (2020): 281-294.

<sup>4</sup> Cf. Gastón G. Beraldi, “La función hermenéutica de la obra literaria en *Cómo se hace una novela*”, *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 46 (2013): 329-361.

<sup>5</sup> Miguel de Unamuno, “Cómo se hace una novela”, en *Obras completas VII*, ed. por Ricardo Senabre (Madrid: Castro, 2005), 545-623.

Tempranamente, ya en los ensayos periódicos publicados en 1895, que luego serían reunidos en *En torno al casticismo* (1902),<sup>6</sup> la problemática lingüística, cultural, ontológica y política expuesta allí le exige asimismo un abordaje metodológico. En estos textos se ve llamado a delinear, aunque sea escuetamente, un camino para la reflexión filosófica y para acceder al conocimiento de lo social. Con una fuerte impronta diltheyana<sup>7</sup> y un espíritu freudiano,<sup>8</sup> afirma que:

Para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre, a conocerse, tiene que estudiar de un modo o de otro su historia. No hay intuición directa de sí mismo que valga [...]. Al árbol se le conoce por sus frutos; obramos según somos, y del conocimiento de nuestras obras entramos al de nosotros mismos [...].

Mas como esta inferencia de nuestras obras a nuestro carácter es de todos los días, apenas nos damos cuenta de ella creyendo conocernos *intuitivamente*, de modo directo. Y, sin embargo, ¡cuántas veces no se dice uno a sí mismo: “no me creí capaz de tal cosa”, o “no me reconozco”, “soy otro”!<sup>9</sup>

Como he señalado en otros trabajos,<sup>10</sup> Unamuno realiza la crítica a la primacía cartesiana del *cogito* como modo de acceso al conocimiento ensayando una vía indirecta: la del lenguaje y los monumentos de la cultura. Aquí Unamuno ya sienta las bases metodológico-hermenéuticas de su epistemología y de su ontología, ya que, para conocer a la sociedad y al individuo, y acceder al ser, es necesario acudir al estudio de sus manifestaciones.

La crítica al primado de la conciencia como modo de acceso al conocimiento del mundo, del otro y de sí mismo es aún más manifiesta en las líneas finales de esta cita. Si en el primer párrafo Unamuno aborda la problemática desde una perspectiva más conceptual, seguido luego desde un abordaje metafórico, en el último recurre a la propia experiencia. Es un fragmento dirigido a distintos lectores: al filosófico, al literario y al lego. Unamuno conoce bien el carácter insondable de la conciencia. Que ella nunca se nos

<sup>6</sup> Miguel de Unamuno, “En torno al casticismo” [1895/1902], en *Obras completas* VIII, ed. por Ricardo Senabre. Madrid: Castro, 2007, 59-200. En adelante, *ETC*.

<sup>7</sup> Tal como señaló Dilthey al sostener que “[...] lo que el hombre es no se conoce mediante la cavilación sobre uno mismo ni tampoco mediante experimentos psicológicos, sino mediante la historia” (Wilhelm Dilthey, “Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica”, en *Obras completas: Psicología y teoría del conocimiento* VI, ed. por Eugenio Ímaz (México: Fondo de Cultura Económica, 1951), 230.

<sup>8</sup> Cf. Ernesto González García, “Unamuno y Freud, dos antropologías y un mismo método”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 29 (1994): 69-90.

<sup>9</sup> Unamuno, *ETC*, 91.

<sup>10</sup> Cf. Bernaldi, “La textualidad en la hermenéutica de Unamuno”.

muestra clara y distintamente. Que no nos conocemos a nosotros mismos ni a los otros ni al mundo por mera introspección. La reflexión siempre viene después. La historia me precede y se anticipa a mi reflexión. Como bien advierte Cerezo Galán, para Unamuno no existe un comienzo absoluto. La filosofía misma se da en una lengua, vinculada a la urdimbre de sus metáforas y a su depósito significativo.<sup>11</sup> En este sentido, la reflexión llega siempre demasiado tarde. Unamuno sabe bien que es necesario entonces poner en duda también la primacía del *ego cogito* respecto del conocimiento.

Las líneas directrices de esta metodología hermenéutica aparecerán trazadas con mayor precisión varios años más tarde en *Del sentimiento trágico de la vida* (1913),<sup>12</sup> fundamentalmente en su último capítulo. En ese ensayo donde reflexiona sobre el sentimiento trágico de la vida individual y colectiva, sobre la dimensión agonista del ser humano frente a la muerte y a la nada, el conflicto entre lo que la razón nos enseña, los límites, y lo que los sentimientos quieren, lo ilimitado, profundizará el camino iniciado en *ETC* para mostrar que, frente al idealismo cartesiano que coloca en la base de todo conocimiento al yo (desprejuiciado, aséptico, incontaminado), a la *Vorstellung* kantiana y al empirismo y al positivismo (también desprejuiciados, asépticos e incontaminados), Unamuno entiende que el punto de partida de toda especulación filosófica:

[...] no es el yo, ni es la representación —*Vorstellung*— o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo; no es la representación psíquica, sino la pneumática.<sup>13</sup>

Un lenguaje que, como el propio Unamuno sostiene, trae consigo, hereda, los prejuicios, bases de nuestro pensamiento. Así, “el pensamiento reposa en pre-juicios, y los pre-juicios van en la lengua”,<sup>14</sup> lo cual pone de manifiesto que toda comprensión no es pura y clara, sino, al contrario, contaminada y oscura. Como ya señalaba Schleiermacher, lo primero con lo que damos y que debe evitarse es el malentendido,<sup>15</sup> porque mucho antes que podamos comprendernos

<sup>11</sup> Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid: Trotta, 1996, 62.

<sup>12</sup> Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos” [1913], en *Obras completas XVI*, ed. por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958, 125-454. En adelante, *STV*.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, 432.

<sup>14</sup> *Ibíd.*

<sup>15</sup> Schleiermacher, *Ermeneutica* (Milano: Rusconi, 1996), 319.

en la propia reflexión, nos comprendemos —como sostiene Gadamer— en el Estado, la familia y la sociedad en que vivimos.<sup>16</sup>

Entonces, como señala Cerezo Galán, para Unamuno, la forma de conjurar el psicologismo y recuperar a la vez el mundo de la vida está en dejarse inspirar por el lenguaje, anterior al trabajo categorial de la reflexión.<sup>17</sup> El lenguaje es así la fuente para el conocimiento del mundo, de la vida y del otro; incluso, la forma de acceso al ser.<sup>18</sup> Con ello, el punto de partida para la actividad filosófica no es la vía directa del *cogito* cartesiano ni la de la representación ni la de los hechos dados a la experiencia, sino que es un camino más tortuoso, indirecto, una vía más larga —como señalaría luego Ricoeur—,<sup>19</sup> aquella que se da por medio del lenguaje, el cual nos pone en presencia de un *pneuma*, de un espíritu; un espíritu que es, ante todo, palabra, lenguaje.<sup>20</sup>

Unamuno entiende que este rodeo por el lenguaje se funda en dos motivaciones. La primera la desarrolla en un breve artículo de 1924, donde, a partir de un análisis etimológico del término *palabra*, sostiene que esta significa ‘rodeo’.<sup>21</sup> La segunda parte del estrecho vínculo que para Unamuno tiene la filosofía —y particularmente la filosofía española— con la literatura y con la plástica. En *STV* afirma:

[...] abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel? Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, el Quijote, *La vida es sueño*, la *Subida al Monte Carmelo*, implican una intuición del mundo y un concepto de la vida *Weltanschauung und Lebensansicht*. [...] Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 1999), 343-344.

<sup>17</sup> Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, 383.

<sup>18</sup> Cf. Gastón G. Beraldi, “Agonía: el *pathos* de la lengua española. Fundamento unamuniano de una ontología agonista: perspectivas ético-políticas”, en *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos*, ed. por Luisa Paz Rodríguez Suárez, 487-495. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018, y Gastón G. Beraldi, “La recepción gadameriana de la obra de Unamuno”.

<sup>19</sup> Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 11.

<sup>20</sup> Miguel de Unamuno, “La raza es la lengua”, *El Día Gráfico*, 13 de octubre de 1932. En Casa Museo Unamuno. CMU: 1-378/9/80.

<sup>21</sup> Miguel de Unamuno, “Etimologías”, en *Obras completas V*, ed. por Manuel García Blanco (Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958), 1164.

<sup>22</sup> Unamuno, *STV*, 431-432.

Y en el artículo “En el Museo del Prado” (1919), al hacer un breve análisis de tres obras del periodo barroco, el *Carlos II* de Carreño, el *Bobo de Coria* de Velázquez y el *Jacob* de Ribera, concluye: “[...] ved aquí tres caras de nuestra historia de siempre, de la eterna, de la que se hace y deshace a cada momento. ¿Quién de nosotros no lleva en sí algo del Bobo de Coria, de Carlos II *el Hechizado* y del Jacob ribereño? [...]. De la estética de nuestro arte, sobre todo del pictórico, surgirá lo mejor de la filosofía de nuestra alma”.<sup>23</sup>

Lo mismo sucede con las consideraciones de Unamuno sobre la obra de Zuloaga. Con cierto tono irónico, sostiene:

Hablándole del Botero, de aquel monstruoso enano de Segovia, que con tanto amor, con tanta caridad, con tan honda humanidad ha eternizado Zuloaga, le dijo este a un amigo: “¡Si vieras qué filósofo! ¡No dice nada!” Y sin duda la más profunda filosofía, por lo menos en España, no es decir que no hay nada, como los nihilistas hacen, sino no decir nada, callarse. Hay silenciosos angélicos, como dijo Renán. Y lo más grande de la filosofía española ha sido su silencio.<sup>24</sup>

Estos no son, claro está, los únicos textos donde Unamuno plantea esta necesidad de indagar a través de la vía larga para acceder tanto al conocimiento de uno mismo, del otro y del mundo, lo mismo que al ser. Pero en estos se refleja con claridad cuáles son, a su juicio, las fuentes del conocimiento.

Nos encontramos aquí con la cuestión metodológica de la hermenéutica. El rodeo por los monumentos de la cultura. De aquí que Unamuno toma como punto de partida el plano en el que la comprensión se da, el plano del lenguaje, porque entiende que “[...] el lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne [...]”,<sup>25</sup> expresión que nos pone en presencia de su concepción ontológica. Esta tesis, que, según algunos estudios unamunianos,<sup>26</sup> está fuertemente emparentada con la afirmación gadameriana que sostiene que el ser que puede ser comprendido es lenguaje, puede adquirir una doble significación bajo la lectura de Vattimo o de Grondin. En

<sup>23</sup> Miguel de Unamuno, “En el Museo del Prado”, en *Obras completas XI*, ed. por Manuel García Blanco (Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958), 619.

<sup>24</sup> Miguel de Unamuno, “La labor patriótica de Zuloaga”, *ibíd.*, 613-614.

<sup>25</sup> Unamuno, *STV*, 433.

<sup>26</sup> Cf. Luis Andrés Marcos, “Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 29 (1994): 95.

la primera, ser y lenguaje son lo mismo.<sup>27</sup> Pero, además, bajo la interpretación de Grondin, implica una tesis sobre nuestro comprender, es decir, que la comprensión humana no puede prescindir de la lingüisticidad.<sup>28</sup> En este sentido, no solo encontramos una identidad entre ser y lenguaje, y que lo que puede comprenderse es lenguaje, sino que, además, la comprensión es en el lenguaje y por él. Por ello, el lenguaje, para Unamuno, no es solo un vehículo. Además de un medio, es donde el ser acaece.

Unamuno no elude —como lo haría Heidegger— el debate epistemológico-metodológico del comprender. Al contrario, parte de las formas derivadas de comprensión para mostrar en ella los signos de su derivación. Por ello, toma como punto de partida el plano en el que la comprensión se da, el plano del lenguaje. El pasado histórico se presenta hecho lenguaje a través de las producciones culturales, a través de los textos. Pero, como ya se anticipó y he señalado en otro trabajo,<sup>29</sup> Unamuno entiende al concepto de texto en un sentido amplio, no solo como cuerpo escriturario, sino que los textos son soportes de expresión donde, además de poder acceder al conocimiento de las cosas, nos permiten acceder al ser. De aquí que, como bien desarrolla en el artículo “Cosas de libros” (1918),<sup>30</sup> otros modos expresivos, como las esculturas, las pinturas, las películas, los dibujos y hasta los adornos, son textos,<sup>31</sup> textos que nos permiten conocer el mundo y conocernos a nosotros mismos.

Ahora bien, el conocimiento del mundo no se nos presenta mediado únicamente por el lenguaje, sino que, por un lado, el lenguaje trae consigo toda una tradición, en tanto que es un producto social.<sup>32</sup> Entiende así que el pensamiento es heredado, y que para reflexionar partimos, lo sepamos o no, lo queramos o no, de lo que han pensado otros. Aquí es, para Unamuno, donde se presenta la primacía de la existencia frente al pensamiento: *homo sum, ergo cogito*, donde sentirse es más inmediato que pensar.<sup>33</sup> Por otro lado, en el lenguaje

<sup>27</sup> Gianni Vattimo, “Comprender el mundo-transformar el mundo”, en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer* (Madrid: Síntesis, 2003), 66.

<sup>28</sup> Jean Grondin. “Was heisst ‘Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache?’”, en *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001), 103.

<sup>29</sup> Beraldi, “La textualidad en la hermenéutica de Unamuno”.

<sup>30</sup> Miguel de Unamuno, “Cosas de libros”, en *Obras completas VI*, ed. por Manuel García Blanco (Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958), 629-634.

<sup>31</sup> Beraldi, “La textualidad en la hermenéutica de Unamuno”, 291.

<sup>32</sup> Unamuno, *STV*, 433.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 432-434.

mismo viene presentado el mundo. Con ello, la representación entonces no es psíquica sino pneumática, verbal, espiritual, la cual, como señala Cerezo Galán, vive encarnada en la palabra y está mediada por la tradición.<sup>34</sup> Esto traerá como consecuencia que la concepción hermenéutica de Unamuno haga del lenguaje no solo un medio para el conocimiento —y en este sentido alcanzamos la dimensión metodológica-epistemológica— sino que, además, la realidad, el mundo, vienen materializados en la palabra.

El rechazo de la intuición directa, de la reflexividad, como forma primera de acceso al conocimiento de lo humano, tanto individual como social, y el recurso a la historia y a los monumentos de la cultura como fuente epistemológica implican una indagación lingüística. La historia se presenta hecha lenguaje a través de los símbolos de la cultura. Bajo este supuesto, Unamuno señala que para conocer al hombre o a un pueblo, no es posible hacerlo por introspección sino a través de sus manifestaciones, de sus obras, y que la filosofía —y la filosofía de un pueblo— se encuentra ya manifiesta en estas.

## 2. La dimensión ético-política de los textos de Unamuno: de la agonística al *tertium datur* del *ethos* barroco

Este segundo apartado pretende exponer otra de las dimensiones de la obra de Unamuno, leída desde una perspectiva más actual. Es bien conocida la fuerte presencia que la política —como actividad y como filosofía— tuvo en la vida<sup>35</sup> y obra de Unamuno. Tanto sus publicaciones en artículos periodísticos como aquellas más académicas así lo manifiestan.<sup>36</sup> También sus comentaristas y los

<sup>34</sup> Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, 62.

<sup>35</sup> La vida de Unamuno transcurre entre dos guerras civiles, la Guerra Carlista y la Guerra Civil. Ambas quedarán plasmadas en sus textos. Además, es absolutamente consciente del fascismo que comienza a vivir Europa con el ascenso de Hitler al poder. Ya en 1876, cuando tenía 12 años, Unamuno envía un anónimo al rey Alfonso XII amenazándolo por haber abolido los fueros vascos. Esta actitud crítica contra el poder será una constante en él. En 1894 se afilia al Partido Socialista. En 1924 se enfrentará al dictador Primo de Rivera, lo que le costó el destierro por varios años, primero en Fuerteventura y luego auto-exiliado en París. Ya en los últimos meses de vida, primero se enfrenta con la República a favor de Franco, pero a los pocos meses de estar sitiada Salamanca y ante la desaparición y ejecución de colegas y amigos, entiende que la esperanza depositada pocos meses antes en Franco y los militares estaba conducida a la decepción y al fracaso. De allí que, en el acto del Día de la Raza el 12 de octubre de 1936, se enfrentó nuevamente al poder. En este caso cara a cara contra el general Millán Astray, lo que le costó la prisión domiciliaria hasta el día de su muerte.

<sup>36</sup> En un sentido estrecho del término *política*, los siguientes artículos, entre varios otros, abordan la política en términos partidarios o ideológicos. Esto no obsta a que Una-

trabajos de divulgación se han dedicado a tratar la cuestión.<sup>37</sup> Mención aparte merece su ética, porque si bien son escasos los desarrollos concretos en su obra en torno a una ética filosófica,<sup>38</sup> en conjunto toda su obra puede ser entendida, en gran medida, desde una perspectiva ética o ético-política, sobre todo a partir de su agonística, o incluso como una ética desde la incertidumbre, puesto que pone en el centro de la escena el problema práctico —no solo metafísico— de

---

munio haya elaborado posiciones políticas, de políticas filosóficas, sobre la lengua, sobre la acción, etc. Para ambos casos puede verse: “Diálogos del escritor y el político” (1908); “Su Majestad la lengua española” (1908); “Lengua y patria” (1911); “Protejamos nuestras discordias” (1915); “Filósofos del silencio” (1915); “Ni lógica, ni dialéctica, sino polémicas” (1915); “Discurso con motivo de haber sido presentado como candidato a concejal del Ayuntamiento de Salamanca, en noviembre de 1915” (1915); “La guerra europea y la neutralidad española” (1917); “Sobre el espíritu de partido” (1920); “El ideal histórico” (1922); “Carta de Unamuno a Federico Urales” (1934); entre otros.

<sup>37</sup> Véase Agustín Albarracín Teulon, “El patriotismo en la lengua de don Miguel de Unamuno”, *Quiron*, 13(2), (1982): 28-35; “Reflexiones unamunianas en torno al patriotismo de la lengua”, *Cuadernos Hispanoamericanos: Revista Mensual de Cultura Hispánica*, 440-441 (1987): 89-99; Valentín del Arco López, “Unamuno frente a Primo de Rivera. De Salamanca al exilio, 1923-1924”, en *Studia Historica*, 4 (1986): 129-179; “Unamuno y el liberalismo. Notas sobre su actividad política entre 1900 y 1923”, *Studia Zamorensia X, Histórica VIII* (1987): 257-278; “Unamuno y la dictadura de Primo de Rivera. Sus artículos en *España con Honra*”, en *Actas del Congreso Internacional sobre Miguel de Unamuno*, ed. por María Dolores Gómez Molleda (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989): 377-381; Juan Antonio Garrido Ardila, “El ‘hacer política’ de Unamuno y el punto de vista platónico-kierkegaardiano”, *Bulletin Hispanique*, 103, núm. 1 (2001): 169-190; Juan Manuel de Azola, “El ‘alzamiento’ de Unamuno en julio del 36”, 191-211, y María Elena de Valdés, “Pensamiento y acción política de Unamuno: 1928-30”, 491-500, ambos en *Historia, Literatura, Pensamiento. Estudios en homenaje a María Dolores Gómez Molleda*, ed. por Mercedes Samaniego Boneu y Valentín del Arco López (Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1990); Sandro Borzoni, *Fajismo y Fascismos. Miguel de Unamuno frente a las ideologías totalitarias en la década de los treinta* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2009); Elías Díaz, *Unamuno. Pensamiento político* (Madrid: Tecnos, 1965); *Revisión de Unamuno (Análisis crítico de su pensamiento político)* (Madrid: Tecnos, 1968); Mircea Eliade, “Spania lui Unamuno”, *Vremea*, núm. 456 (1936): 3 (ediciones en español: “La España de Unamuno”, *Claves de razón práctica*, núm. 67 [1996]: 6-7, y en *Casa del Tiempo*, 1a. época, núm. 58 [2003]: 42-44); Alain Guy, “Unamuno”, en *Razón, ética, política* (Barcelona: Anthropos, 1989): 197-218; Rafael Pérez de la Dehesa, *Política y sociedad en el primer Unamuno* (Madrid: Ariel, 1973); Pedro Ribas y Diego Núñez, *Unamuno: política y filosofía. Selección de escritos inéditos (1886-1924)* (Madrid: Fundación Banco Exterior, 1991); Diana Sáenz Roig, “Recepción del pensamiento político de Unamuno en *Mirador* (1929-1937): en torno a seis artículos y otras notas”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 45 (2008): 157-176; Hugh Thomas, *La guerra civil española, IV* (París: Ruedo Ibérico, 1962); entre otros.

<sup>38</sup> Véase Miguel de Unamuno, “El resorte moral” (1906), *Obras completas IX*, ed. por Ricardo Senabre (Madrid: Castro, 2008), 74-81, y “El problema práctico”, en *STV* (1913).

la existencia individual y colectiva: ¿qué debo y qué debemos hacer?, ¿cuál es mi relación y mi misión con el otro, frente al trágico problema?, ¿cómo debemos actuar en tanto que el mundo, la vida y la trasvida no nos brindan seguridad para la acción y se presentan como una incertidumbre? Todo ello se da por supuesto o puede entreleerse en algunos breves textos o pasajes, o en una visión global de su obra. En cuanto a los estudios de la recepción de su ética, la mayoría de los trabajos que abordan la cuestión y trazan líneas de interpretación desde esta problemática son más o menos recientes.

Sobre esta cuestión voy a referirme desde dos perspectivas para leer la dimensión ético-política de sus textos: una es la que cifra el propio Unamuno en algunos pasajes de sus trabajos y en artículos aislados; la otra es a partir de la lectura que hace el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría. Esta última depende en gran medida de la primera, porque el concepto de *tertium datur* con el que Echeverría lee la actitud tomada por los pobladores de las ciudades latinoamericanas del siglo XVII —y que conforma el comportamiento que este denomina *ethos* barroco— se deriva de sus lecturas sobre la agonística unamuniana.<sup>39</sup>

Si bien la perspectiva agonista recorre gran parte de la vida y obra de Unamuno, y puede cifrarse, como él mismo lo ha expresado, entre los años 1898 y 1933,<sup>40</sup> su elaboración más detallada y desarrollada la encontramos en su ensayo *STV* (1913). Aquí, Unamuno entiende que ante el nihilismo imperante en la época —producto de la crisis de la razón operada entre fines del XIX e inicios del XX y de los desbordes cientificistas— resurge el problema del sentido de la vida. Problema que, para Unamuno, como bien lo enuncia en el capítulo XI de *STV*, es un problema de índole práctica, un problema de cómo vivir el mundo ante la amenaza de la nada.

Como clave de lectura, Unamuno pone de relieve que continuamente encontramos al *agón* en la historia del pensamiento y en la vida de los hombres. *STV* se divide en dos grandes partes, una primera, negativa o crítica, del capítulo I hasta el VI inclusive. Aquí es necesario destacar la crítica que realiza en el capítulo IV al catolicismo y en el V al racionalismo para marcar, en el VI, la caída al fondo del abismo: el momento al que llegamos, dado que ninguna de las dos soluciones, ni la católica ni la racionalista, nos ofrece una respuesta apropiada al problema vital del sentido de la existencia. A partir de allí, entramos en la segunda parte,

<sup>39</sup> Cf. Bolívar Echeverría, “Meditaciones sobre el barroquismo I. Alonso Quijano y los indios”, en *Modernidad y blanquitud* (México: Era, 2010), 183-193.

<sup>40</sup> Miguel de Unamuno, “Paz en la guerra”, en *Obras completas X*, ed. por Manuel García Blanco (Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958), 980-984.

positiva o práctica, del capítulo VII al XII, aunque en el capítulo XI se dedica enteramente a la cuestión, mientras que los capítulos precedentes son en parte un prolegómeno del problema a tratar. Sin embargo, entre el momento negativo (crítico) y positivo (práctico), y en virtud de que la tensión es permanente, en varios momentos de la parte crítica nos encontramos con anticipaciones de la parte positiva, y en varios de la parte positiva nos encontramos con retrospectivas de la anterior.

Así como realiza la lectura de la literatura española para descubrir el espíritu español, realiza la de la tradición católica (con los Evangelios) y la de la tradición de la razón (a partir del *Fausto*), encontrando en este último el pesimismo y la decadencia, y el mal del siglo. Frente a una razón (racionalista y positivista) hipertrofiada y miope que niega la vida y la lleva a su propia crisis; y frente al catolicismo que coloca la vida en una trasvida, Unamuno entiende que el alma trágica no ve la forma de conciliar las exigencias de la razón con las de la religión y con las de la vida.<sup>41</sup> La crisis de la razón, la decadencia y el desencanto se constituyen como el mal del siglo, pero brotan esperanzas, y el ocaso se convierte en la aurora de una nueva edad, presentándose así la crisis como condición de posibilidad de esta nueva filosofía, ya que solo es evitable el fracaso ante el problema vital si enfrentamos cara a cara a la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia; si no evitamos disolverla.<sup>42</sup> Es allí donde surge lo que en otros textos llamará la “tercera posición”,<sup>43</sup> la agonista, porque Unamuno entiende que hay tres soluciones posibles al trágico problema: “[...] a) o sé que me muero del todo, y entonces la desesperación irremediable, o b) sé que no muero del todo, y entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una ni otra cosa, y entonces la resignación en la desesperación o esta en aquella, una resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha”.<sup>44</sup>

Una de ellas es la que brinda la religión, y más específicamente el catolicismo. El problema aquí se resuelve, pero a medias, porque se resuelve tras vida. Solo una parte del problema vital tiene solución, la que corresponde al alma, pero incluso esa solución se da en una trascendencia, no en la inmanencia de la vida. Entonces, como señala, sé que no muero del todo porque pervive el alma, y entonces me resigno a esa solución parcial. La otra alternativa la brinda la razón, la

<sup>41</sup> Unamuno, *STV*, 142.

<sup>42</sup> *Ibíd.*

<sup>43</sup> Unamuno, “El ideal histórico”, 987-991.

<sup>44</sup> Unamuno, *STV*, 160.

ciencia. Pero esta no es una solución sino una disolución.<sup>45</sup> La razón no pretende, a su juicio, resolver el problema, sino más bien deshacerlo, u omitirlo. Con ello, la razón lo único que hace es escapar al problema, eludirlo. Y entonces, la desesperación. Pero es aquí, donde,

[...] en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza.<sup>46</sup>

Es el momento donde surge esa tercera posición, la agonista, que es alterutal,<sup>47</sup> que afirma a la vez A y no A. Esta tercera posición no es ni más razón ni sus opuestos.

La temática del abrazo trágico será recuperada por Unamuno varios años más tarde en el artículo “La fe pascaliana” (1923)<sup>48</sup> y en *La agonía del cristianismo* (1925/1931). Para Unamuno, “abrazo trágico”<sup>49</sup> no significa pacto ni conciliación,<sup>50</sup> sino, en todo caso, integración o asociación en lucha, puesto que hay que vivir de su guerra. Por eso es trágico el abrazo. No hay acuerdo, pero hay interconexión e interdependencia, se necesitan mutuamente razón y fe, y, sin embargo, no pueden vivir unidas. Ni unidas ni separadas. Viven en tensión. Y dado que cualquier certeza absoluta (la de la mortalidad definitiva o la de la inmortalidad) nos hace imposible la vida, de este choque nace la salvadora incertidumbre. Según Cerezo Galán, tanto el absoluto pesimismo racional como el absoluto optimismo cordial conducen al quietismo.<sup>51</sup> En este sentido, de lo dicho por Lamennais, Unamuno descubre que la incertidumbre, lejos de paralizar, salva. Por

<sup>45</sup> Miguel de Unamuno, “Disolución de problemas”, en *Obras completas IX*, ed. por Manuel García Blanco (Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958), 945-948.

<sup>46</sup> Unamuno, *STV*, 234.

<sup>47</sup> Miguel de Unamuno, “Más de la Guerra Civil”, *El Día Gráfico*, 21 de agosto de 1916.

<sup>48</sup> Miguel de Unamuno, “La fe pascaliana” [1923]. En Casa Museo Unamuno, CMU: 8-150.

<sup>49</sup> Nelson Orringer, “Pascal, portavoz de Unamuno y clave de la *Agonía del Cristianismo*”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 42, núm. 2 (2006): 39-73, y Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*.

<sup>50</sup> Unamuno, *STV*, 235.

<sup>51</sup> Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, 423.

ello la considera una salvadora incertidumbre. La integración agonista fe-razón —que es una integración en lucha y no una mediación dialéctica— es una fe escéptica y a la vez salvadora; vivifica y posibilita la dación de sentido que en las filosofías del punto final se ven obturadas a una respuesta única.

La incertidumbre emerge como el fundamento sobre el que la desesperación del sentimiento vital funda su esperanza, dado el abandono de ambas posiciones. Y, para Unamuno, “[...] esa incertidumbre, y el dolor de ella y la lucha infructuosa por salir de la misma, puede ser y es base de acción y cimiento de moral”.<sup>52</sup> La incertidumbre actúa entonces como resorte moral, como indicará en otro trabajo.<sup>53</sup>

Desde el punto de vista práctico, Unamuno varía levemente el concepto clave para la acción. En vez de “agonía”, la clave pasa por la “incertidumbre”, por la “duda”. La razón de esta variación la cifra en la raíz misma del término latino (*duellum* y *dubium-dubitare*).<sup>54</sup> Así, dice, lucha y duda se hermanan. Y de esta manera, si la agonía, la lucha, es el fundamento ontológico de la filosofía de Unamuno, la incertidumbre, la duda, es su fundamento práctico. Así, de su concepción filosófica agonista del mundo y de la vida se desprende —como él mismo lo recalca— no solo una íntima actitud sino hasta una acción. Pero resulta que es justamente el sentimiento quien genera dicha concepción filosófica,<sup>55</sup> y no a la inversa. De aquí que, tanto la filosofía agonista como la ética desde la incertidumbre proceden de un *pathos*, de un temple vital, un *pathos* agonista.

Ahora bien, esta duda no es como la cartesiana, una duda metódica, muy poco vitalizadora, sino una duda de pasión. Es una duda sobre la que ha de fundar su propia moral sobre el conflicto mismo, una moral de batalla.<sup>56</sup> ¿Cómo es entonces que esa desesperación puede ser base de una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una ética, de una estética, de una religión y de una lógica, tal como él mismo señala? Dolor y esperanza son en Unamuno dos sentimientos dependientes. El dolor es la forma constitutiva de la conciencia. Nos pone en contacto con nosotros mismos y ante nuestra realidad agonista. Pero a la vez, nos abre las puertas de la libertad y de la acción. De esta manera, la “salida” hacia el plano práctico se constituye desde el desgarró, la angustia, el dolor. Así, esa incerti-

<sup>52</sup> Unamuno, *STV*, 246-256.

<sup>53</sup> Unamuno, “El resorte moral”, 1.

<sup>54</sup> Miguel de Unamuno, “La agonía del Cristianismo”, en *Obras completas XVI*, ed. por Manuel García Blanco (Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958), 468.

<sup>55</sup> Unamuno, *STV*, 129.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, 236-237.

dumbre y el dolor que produce, y la lucha infructuosa por una salida, puede ser base de la acción y cimiento moral.

La agonística en Unamuno muestra que el aspecto fundamental de su filosofía sería lo que podríamos denominar una filosofía práctica. Para Unamuno, el filosofar tiene el carácter de una transformación y el de una necesidad para la acción. Así, su filosofar no está pensado como una mera teoría sino como una actitud transformadora, tanto del hombre como de los pueblos. Asimismo, Unamuno entiende que una ética en el sentido puramente normativo no sería más que una policía trascendente. El imperativo categórico kantiano le da frío, lo hiela.<sup>57</sup> No se trata de asegurar el orden en la tierra con amenazas de castigos y ofrecimientos de premios después de la muerte; de lo que se trata es de vivir. Para el filósofo vasco, una moral cuyos principios sean absolutos y rígidos corre el riesgo del fanatismo o la relajación. Aquella moral que no considere la contingencia y conflictividad propias del ámbito de la *praxis*, o se vuelve autoritaria al conducirse dogmáticamente por un único, verdadero y universal principio, o cae en la desidia cuando, pesimistamente, advierte que el mundo tal como se lo concebía se ha derrumbado. Podemos decir que una moral de este tipo conduce o bien al dogmatismo extremo o bien al relativismo. La razón de la crítica a los dogmatismos es clara para quienes se hayan enfrentado alguna vez con una ética formalista como la kantiana: “[...] no todos somos —dice Unamuno— el estoico ideal a quien le hieren impávido las ruinas del orbe hecho pedazos”.<sup>58</sup> Los dogmáticos, los hombres del colchón,<sup>59</sup> tiemblan ante el hecho de que una creencia que entendían firme vacile. Ante esa eventual situación, la alternativa para ellos es cambiar a otra máscara dogmática.

El espíritu escéptico unamuniano cuestiona a otros tipos de escepticismos, como los de Descartes, Hume o Mill, a los cuales considera como disolventes en términos vitales. Para él, escéptico es quien cuestiona. Como no teme hundirse en su balsa porque cree que viaja siempre sin rumbo y en una nave móvil y anegable, su obrar no tiene por fundamento un principio verdadero, sino que obra para hacerlo tal, “[...] para probarse su verdad, para crearse su mundo espiritual”.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Miguel de Unamuno, “Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo”, en *Obras completas* XI, ed. por Manuel García Blanco (Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958), 170.

<sup>58</sup> Unamuno, *STV*, 386.

<sup>59</sup> Cf. Miguel de Unamuno, “El hombre de la mosca y del colchón”, en *Obras completas* V, ed. por Manuel García Blanco (Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958), 982-986.

<sup>60</sup> Unamuno, *STV*, 386.

Por otra parte, y vinculado a la actitud escéptica, en el contexto de los *pathos* o temples vitales fundantes de una concepción filosófica, Unamuno pone en cuestión la habitual distinción entre pesimismo y optimismo.

Y nada tampoco se adelanta con sacar a relucir las ambiguas palabras de pesimismo y optimismo, que con frecuencia nos dicen lo contrario que quien las emplea quiso decirnos. Poner a una doctrina el mote de pesimista no es condenar su validez, ni los llamados optimistas son más eficaces en la acción. Creo, por el contrario, que muchos de los más grandes héroes, acaso los mayores, han sido desesperados, y que por desesperación acabaron sus hazañas. Y que aparte de esto y aceptando, ambiguas y todo como son, esas denominaciones de optimismo y pesimismo, cabe un cierto pesimismo trascendente engendrador de un optimismo temporal y terrenal, es cosa que me propongo desarrollar en lo sucesivo de este tratado.<sup>61</sup>

En lo sucesivo, Unamuno va a desarrollar una distinción al interior del pesimismo. Para él, un pesimismo “malo” es el que se corresponde con las palabras de Mefistófeles del *Fausto*: “Todo lo que nace merece hundirse”. Frente a ello, Unamuno afirma que el pesimismo “bueno” es aquel que acrecienta la vida, el que proclama que todo lo que nace merece elevarse, eternizarse —aunque nada de ello se consiga—. Por eso, un pesimismo como este no merece el nombre de pesimismo a secas si protesta y se defiende, si declara que nada debe hundirse, aunque se hunda todo. Su pesimismo entonces es el de quien actúa desde una posición crítica, pero a la vez lucha, a sabiendas de que la victoria no es un objetivo, es decir, con un pesimismo optimista para una transformación, con un “[...] pesimismo trascendente engendrador de un optimismo temporal y terrenal [...]”.<sup>62</sup> Este es un pesimismo trascendente, que transforma la resignación en un esfuerzo infinito. Es el pesimismo que se corresponde a su agonística. Como señala Cerezo Galán, Unamuno rechaza tanto el pesimismo radical como el optimismo absoluto, puesto que ambos nos dejan desarmados y nos conducen al fatalismo. Esta tensión entre desesperación y esfuerzo heroico se entiende bien con el concepto de “pesimismo ético” (Windelband) o “pesimismo religioso” (Unamuno), en tanto que lo que está en juego, junto con el bien moral, es el destino eterno de la conciencia personal. Los calificativos de trascendente y poético muestran que es un pesimismo que se trasciende a sí mismo en una actitud activa y combativa, y, con ello, se trasciende, a su vez, a la realidad, en la forma de

<sup>61</sup> *Ibid.*, 258.

<sup>62</sup> *Ibid.*

un comprometimiento ético por el porvenir de la conciencia. De ahí también el calificativo de poético o creador. Un pesimismo que es base de su coraje civil. En este sentido, la incertidumbre se anuda con el pesimismo trascendente.

Con “ética desde la incertidumbre” llamamos entonces a unas orientaciones de conducta fundadas en la incertidumbre y desde un *pathos* agonista (pesimista-optimista o pesimismo trascendente). Una ética que coloca a la duda como la base de la acción, una duda surgida del constante enfrentamiento entre el querer y el poder. Es la ética del quijotismo,<sup>63</sup> que, ante la nada y la vaciedad de su esfuerzo, persiste en la apuesta cordial queriendo establecer con ello que la incertidumbre, la duda, el combate perpetuo con el misterio de nuestro destino final, la desesperación mental y la falta de un fundamento dogmático, pueden ser base de moral, de una moral heroica, desesperada, porque sabe que lucha contra la muerte. Una moral que funda su acción desde una actitud (*ethos*) agonista, alterutal, donde, en vez de elegir por la opción católica que conduce a la resignación, o la racionalista que lleva a la desesperación, toma partido por aquella opción que no puede ser: ni A ni B, sino A y B conjuntamente y en contradicción: lógica agonista. Unamuno verá en don Quijote la encarnación de esa actitud, la encarnación del idealismo ético (o pesimismo trascendente) de la lucha por dotar de sentido al mundo. Y la sed de dar sentido al mundo fue la que condujo al hidalgo de La Mancha a realizar acciones heroicas.

Esta concepción agonista fue retomada por el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría para explicar la actitud ético-política que los pobladores de las ciudades latinoamericanas del siglo XVII tuvieron frente a la Corona española. Echeverría ve en los textos de Unamuno<sup>64</sup> una forma de comportamiento particular frente a las posiciones dicotómicas excluyentes. El propósito de Echeverría en su análisis de los *ethos* históricos, y particularmente, en su estudio sobre el *ethos* barroco, es, más allá diagnosticar nuestro presente, alumbrar una posibilidad de salida a la crisis actual, crisis que, a su juicio, no es pasajera sino civilizatoria, y que desde hace ya más de 100 años no alcanza a recomponerse de forma sostenible. Una crisis que queda, para él, asociada inescindiblemente al proyecto de la modernidad y su consecuente fracaso.

En *La modernidad de lo barroco* (1998), Echeverría caracteriza al *ethos* barroco frente a los otros *ethos*: el clásico, el realista y el romántico. La característica central del *ethos* barroco es la ambigüedad.

<sup>63</sup> Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, 456.

<sup>64</sup> Especialmente en *Vida de don Quijote y Sancho* (1904), presente en Echeverría, “Meditaciones sobre el barroquismo”, 183-193.

Se trata de un comportamiento que no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; que la reconoce y la tiene por inevitable, de igual manera que el clásico, pero que, a diferencia de este, se resiste a aceptar y asumir la elección que se impone junto con ese reconocimiento, obligando a tomar partido por el término “valor” en contra del término “valor de uso”.<sup>65</sup>

Según Gandler, el *ethos* barroco es el *ethos* de la contradicción y toma su nombre por un paralelismo con el arte barroco, por su “[...] capacidad para combinar y mezclar elementos que desde un punto de vista ‘serio’ no podrían estar juntos, combinados o mezclados”,<sup>66</sup> mezcla caótica que trasgrede las formas y reglas estéticas ‘establecidas’ —por la blanquitud—. <sup>67</sup>

Como señala Echeverría, el desinterés y el abandono de las colonias por la Corona española produjo en las ciudades latinoamericanas un vacío civilizatorio que puso en peligro la supervivencia. En la población mayoritaria de la América española y portuguesa conformada por sobrevivientes indígenas, negros, mulatos, mestizos y criollos, se daban dos definiciones contrapuestas de lo que en la vida humana y su mundo era necesario y pleno de sentido, y lo que no lo era. Una primera definición se apreciaba desde la actitud de aceptación al proyecto civilizatorio y a la voluntad política imperial, lo cual podía entenderse como una traición a lo propiamente americano, de renuncia a uno mismo, de renuncia a una existencia moral: una “muerte moral”. Esto equivalía asegurar la expansión del nuevo modelo económico y a participar de sus beneficios. La nueva civilización era el precio a pagar para conservar la vida física. Representaba la actitud de sometimiento al proyecto civilizatorio y a la voluntad política del centro imperial: una actitud de traición a lo que era América. La segunda, en cambio, era perceptible como una actitud de rebeldía y resistencia a la nueva realidad de la Europa trasplantada, una fidelidad a lo autóctono o a lo criollo, de protección

<sup>65</sup> Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (México: Era, 1998), 171.

<sup>66</sup> Stephan Gandler, “Mestizaje cultural y *ethos* barroco. Una reflexión intercultural a partir de Bolívar Echeverría”, *Signos Filosóficos*, 2, núm. 3 (2000): 58.

<sup>67</sup> En *Modernidad y blanquitud*, Echeverría investiga una nueva forma de racismo, más sutil, pero a la vez más eficaz. La blanquitud se funda en la creación artificial de una nueva identidad capitalista, donde la blancura es más una característica civilizatoria que racial. Aparece como una identidad puramente funcional, por cuanto se trata de un comportamiento que expresa blancura, no solo física sino simbólicamente, por ejemplo, en el lenguaje. Y si bien la blanquitud puede convivir con otros rasgos identitarios, en ocasiones, cuando se torna un imperativo del funcionamiento capitalista, se vuelve represora de aquellos. De aquí que la discriminación aparece como consustancial al capitalismo.

de la autonomía y dignidad moral que, implicaba, la “muerte física”, en cuanto repliegue en sí mismo. El refugio en lo inhóspito y el alejamiento de lo civilizatorio podía verse como la única forma de rescatar lo principal de la vida. “Ambos proyectos de mundo, ambas ‘lógicas’, podían ser igualmente convincentes, pues los dos reclamaban, cada uno para sí, la afirmación de la vida, y combatían al otro acusándolo de ser una negación de la misma”.<sup>68</sup>

Echeverría observa que en la vida cotidiana del siglo XVII la elección resultaba muy problemática, puesto que las condiciones que se daban en ella impedían la asignación de una u otra de estas categorías a las cosas.

[...] en virtud de este empate radical entre dos universos de sentido concurrentes, la ambivalencia dentro de la que debe comportarse el *ethos* de la modernidad es una ambivalencia fundamental, de orden ontológico: los modos de tratarla que ese *ethos* incluye son cada uno de ellos principios estructurantes del conjunto de la vida humana y del mundo en el que ella se desenvuelve.<sup>69</sup>

A su juicio, eran condiciones que introducían una ambivalencia radical y ontológica en la vida humana y su mundo. Dos propuestas que reclamaban para sí su propia legalidad. Según Echeverría, la coexistencia contradictoria de estas dos versiones imponía en la vida social una ambivalencia ineludible. Una fatal convivencia. Sometimiento o resistencia. Traición o fidelidad. Adhesión-civilización-vida física o rechazo-autonomía-vida moral. Había que elegir entre la vida física o la vida moral/espiritual. Y ganar la vida física a costa de la moral o ganar la moral a costa de la física. En términos de la lógica clásica: A o no A. Esto se constituyó en la tragedia de los indígenas latinoamericanos. Ambas formas de vivir el mundo combatían entre sí por prevalecer en una tensión irreductible. Ambas combatían entre sí en un empate sin salida. En consecuencia, la elección no podía seguir las directrices de la lógica aristotélica.

De aquí que los pobladores de las ciudades americanas debieran activar una actitud particular. Echeverría entiende, desde la lectura de Gracián, que la sabiduría barroca inventa formas y artificios para “ganar el alma”.<sup>70</sup> Y que, análoga a la producción del artificio de Alonso Quijano al convertirse en el Quijote,<sup>71</sup> fue entonces también la actitud que debieron llevar a cabo los pobladores ame-

<sup>68</sup> Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 179-180.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 175.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 178.

<sup>71</sup> Echeverría. “Meditaciones sobre el barroquismo...”, 183.

ricanos, quienes debieron albergar una salida ante dos modos de entender el mundo que los atenazaba de igual manera. En la práctica cotidiana de las colonias latinoamericanas del XVII llegó a prevalecer una particular estrategia vital, otra lógica,<sup>72</sup> no someterse ni rebelarse o, mejor, someterse y rebelarse al mismo tiempo. Una estrategia destinada a salir de la disyunción exclusiva: denigración o suicidio.<sup>73</sup> Si dichas condiciones de vida hacen, como sostiene Echeverría, inviable la elección de una opción o su contraria, situados en esta necesidad de elegir, deben buscar una salida diferente. La estrategia barroca para vivir la vida del mundo moderno implica elegir el tercero que no puede ser.<sup>74</sup> Resistiéndose al imperativo de la elección entre A y no A, lo que caracterizó su comportamiento es decidir o tomar partido por los dos contrarios a la vez. Es, así, una elección por el tercero excluido.<sup>75</sup> Echeverría entiende que los pobladores de las ciudades latinoamericanas del XVII encuentran una salida eligiendo por los dos contrarios a la vez. “Inherente al *ethos* barroco es así una toma de decisión por el tercero excluido”.<sup>76</sup> La elección de la tercera posibilidad, oculta u ocultada, disimulada o incluso obturada en el mundo establecido por la lógica binaria, implica la inclusión de la opción excluida: *tertium datur*,<sup>77</sup> tercero incluido. De aquí que los pobladores americanos de la colonia, al aceptar el sacrificio de su antigua forma de vida, en su reconstrucción, lograron un modo de reivindicarla. Una estrategia que, como señala Echeverría, no pretendía adoptar en América la civilización europea, ni rehacer la civilización precolombina, sino en rehacer la civilización europea como civilización americana: igual y diferente de sí misma a la vez.<sup>78</sup> Una estrategia encarnada fundamentalmente en criollos y mestizos, quienes construían una nueva España en América, pero distinta, otra España.

El filósofo ecuatoriano ve en esta elección una técnica barroca, cuyo margen se encuentra, por un lado, en la aparición y conformación de una nueva “econo-

<sup>72</sup> Gastón Beraldi, “El neobarroco como política del destronamiento y la discusión”, en *Actas de las IV Jornadas IEALC. “América Latina: entre el asedio neoliberal y los desafíos emancipatorios”* (Buenos Aires: Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Universidad de Buenos Aires, 2019a), 1291-1302, <http://iealc.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/57/2019/08/ACTAS-Jornadas-IEALC-2018-editadas-2.pdf>

<sup>73</sup> Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 181.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, 171.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, 176.

<sup>76</sup> *Ibíd.*

<sup>77</sup> Gastón Beraldi, “*Tertium datur*”, en *Glosario de términos (neo)barrocos. Acompañado de imágenes de Nuestramérica*, comp. por María José Rossi y Alejandra Adela González (Buenos Aires: Eudeba, 2021), 239-252.

<sup>78</sup> Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 181.

mía-mundo” que se cimentó bajo la necesidad de optar entre el sometimiento a la política económica de la Corona o rebelarse a ella mediante una actividad económica puramente ilegal. La opción barroca fue que ni una ni otra, o algo mejor: resultó ser las dos al mismo tiempo.

Para Echeverría, la modernidad postcapitalista podría surgir entonces de un cambio de comportamiento, de un cambio de actitud y es una estrategia que Echeverría asocia al Barroco, pero que, desde su lectura de Unamuno, hunde sus raíces en la agonística. Una otra manera de vivir la modernidad. La falta de opciones viables y vitales para los pobladores latinoamericanos del siglo XVII, en el marco de la elección desde la lógica clásica, activó en estos la necesidad de crear un nuevo modelo de acción. Una forma de vivir la vida que asocia al concepto de “*tertium datur*” y que es la forma propia de conducirse de la actitud barroca. De aquí que el *ethos* barroco se articule con el *ethos* agonista.<sup>79</sup>

### 3. A modo de conclusión: política y metodología

Comencemos por el final. El llamado de Unamuno a proteger nuestras discordias<sup>80</sup> nos pone en presencia de un modo de ser, de un comportamiento, de una actitud que, en términos ético-políticos, muestra que ese espacio donde habita la tensión es el lugar del disenso y la libertad. Disenso que, como la propia incertidumbre, motoriza una actitud íntima (*ethos* barroco), y hasta una acción (*tertium datur*): la de elegir un camino distinto, diverso al del discurso hegemónico. La tesis de “existir es obrar”,<sup>81</sup> y “creer es crear”, que conducen a Unamuno a “hacer el mundo” o a “hacerse mundo”, le permite a Echeverría leer la actitud de los pobladores latinoamericanos reencaminada por el espíritu de creación, a través de un artificio barroco, a una actitud más abiertamente positiva —aunque siempre en constante tensión—. Ese *entre tensional*, ese espacio intermedio es el que reclamaba Unamuno como el propio de la incertidumbre creadora, y lo reclamaba para la libertad,<sup>82</sup> como queda manifiesto en Augusto Pérez, el héroe de *Niebla*. Elegir la opción epistémica y políticamente vedada por la blanquitud —para decirlo en términos echeverrianos— era la libertad de crearse y agenciar-

<sup>79</sup> Gastón G. Beraldi, “Echeverría y Unamuno, barroco y agonismo. Una articulación del *ethos* barroco y el *ethos* trágico.” *Areté*, 35, núm. 1 (2023): en prensa.

<sup>80</sup> Miguel de Unamuno, “Protejamos nuestras discordias”, en *Obras completas IX*, ed. por Manuel García Blanco (Madrid: Escélicer, 1971), 1269-1275.

<sup>81</sup> Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, 266, 298 y 309.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 423.

se un nuevo mundo que les permitía a los pobladores latinoamericanos del siglo XVII escapar a la muerte física y, al mismo tiempo, a la muerte moral. De ahí que el carácter agonista de apuesta desesperada de la filosofía unamuniana convierta su agonía en una fuente de compromiso moral.<sup>83</sup> Con ello, la lectura de los textos de Unamuno desde el marco de los conceptos de “*ethos* barroco” y “*tertium datur*” de Echeverría, permiten actualizar la agonística unamuniana en términos de una política agonista, tal como queda manifiesto en “Protejamos nuestras discordias” o en “Más de la Guerra Civil”.<sup>84</sup>

Por otra parte, esta actitud combativa, agonista, también está presente en su metodología, expuesta ya tempranamente en los ensayos de *ETC*, donde la problemática planteada le exige un doble abordaje metodológico. Combate en sus ensayos las posiciones dicotómicas excluyentes, “[...] la tentación satánica que dice: ‘todo o nada’”,<sup>85</sup> y para ello, ya en “La tradición eterna”, expone, contra los binarismos,<sup>86</sup> su método: el agonismo —la afirmación conjunta y alternativa de los contradictorios:<sup>87</sup> A y no A, *tertium datur*—,<sup>88</sup> fundamento ontológico, metodológico y ético-político, clave de su obra,<sup>89</sup> que mantendrá hasta casi el final de su vida.<sup>90</sup> Por otro lado, allí mismo, en el segundo ensayo, “La casta histórica Castilla”, comienza a delinear, aunque sea escuetamente por entonces, un cami-

<sup>83</sup> *Ibid.*, 456.

<sup>84</sup> *Cf.* Unamuno, “Más de la Guerra Civil”.

<sup>85</sup> Unamuno, *ETC*, 71.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 66-67. Por entonces, dicho método —tomado de Proudhon, según sostenría el propio Unamuno más adelante (Miguel de Unamuno, “Arabesco pedagógico sobre el juego”, en *Obras completas X*, ed. por Manuel García Blanco [Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958], 256)— tenía la intención de “[...] hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha” (Unamuno, *ETC*, 67), una mediación no de tipo aristotélica (Cerezo Galán, *Las máscaras*, 183), pero una mediación tal que, para Cerezo Galán, indica una clara referencia a la dialéctica hegeliana, donde el medio es producto de la reflexión e integración que el lector debe llevar a cabo (*ibid.*, 182). Contraria a esta idea es la que sostiene Fernández Turienzo, que no ve aquí que Unamuno esté pensando tanto en las leyes necesarias y generales del pensamiento y del ser, como Hegel, sino que está utilizando un procedimiento retórico de afirmar alternativamente los contradictorios (Francisco Fernández Turienzo, “Unamuno, lo inconsciente y la historia”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 32 [1997]: 80). Este método, presente en el resto de su obra, irá cobrando más fuerza y extremismo hasta alcanzar la idea de la tensión irreconciliable, pero que, pese a ello, sigue constituyendo una fuerza sumamente productiva. Sobre el agonismo, en su sentido metodológico, ontológico y ético-político, puede verse: Beraldi, “Agonía y hermenéutica”, 1.

<sup>88</sup> Véase Beraldi, “*Tertium datur*”, *Glosario de términos (neo)barrocos*, 239-252.

<sup>89</sup> *Cf.* Beraldi, “Agonía y hermenéutica”.

<sup>90</sup> *Cf.* Unamuno, “Paz en la guerra”, 980-984.

no para acceder al conocimiento de lo histórico y social, sentando las bases de una metodología hermenéutica,<sup>91</sup> no expresada como tal nominativamente pero sí desarrollada de acuerdo con los principios de esta tradición —que luego ampliaría en “Sobre la lectura e interpretación del *Quijote*” (1905) y precisaría con mayor desarrollo en *STV* (1913)—, y que sería clave tanto para su epistemología como para su ontología, e incluso para su concepción ético-política, en tanto que, como bien muestra en el artículo sobre el *Quijote*, el conocimiento epistémico también procede de una lucha agonista de las interpretaciones.<sup>92</sup>

## Bibliografía

- BERALDI, Gastón G. “La función hermenéutica de la obra literaria en *Cómo se hace una novela*”, *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 46 (2013): 329-361.
- BERALDI, Gastón G. “Agonía: el *pathos* de la lengua española. Fundamento unamuniano de una ontología agonista: perspectivas ético-políticas”, en *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos*, ed. por Luisa Paz Rodríguez Suárez, 487-495. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018.
- BERALDI, Gastón G. “El neobarroco como política del destronamiento y la discusión”, en *Actas de las IV Jornadas IEALC. “América Latina: entre el asedio neoliberal y los desafíos emancipatorios”*. Buenos Aires: Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Universidad de Buenos Aires (2019a), 1291-1302. <http://iealc.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/57/2019/08/ACTAS-Jornadas-IEALC-2018-editadas-2.pdf>
- BERALDI, Gastón G. “La recepción gadameriana de la obra de Unamuno: el inicio del giro hermenéutico”. *Studium. Filosofía y Teología*, XXII, núm. 44 (2019b): 5-19.
- BERALDI, Gastón G. “La textualidad en la hermenéutica de Unamuno”, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37, núm. 2 (2020): 281-294.
- BERALDI, Gastón G. “*Tertium datur*”, en *Glosario de términos (neo)barrocos. Acompañado de imágenes de Nuestramérica*, comp. por María José Rossi y Alejandra Adela González, 239-252. Buenos Aires: Eudeba, 2021.
- BERALDI, Gastón G. “Echeverría y Unamuno, barroco y agonismo. Una articulación del *ethos* barroco y el *ethos* trágico”, *Areté*, 35, núm. 1 (2023): en prensa.
- CEREZO GALÁN, Pedro. *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Madrid: Trotta, 1996.
- DILTHEY, Wilhelm. “Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica” [1894], en *Obras completas: Psicología y teoría del conocimiento*, vol. VI, ed. y trad. por Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 1998.

<sup>91</sup> Cf. Unamuno, *ETC*, 91. Al respecto puede verse Beraldi, “La recepción gadameriana de la obra de Unamuno”, 9.

<sup>92</sup> El lazo entre hermenéutica y agonística puede verse en mayor detalle en: Beraldi, “Agonía y hermenéutica...”, cap. 2.

- ECHEVERRÍA, Bolívar. “Meditaciones sobre el barroquismo I. Alonso Quijano y los indios” [2006], en *Modernidad y blanquitud*, 183-193. México: Era, 2010. (Originalmente en *Congreso Internacional “1605: Las Universidades y el Quijote”*, Universidad de Alcalá, España, 25 de enero de 2006. Publicado por primera vez en la Web Bolívar Echeverría: Discurso Crítico y Filosofía de la Cultura ([www.bolivare.unam.mx](http://www.bolivare.unam.mx)) y luego en la versión revisada de *Modernidad y blanquitud*).
- FERNÁNDEZ TURIENZO, Francisco. “Unamuno, lo inconsciente y la historia”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 32 (1997).
- GADAMER, Hans-George. *Verdad y método* [1960]. Salamanca: Sígueme, 1999.
- GADAMER, Hans-George. *El giro hermenéutico* [1995]. Madrid: Cátedra, 2007.
- GANDLER, Stephan. “Mestizaje cultural y *ethos* barroco. Una reflexión intercultural a partir de Bolívar Echeverría”, *Signos Filosóficos*, 2, núm. 3, (2000): 53-73.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Ernesto. “Unamuno y Freud, dos antropologías y un mismo método”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 29. Salamanca: Universidad de Salamanca (1994): 69-90.
- GRONDIN, Jean. “Was heisst ‘Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache?’”, en *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- MARCOS, Luis Andrés. “Presupuestos fundamentales para una lectura filosófica de la obra de Miguel de Unamuno”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, núm. 29 (1994): 91-110.
- ORRINGER, Nelson. “Pascal, portavoz de Unamuno y clave de la *Agonía del Cristianismo*”, *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 42, núm. 2 (2006): 39-73.
- RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* [1969]. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Ermeneutica*. Milano: Rusconi, 1996.
- UNAMUNO, Miguel de. “Más de la guerra civil”. *El Día Gráfico*, 21 de agosto, 1916.
- UNAMUNO, Miguel de. “La fe pascaliana” [1923]. En Casa Museo Unamuno, CMU: 8-150.
- UNAMUNO, Miguel de. “La raza es la lengua”. *El Día Gráfico*, 13 de octubre, 1932. En Casa Museo Unamuno, CMU: 1-378/9/80.
- UNAMUNO, Miguel de. “Cosas de libros” [1918], en *Obras completas VI*, ed. por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958, 629-634.
- UNAMUNO, Miguel de. “Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos” [1913], en *Obras completas XVI*, ed. por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958, 125-454.
- UNAMUNO, Miguel de. “Disolución de problemas” [1920], en *Obras completas IX*, ed. por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958, 945-948.
- UNAMUNO, Miguel de. “Divagaciones sobre la resignación y el esfuerzo” [1911], en *Obras completas XI*, ed. por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958, 168-174.
- UNAMUNO, Miguel de. “El hombre de la mosca y del colchón” [1918], en *Obras completas V*, ed. por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958, 982-986.
- UNAMUNO, Miguel de. “El ideal histórico” [1922], en *Obras completas IX*, ed. por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958, 987-991.

- UNAMUNO, Miguel de. “En el Museo del Prado” [1919], en *Obras completas* XI, ed. por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958, 615-619.
- UNAMUNO, Miguel de. “Etimologías” [1924], en *Obras completas* V, ed. por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958, 1163-1166.
- UNAMUNO, Miguel de. “La agonía del cristianismo” [1924/1931], en *Obras completas* XVI, ed. por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958, 455-562.
- UNAMUNO, Miguel de. “La labor patriótica de Zuloaga” [1917], en *Obras completas* XI, ed. por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958, 609-614.
- UNAMUNO, Miguel de. “Paz en la guerra”, en *Obras completas* X, ed. por Manuel García Blanco. Madrid: Vergara-A. Aguado, 1958, 980-984.
- UNAMUNO, Miguel de. “Protejamos nuestras discordias” [1915], en *Obras completas* IX, ed. por Manuel García Blanco. Madrid: Escélicer, 1971, 1269-1275.
- UNAMUNO, Miguel de. “Cómo se hace una novela” [1925/1927], en *Obras completas* VII, ed. por Ricardo Senabre. Madrid: Castro, 2005, 545-623.
- UNAMUNO, Miguel de. “En torno al casticismo” [1895/1902], en *Obras completas* VIII, ed. por Ricardo Senabre. Madrid: Castro, 2007, 59-200.
- UNAMUNO, Miguel de. “El resorte moral” [1906], en *Obras completas* IX, ed. por Ricardo Senabre. Madrid: Castro, 2008, 74-81.
- VATTIMO, G. “Comprender el mundo-transformar el mundo”, en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Síntesis, 2003.

### Gastón G. Beraldi

Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Profesor titular de la asignatura *Filosofía* en el Programa UBAXXI, profesor adjunto de Introducción al Pensamiento Científico del Ciclo Básico Común, y jefe de Trabajos Prácticos de las asignaturas Ética y Problemas Especiales de Ética del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Ha sido profesor invitado de la Universidad de Zaragoza (España) y profesor contratado del doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Lanús y del Centro de Estudios de Hermenéutica de la Universidad Nacional de San Martín. Miembro de Proyectos de Investigación UBACyT. Miembro del Consejo Editorial de la Colección *Analogon. Colección de hermenéutica y antropología filosófica* (UASLP, México), del Comité Editorial de la Revista *Queastiones Disputatae* (UST, Colombia), y fundador de la Red Iberoamericana de Hermenéutica. Es coautor de *Bestiario epistemológico* (2017) y de *Pensar la ciencia hoy* (2015 y 2018), de los textos colectivos *Esto no es un injerto. Ensayos sobre hermenéutica y Barroco en América Latina* (2017) y *Relecturas* (2012), compilador de *En torno de una hermenéutica del sur: del cuerpo del texto a la textualidad de lo social* (2018), y cocompilador de *La hermenéutica en el cruce de las culturas: polifonías y reescrituras* (2013). Asimismo,

es autor de capítulos de libros y artículos en revistas académicas, nacionales e internacionales, dedicados a la hermenéutica, a la enseñanza de la epistemología y la filosofía, al (neo)barroco y a la obra de Miguel de Unamuno.