

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2800>

Tertium Datur and *Dissimulazione Onesta*: Baroque Politics

Tertium datur y *dissimulazione onesta*: políticas barrocas

Gastón G. Beraldi
Universidad de Buenos Aires
Argentina
ggberaldi@uba.ar
<https://orcid.org/0000-0003-1929-0354>

Recibido: 10 - 04 - 2023.

Aceptado: 30 - 06 - 2023.

Publicado en línea: 10 - 12 - 2024.

Cómo citar este artículo: Beraldi, G. G. (2025). *Tertium datur* y *dissimulazione onesta*: políticas barrocas. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 179-213. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2800>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Considering the current democratic crisis and one of its many manifestations, this paper explores the concepts of *tertium datur* (Echeverría) and *dissimulazione onesta* (Accetto) from the perspectives of agonistic logic (Unamuno/Mouffe) and Baroque artifice (Gracián) with the aim of challenging the unfair logic that sustains our contemporary world and of outlining a counter-hegemonic alternative of action against the current uniformitarianism (Badiou) of Western politics. This paper's hypothesis maintains that the implementation of the logic of *tertium datur*, with its honest form of dissimulation, is an alternative that, widely disseminated during the hispanic Baroque, could be re-considered as a way of combating the current situation.

Keywords: Accetto; Baroque; political crisis; dissimulation; Echeverría; single thought; included third; Unamuno.

Resumen

Partiendo de la actual crisis democrática y una de sus tantas manifestaciones, este artículo explora los conceptos de *tertium datur* (Echeverría) y *dissimulazione onesta* (Accetto) desde la lógica agonista (Unamuno/Mouffe) y el artificio barroco (Gracián) con el objetivo de cuestionar la lógica injusta que sostiene nuestro mundo y vislumbrar una alternativa contra-hegemónica de acción frente al uniformismo (Badiou) actual de la política occidental. La hipótesis del artículo sostiene que la puesta en práctica de la lógica de *tertium datur*, con su forma honesta de disimulación, es una alternativa que, ampliamente difundida en el Barroco hispanoamericano, podría ser reconsiderada como una forma de combatir la situación actual.

Palabras clave: Accetto; Barroco; crisis política; disimulación; Echeverría; pensamiento único; tercero incluido; Unamuno.

1. Introducción¹

Los estudios sobre el Barroco en Bolívar Echeverría parten de su interés en analizar este período por la semejanza que encuentra con nuestro presente. Estas dos épocas son, para Echeverría, estadios de crisis paradigmáticas donde, al tiempo que las alternativas de elección para la acción se multiplican, se genera una mayor incertidumbre, provocando la ambivalencia anímica propia del hombre barroco. El filósofo ecuatoriano analizará en *La modernidad de lo barroco* (1998) el tipo específico de actitud desarrollada por los pobladores latinoamericanos del XVII como modo de supervivencia ante la fractura identitaria producida por la Conquista.

Una de las cuestiones que mayores problemas sociales, políticos y culturales ha suscitado desde la conquista de América fue el problema identitario a partir del concepto de “raza”. En el ámbito latinoamericano, aunque no exclusivamente, dicho problema tuvo diversas manifestaciones con el correr del tiempo: con la colonización, el tráfico de esclavos, la forzosa conversión religiosa de los indígenas; luego también en las guerras de independencia y las guerras civiles. En la actualidad, la cuestión racial sigue generando grandes conflictos a partir de la fuerte injerencia de los países centrales en las políticas sociales, económicas y culturales latinoamericanas, con los golpes de Estado y en las desapariciones forzadas de personas, con el enquistamiento en el poder de una clase dirigente que solo responde a sus propios intereses, con la influencia de los medios de comunicación, la discriminación a los migrantes, e incluso con la discriminación ideológica —una forma derivada, como la entiende Echeverría, de discriminación racial—, entre otros casos ejemplares.

Para Badiou (2017, pp. 13-14), la crisis actual —que está poniendo en jaque al sistema democrático— puede ser explicada a partir de una dialéctica fatal de cuatro términos: 1) la violencia ciega del capitalismo; 2) la descomposición de los partidos clásicos, y con ello el surgimiento de un nuevo fascismo; 3) la frustración popular, y 4) la desorientación y

¹ Este artículo recupera directamente ideas y pasajes de un texto previo de mi autoría: Beraldi (2023). Estas ideas son recuperadas con el fin de articular ahora, desde otra perspectiva, el *ethos* barroco, a partir del concepto de *tertium datur*, con la disimulación como artificio estético político.

la falta absoluta de una vía alternativa. La hipótesis del trabajo sostiene que la puesta en práctica de la lógica de *tertium datur*, con su forma honesta de disimulación, es una alternativa que, ampliamente difundida en el Barroco hispanoamericano del XVII, nos permite cuestionar la(s) lógica(s) injusta(s) que sostiene(n) nuestro mundo. De aquí que podría ser reconsiderada como una forma de salir de esta dialéctica fatal.

La estructura del trabajo inicia con una exposición de un estudio sobre el origen del concepto de “raza” y sus consecuencias culturales, que permiten dar cuenta del afianzamiento del concepto en nuestra tradición más reciente y su repercusión posterior. Luego, pensando en alternativas de acción, se presentará la tesis que sostiene que el Barroco hispánico —con su lógica y su *ethos*— fue invisibilizado como opción de las formas de pensamiento y expresivas de Occidente. En un tercer momento, se caracterizará el concepto de *tertium datur*, revisando al mismo tiempo su historia en el marco de la filosofía y en el contexto de aparición del concepto echeverriano de “*ethos barroco*”. En este punto se destacará su procedencia teórica —y su clara cercanía con las lecturas de Echeverría—. En cuarto lugar, se caracterizará el concepto de “disimulación” y se precisará la noción de “disimulación honesta”. Por último, se formularán las conclusiones que este tipo de comportamiento puede alumbrar para la situación actual.

2. La conquista de la raza

Aníbal Quijano (2014), analiza en su trabajo el surgimiento de la globalización actual a partir de dos categorías fundantes: raza y capitalismo colonial. Para Quijano, el concepto de “raza” como tal no habría surgido sino hasta la conquista de América.² Entiende que las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados fueron asociadas rápidamente a diferencias biológicas. De aquí el surgimiento de identidades históricas completamente nuevas: indios, mestizos,

² Es preciso indicar que la lectura trazada en este trabajo parte de la interpretación de la cuestión racial elaborada por Quijano, Dussel y Wallerstein. Sin embargo, hay que señalar que, tanto desde el ámbito filosófico como desde el campo estrictamente científico de la antropología, dicha interpretación no es unívoca y otros tantos estudios han comprendido el problema de una manera diferente. Puede verse para el caso las lecturas desarrolladas en Benedict (1941), Harris (1999), Lukács (1967), entre otras. Al respecto también puede verse un artículo reciente de Polo Blanco (2023).

mulatos y negros, por un lado; europeos, españoles y portugueses, por otro. Una calificación que hasta entonces solo tenía connotaciones geográficas se torna en una distinción racial. Ahora bien, en tanto las relaciones sociales en la colonia se configuran como relaciones de dominación, las nuevas identidades fueron asociadas a jerarquías, proveyendo, política y socialmente, un instrumento de clasificación para la sociedad colonial. Más adelante, y en parte producto de la expansión británica, los colonizadores las cubrirían de color: negros y blancos. En los dominios británicos, los negros eran los explotados, y “[...] los dominantes se llamaron a sí mismos blancos” (Quijano, 2014, p. 779). Fue en América donde primero surgieron estas denominaciones raciales.³ Para Quijano, esta idea de raza brindó legitimidad a las relaciones de dominación coloniales⁴ y a la conformación de una nueva identidad europea —posterior a la Conquista— frente al resto del mundo. Esto permitió la elaboración teórica de la categoría de “raza” como “[...] naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos” (Quijano, 2014, p. 779), lo que permitió justificar las ideas y prácticas de superioridad e inferioridad entre dominantes y dominados. “De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad” (Quijano, 2014, p. 780). La idea de “raza” se convirtió en el modo básico de clasificación social mundial.

El otro factor que destaca Quijano es el proceso de expansión del capital, las formas de control y de explotación del trabajo que se dieron en la América colonial y que darían pie a una nueva estructura de relaciones de producción: el capitalismo mundial. Este otro factor se articula con el anterior, el de la raza. Las nuevas identidades históricas se vinculan socioeconómicamente a través de la división racial del

³ Cfr. Wallerstein (1992, p. 206). También hay que señalar que no fue homogénea la cuestión racial en anglosajones e ibéricos.

⁴ Para Wallerstein (1979, pp. 206-207), la colonialidad y la etnicidad dan origen al racismo mediante restricciones jurídicas y argumentos teóricos a favor de las desigualdades. Por otra parte, hay que señalar que el mecanismo por el cual se identificaba raza con dominación fue mucho más complejo en la colonia española que en la inglesa y portuguesa, puesto que en el primer caso la justificación de la dominación se realizó también con argumentos en defensa de los derechos de los indígenas a practicar el catolicismo.

trabajo. Esta división posibilitó una estructura salarial bien diferenciada, criterios que escalaron luego a toda la población mundial. “Así, cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular” (Quijano, 2014, p. 782), conformando la categoría de raza una nueva tecnología de dominación que se fijó socialmente de tal manera que se entendiera como una distinción natural y no una construida.⁵

Las ventajas comparativas que adquirió la colonialidad para disputar el mercado del comercio mundial con China, India, Ceilán, Egipto y Siria, entre otros, permitió que, apoyados en los dos factores precedentes, surgiera una región nueva como identidad geocultural: Europa occidental, sede del mercado mundial. Lo europeo se constituye como centro del mundo capitalista, concentrando no solo el control del mercado económico mundial, sino todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura y del conocimiento, lo que implicaría, en lo sucesivo, una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de otorgar y producir sentido, del imaginario, y de las relaciones intersubjetivas, es decir, de la cultura (cfr. Quijano, 2014, p. 788).

Para Wallerstein (1979), este hecho permitirá el desarrollo del etnocentrismo europeo, lo que posibilitaría explicar no solo por qué los europeos fueron llevados a sentirse superiores respecto de los demás pueblos, sino, particularmente, a sentirse superiores por naturaleza. Por otra parte, la adopción de la idea moderna de “progreso” ubicará a los pueblos colonizados en el pasado —en tanto raza inferior, *i. e.* anterior al europeo— y a la Modernidad y la racionalidad como producto exclusivamente europeo. Para Quijano (2014, p. 798), de aquí se siguen una serie de categorías que comienzan a emerger en el plano de las relaciones intersubjetivas y culturales de Europa occidental y del resto del mundo, y que, en un sentido amplio, se cobijan bajo los rótulos que dividen entre “no Europa” y “Europa”: primitivo o bárbaro / civilizado, mágico o mítico / científico, irracional / racional, atrasado o tradicional o medieval / moderno, inferior / superior, más allá de las ya expuestas —negro, indio, mestizo, mulato / blanco—, que se asociarían a las anteriores, y más allá de que tiempo después se sumen las categorías

⁵ Quijano ve que esta división histórica explica el hecho de que hoy, en los centros capitalistas, haya una fuerte desigualdad salarial por el mismo trabajo entre las “razas inferiores” y los blancos.

de “periferia” / “centro”⁶ para explicar también el desigual desarrollo económico.

Bajo esta perspectiva dicotómica y excluyente se explica que los indios americanos y los negros africanos fueran simplemente primitivos, perspectiva binaria y dualista que se impuso como mundialmente hegemónica y que no sería posible de explicar, para Quijano, sin dos de sus mitos fundantes: la idea de “progreso” en sentido lineal, por un lado, y, por otro, la idea de una naturaleza humana distinta basada en la raza —y no en la historia de poder— entre Europa (raza superior) y no Europa (raza inferior). Ello posibilitó que los europeos se imaginaran también ser no solo los portadores de la Modernidad, sino sus exclusivos creadores y protagonistas, siendo capaces de difundir y establecer esta perspectiva histórica al resto del mundo, alcanzando una naturalización de esta situación y las relaciones de poder. Esto muestra que la raza es, antes bien, la construcción histórica de una categoría social, económica, política y cultural, y no el producto de una diferencia biológica.

3. Omisión y secuestro de la Modernidad barroca

Ahora bien, la producción simbólica de este etnocentrismo europeo tendría, tiempo después, una repercusión interna en torno al origen de la Modernidad. Cuando queremos dar cuenta del origen de la Modernidad, en general suele asociarse esta con el racionalismo y la Ilustración. La Modernidad, en este sentido, es una emancipación, primero intelectual y luego política, por el imperio de la razón. Ahora bien, suele señalarse que los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de subjetividad moderna son el Renacimiento, la Reforma y la Revolución francesa.⁷ Como se aprecia, en esta interpretación habitual, España, Portugal y —como bien señala Dussel (2000, p. 28)— el siglo XVI hispanoamericano quedan fuera de la ecuación. Nada tienen que ver con la Modernidad. Sin embargo, como señala Wallerstein (1979, p.

⁶ Estos conceptos son acuñados por primera vez por el economista y político argentino Raúl Prebisch en diversos textos de los años cuarenta del siglo pasado y, más particularmente, en el informe elaborado para la CEPAL en 1949 bajo el título de *Estudio económico de América Latina*. Cfr. Quijano (2014).

⁷ Cfr. Unamuno, (1958d), Dussel (2000) y Wallerstein (1992), entre otros. Algunos reemplazan el Renacimiento por la Ilustración (cfr. Dussel, 2000), y otros adicionan la formación del Parlamento inglés (cfr. Ricoeur, citado en Dussel, 2000)

7), existe un gran desacuerdo acerca de los principios que motorizaron este proceso de cambio hacia la llamada Modernidad.

Más allá de que entienda que la Modernidad es un conjunto de al menos cinco fenómenos de gran importancia relacionados entre sí, Wallerstein (1992, pp. 205-206) destaca el origen de la Modernidad en la creación del “sistema-mundo” capitalista, cuyo origen data de fines del siglo XV, donde la conquista de América es el elemento integral y esencial de la creación de dicho sistema (cfr. Wallerstein, 1992, pp. 201). Esta lectura es subrayada por Dussel y Quijano, quienes entienden que si el moderno sistema-mundo capitalista no inicia su desarrollo hasta la conquista de América, es entonces España quien abre la primera etapa moderna: la del mercantilismo mundial. De aquí que las demás determinaciones de la Modernidad sean el producto de esta primera etapa, y no su causa. Así, el *ego cogito* cartesiano fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* hispano-lusitano (cfr. Dussel, 2000, p. 29).

Para Álvarez Solís, el modo hispánico de la Modernidad, y más específicamente, de la Modernidad barroca, fue eclipsado por los grandes teóricos del clasicismo del XVIII quienes, con el afán de legitimar su momento histórico como el origen de la Modernidad, suprimieron toda fuente hispánica.

El prejuicio clasicista relegó al Barroco en general, y a las manifestaciones hispánicas en particular, como manifestaciones de mal gusto y atraso cultural. Este supuesto no justificado, junto con el prejuicio de la superioridad moral de la reforma protestante en su afán de autoafirmación, se intensificó con la obra cumbre de Max Weber: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904), en la cual modernidad, protestantismo y producción capitalista se tornaron, prácticamente, en términos equivalentes. Entre el prejuicio clasicista y la eterna aspiración filosófica de la germanización de la historia,⁸ el Barroco se descartó como el aspecto hispánico de la modernidad (Álvarez Solís, 2015, p. 25).

⁸ Álvarez Solís, en su investigación sobre el barroco hispano, remite a Lucien Febvre (1983) para recordar que la “germanización de la historia” se inventa junto con el debate historiográfico en torno a la Reforma protestante, donde, a partir de las investigaciones históricas de Ranke, Droysen, Dilthey,

Al respecto, Díaz (2011, p. 51) va a coincidir en que la historia del Barroco y su modernidad es la historia de un secuestro que muestra cómo el Barroco fue sancionado y borrado de la historia del arte y del pensamiento. Es la historia de un etnocentrismo reconcentrado, una nueva forma de provincianismo reducido a una mínima expresión, y una contracción de Europa a aspectos más regionales aún. Europa ya no solo se caracteriza por ser blanca sino antes bien por cierto tipo de blancura: la humanista, protestante, racionalista, y clasicista. Desde entonces, el sur europeo se asemejaría, en parte, al sur global. Surge, al interior de Europa, una nueva dicotomía: hispánico versus europeo. Más recientemente se acuñó, desde una perspectiva económica, un acrónimo despectivo y racista para identificar el sur europeo, particularmente a Portugal, Italia, Grecia y España: PIGS (“cerdos”) (cfr. Hentges y Lösch, 2011; Migliaccio, 2013).

La construcción histórica de la raza, del etnocentrismo, del europeísmo, y el reconocimiento identitario a partir de la racionalidad, la blanquitud,⁹ el clasicismo y, en gran medida, la visión protestante, habrían

Max Weber y Alfred Weber, entre otros, la Reforma se asumió como el horizonte de comprensión del espíritu moderno a la cual se atribuyen los signos de la secularización del poder político, el individualismo, el politeísmo de los valores y la autonomía de las esferas de conocimiento y acción. Asimismo, el protestantismo, como núcleo de la Modernidad, tendrá su primera justificación filosófica en Hegel. Para este, la Modernidad comienza con la Reforma debido a que, gracias al “espíritu germánico”, el occidental se encuentra determinado por sí mismo a ser libre. Como señala Álvarez Solís (2015, p. 25), la tradición historiográfica que revirtió este efecto negativo fue la obra de Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (de 1949), donde se demuestran los aportes civilizatorios de España, Italia y Portugal en la constitución del espíritu moderno.

⁹ La blanquitud será objeto de estudio de Bolívar Echeverría en sus trabajos de filosofía de la cultura. Echeverría (2010) investiga una nueva forma de racismo, más sutil pero a la vez más eficaz. La blanquitud no remite exclusivamente a la raza o al color de la piel: 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 de un modo más simbólico que físico, por ejemplo, en el lenguaje, en los gestos, movimientos, comportamientos, apariencia física, etc. De aquí que haya publicado un trabajo con el título “Obama y la blanquitud” (2011) para mostrar que Obama representa simbólicamente los valores de los blancos. Pero si bien la blanquitud

conducido a un uniformismo¹⁰ tal que limitó al Occidente globalizado al vislumbramiento de alternativas de pensamiento y de acción.¹¹ Desde esta visión, las disidencias y diferencias fueron entendidas como el enemigo a purgar o, al menos, a domesticar.

Para Echeverría, la noción de *tertium datur* permitiría poner en entredicho la lógica hegemónica binaria de la blanquitud y reivindicar una actitud y forma de vida omitidas *ex profeso* por el *ethos* realista.

4. *Tertium datur*

La expresión *tertium datur* como concepto ligado al *ethos* barroco es acuñado por Bolívar Echeverría en *La modernidad de lo barroco* (1998).¹² En filosofía, esta noción puede rastrearse históricamente (cfr. Beraldi, 2021), aunque en algunos casos aparece bajo otras denominaciones, pero manteniendo la descripción de esta forma de comportamiento. *Tertium datur* es la contracara del *principium tertii exclusi*, conocido también como

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.

¹⁰ Para referirse a este fenómeno, el periodista español Ignacio Ramonet acuñó el término de “pensamiento único”, donde fuera de este no hay más que “la barbarie” o la “incivilización”, ese otro extraño, extranjero, ajeno, paria, a la tradición científico-tecnológica occidental. Cfr. Beraldi (2017).

¹¹ Basta recordar el slogan político que la ex primera ministra del Reino Unido, Margaret Thatcher, utilizó en ciertas ocasiones: “There is no alternative” (TINA).

¹² *Tertium datur* aparece como tal solo en este texto de la obra de Echeverría, pese a que la descripción de esta forma de comportamiento acompaña siempre a los desarrollos conceptuales del “*ethos* barroco”. En “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, publicada originalmente en 1987, y más tarde, en una versión corregida en un artículo 1991, y en una versión final como capítulo de *Las ilusiones de la Modernidad*, de 1995, clasifica los distintos *ethos* y precisa detalladamente el caso del *ethos* barroco. Unos años antes, en el apartado “El *ethos* barroco”, publicado en *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, de 1994, Echeverría describe esta actitud sin remitir al concepto. En “Meditaciones sobre el barroquismo: I. Alonso Quijano y los indios” expuesto en un congreso en España en 2006, y publicado póstumamente en 2010 en *Modernidad y blanquitud*, recoge nuevamente este comportamiento, esta actitud, pero sin hacer referencia al término. Sin embargo, en el capítulo “La identidad evanescente”, publicado en *Las ilusiones de la modernidad* en 1995, aparecía ya su contracara, el *tertium non datur*, y su crítica a esta norma vinculándolo al problema de la identidad.

tertium non datur, una de las leyes lógicas propuestas y formalizadas por Aristóteles (*Met.*, 1011b20-25), que señala que “o bien A o bien no A”: no puede haber una tercera opción posible. El problema al que pretende brindar una posible respuesta el concepto de *tertium datur* no es otro que el que viene siendo expresado ya hace un tiempo sobre la situación actual del capitalismo global y que tanto Badiou como Mouffe han descrito perfectamente.

Badiou (2017, p. 13), en ocasión de la victoria de Trump en las elecciones presidenciales, publica un artículo evaluando las alternativas políticas actuales. Entiende que el triunfo histórico, desde los años ochenta al menos, del capitalismo global marca el final de dos visiones del mundo. Sus efectos conducirían a que todos los gobiernos del mundo globalizado estén condicionados a proponer, en mayor o menor medida, lo mismo. Estas consecuencias le permiten sostener que, dentro de un mundo tan homogeneizado políticamente, Trump o Clinton son distintos dentro de lo mismo. De aquí que sostiene la necesidad de la creación de una alternativa real: no dos o más alternativas dentro de una misma orientación, sino dos orientaciones reales, distintas y contradictorias.

Unos años antes, Mouffe (2014) sostenía que, frente a la perspectiva del pensamiento único, según la cual la democratización del mundo necesita de la occidentalización, es necesario el establecimiento de un mundo multipolar, un orden mundial que debería denominarse “agonista” (2014, p. 40; cfr. Beraldi, 2015). La constitución de un enfoque multipolar sería el paso hacia un “orden” agonista donde los conflictos tendrían menos probabilidades de adoptar las formas del antagonismo,¹³ es decir, de la exclusión y exclusividad. Si la lógica del antagonismo es la de la disyunción, la de amigo o enemigo, la del agonismo es, en cambio, la de la conjunción contradictoria (Mouffe lo denomina “consenso conflictual”): esto y lo otro, el sí y el no. Es la lógica de los adversarios,¹⁴

¹³ En *La paradoja democrática*, Mouffe (2003, p. 117) ya señalaba la necesidad de un real enfrentamiento entre opciones políticas democráticas, porque su inevitabilidad conducía, o bien a la apatía política, o bien a que la confrontación democrática sea sustituida por una confrontación entre otras formas de identificación colectiva, por ejemplo, el racismo, el machismo, etc.

¹⁴ Mouffe sostiene la necesidad de evitar los malentendidos respecto de la noción de “adversario”. Esta noción, afirma, debe distinguirse claramente de la interpretación liberal. A diferencia de esta lectura, Mouffe entiende que en su

no de los enemigos. El objetivo, entonces, no consiste en consolidar una sola interpretación del mundo, sino en que convivan adversariamente y en tensión una multiplicidad de interpretaciones que reflejen la pluralidad democrática. Mouffe verá en el arte el lugar donde es posible observar prácticas contrahegemónicas que pueden “[...] desafiar la visión pospolítica según la cual no hay ninguna alternativa al orden actual” (2014, p. 20).

4.1. El *ethos* barroco. *Tertium datur*: una forma de elección proveniente del arte barroco

El propósito de Echeverría en su análisis de los *ethos*¹⁵ históricos, y particularmente en su estudio sobre el *ethos* barroco, parte del diagnóstico de nuestro presente. Señala que la crisis actual no es pasajera sino civilizatoria, que desde hace ya más de cien años no alcanza a recomponerse de forma sostenible. Esta crisis queda, para él, asociada inescindiblemente al proyecto de la Modernidad y su consecuente fracaso. A dicho análisis sobreviene una pregunta: Echeverría se plantea

propuesta “[...] la presencia del antagonismo no es eliminada, sino ‘sublimada’” (2014, p. 27). Contrariamente al enfoque liberal, que entiende al adversario como un enemigo o competidor a eliminar, en la política agonista siempre está presente la dimensión antagónica, pero esta debe desarrollarse bajo condiciones reguladas por procedimientos democráticos aceptados por los adversarios. En nuestra región, un caso paradigmático donde los adversarios fueron considerados como enemigos a eliminar por cualquier medio, y no precisamente por medios democráticos y bajo procedimientos aceptados, fue el caso del juicio fraguado, el encarcelamiento y la proscripción del presidente brasilero Luiz Inacio Lula Da Silva, que no representaba los intereses de la blanquitud.

¹⁵ Echeverría entiende que asumir el hecho capitalista como condición de la existencia práctica consiste en desarrollar un *ethos* —un comportamiento espontáneo, dice— capaz de integrar ese hecho como inmediatamente aceptable para asegurar la cotidianeidad. Es decir, una naturalización del “hecho capitalista”. Esta naturalización se construye, según Echeverría, con base en cuatro *ethos* (puros o elementales): 1) el *ethos* realista, 2) el *ethos* romántico, 3) el *ethos* clásico, y 4) el *ethos* barroco. Si bien estos *ethos* conforman los cuatro modelos de naturalización del capitalismo, ninguno de ellos se da nunca de manera exclusiva, sino que siempre, cada uno, aparece combinado con los otros en las diferentes circunstancias de las distintas construcciones de mundo modernas. Solo en este sentido relativo se puede hablar de una “modernidad clásica” frente a una “romántica” o una “realista” frente a una “barroca” (Echeverría, 1995, pp.164-166).

si es posible una Modernidad alternativa. Señala así que el interés por indagar en la vigencia del *ethos* barroco se presenta a partir de su preocupación por la crisis actual y por el deseo de pensar en una Modernidad postcapitalista como una utopía alcanzable. La hipótesis con la que trabaja allí puede resumirse en estas palabras:

Si el barroquismo en el comportamiento social y en el arte tiene sus raíces en un *ethos* barroco y si éste se corresponde efectivamente con una de las modernidades capitalistas que anteceden a la actual y que perviven en ella, puede pensarse entonces que la autoafirmación excluyente del capitalismo realista y puritano que domina en la modernidad actual es deleznable, e inferirse también, indirectamente, que no es verdad que no sea posible imaginar como realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social (Echeverría, 1994, p. 70).

La Modernidad postcapitalista podría emerger entonces de un cambio de comportamiento, un cambio de actitud, que Echeverría asocia al *ethos* barroco. Con este objetivo, rastrea en el comportamiento de los indígenas, criollos y mestizos de las urbes latinoamericanas del siglo XVII otra manera de vivir la Modernidad. Desde esta perspectiva, como señala Díaz (2011, p. 43), solo a partir de la reincorporación del Barroco como “origen” de la Modernidad es posible imaginar otro presente.

En el segundo apartado del capítulo 2 de *La modernidad de lo barroco* (1998), “El *ethos* barroco”, luego de describir las condiciones vitales a las que estaban sometidos los habitantes de las ciudades latinoamericanas del XVII, entiende que la forma en que naturalizaron el “hecho capitalista” para sobrevivir fue asumiendo una actitud que denomina *tertium datur*. El término “sobrevivir” tiene aquí una doble connotación. Por un lado, implica la supervivencia física ante la violencia material colonial. Por otro, la supervivencia espiritual, moral, ante la imposición del modo de vida europeo, manifestado, sobre todo, en relación a las creencias religiosas. De aquí que, a mi juicio, este concepto deba leerse en conjunto con otros dos textos, uno anterior y otro posterior.

El anterior es “La identidad evanescente” (1995), donde desarrolla la cuestión de la identidad y del mestizaje.¹⁶ En los dos primeros apartados expone la cuestión que nos interesa aquí. Toma como punto de partida la pluralidad de las lenguas entendiendo la problemática — en el marco de la cuestión de la identidad— como una riqueza de lo humano (Echeverría, 1995, p. 55). Pero sostiene que dicha cuestión no puede reducirse únicamente al campo de la comunicación por cuanto incluye también el trabajo, el consumo, la producción, etc. Echeverría se detiene entonces en la lectura de Benjamin¹⁷ que le permite entender que la lengua humana solo puede existir en el modo de la evanescencia. Es decir, arriesgándose, poniéndose en crisis en los actos de habla. De allí que se pregunta si lo dicho para la lengua no vale también para la identidad. Sostiene entonces que “una realidad sólo es idéntica a sí misma en medio del proceso [...] en el que a un tiempo la gana y la pierde [la identidad]” (Echeverría, 1995, p. 60). Es en este punto donde sostiene: “Contra la prescripción última o primera del *tertium non datur*, la identidad practica la ambivalencia: es y no es” (p. 60). Contra la norma de que no hay una tercera posibilidad, Echeverría entiende que la identidad se da en tensión, en el *entre*. La plenitud de la identidad solo se ha puesto de manifiesto, sostiene, cuando se ha puesto en peligro a sí misma al invadir a otra y dejarse transformar por ella, o cuando, al ser invadida, ha intentado transformar a la invasora (cfr. Echeverría, 1995, p. 61).

El otro texto, el posterior, proviene de una conferencia dictada en 2006,¹⁸ titulada “Meditaciones sobre el barroquismo I. Alonso Quijano y los indios”, donde pretende dar cuenta de otras identidades, de otros comportamientos, de otros *ethos* que no son necesariamente los de la “blanquitud”. Este modo de vida y comportamiento alterno lo encuentra en la historia latinoamericana del siglo XVII. Allí, el tipo de proceder

¹⁶ Vale la pena revisar el concepto de “mestizaje” en Echeverría a la luz de las críticas de Álvarez Solís (2016). También se recomienda Gruzinski (2000) y Laplantine y Nouss (2007) para una lectura actualizada y menos ingenua de esta noción.

¹⁷ Cfr. Benjamin (2007).

¹⁸ Presentada en el Congreso Internacional “1605: Las Universidades y el Quijote”, realizado en la Universidad de Alcalá, España, el 25 de enero de 2006. Publicada por primera vez en www.bolivare.unam.mx, posteriormente la revisará y publicará con correcciones en *Modernidad y blanquitud* (2010).

inventado por los pobladores de las ciudades que sobrevivieron luego de la Conquista, Echeverría lo identifica con el *ethos* barroco,¹⁹ que se diferencia del *ethos* realista, del clásico y del romántico. Ya en *La modernidad de lo barroco*, Echeverría había delimitado con precisión y desarrollo su definición, señalando cierta cercanía con los otros modos de comportamiento pero, a la vez, marcando sus diferencias.

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 éste, 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” (Echeverría, 1998, p. 171).

La característica central de este modo de comportamiento es la ambigüedad. Según Gandler (2000, p. 58), 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”, mezcla caótica que trasgrede las formas y reglas estéticas “establecidas” (por la blanquitud).

En las “Meditaciones...”, Echeverría pretende mostrar la singular “homología”²⁰ entre el comportamiento ideado por Cervantes para

¹⁹ Las primeras aproximaciones a esta noción aparecen a fines de los años ochenta en las tesis 6 y 7 de “Modernidad y capitalismo. (15 tesis)”, en el contexto de los *ethos* históricos, concepto que desarrolla en torno a la idea de mestizaje cultural y que viene a reemplazar, en cierta medida, el concepto crítico de la ideología (cfr. Gandler, 2000, p. 54). Este texto se publica primero en una versión reducida como material de discusión interno de la DEP de la Facultad de Economía de la UNAM, en 1987. Luego en el N° 58 de la revista *Cuadernos Políticos* (en 1989). Más adelante es corregido y ampliado para su publicación en el N° 4 del vol. XIV de *Review* (en 1991) –revista del *Fernand Braudel Center* de New York–. Finalmente aparecerá como parte de *Las ilusiones de la modernidad* (en 1995).

²⁰ Término que en biología evolucionista se utiliza para indicar caracteres de diferentes organismos que se parecen porque fueron heredados de un

Don Quijote,²¹ por un lado, y el comportamiento social, nada ficticio, que se inicia en un cierto sector de la vida práctica latinoamericana de comienzos del siglo XVII, por otro. La clave que permite reconocerla es la de “lo barroco”. Para ello recurre en primera instancia a *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) de Unamuno,²² donde éste se propone allí remitificar el mundo hispánico tomando como eje la figura del Quijote. Más adelante, Unamuno (1958d, p. 446) lee el quijotismo como un método para combatir la “Kultura”,²³ una estrategia de supervivencia.

antepasado común que también poseía ese carácter.

²¹ Sarduy (2011, p. 20) ve, sobre todo en el *Quijote*, un ejemplo de operatoria barroca.

²² La presencia de la obra de Unamuno en las lecturas de Echeverría puede rastrearse hasta su adolescencia. Como señala Barreda (2011, p. 20): “En su paso por el Instituto Mejía es donde Bolívar Echeverría y sus compañeros leen por primera vez el pensamiento crítico existencialista de Unamuno (‘La Agonía del Cristianismo’, ‘La Vida de Don Quijote y Sancho’ y ‘El Sentimiento Trágico de la Vida’), que les ayuda a caracterizar con fuerza la hipocresía católica que predomina en la cultura conservadora de Quito. El temprano interés temático que el joven Bolívar cultivó en trono [*sic*] del escritor español fue tan fuerte que su padre decide regalarle las obras de Unamuno cuando apenas cumple 17 años de edad”. Al respecto, Gandler indica que: “Al cumplir los diecisiete años recibe de su padre, como regalo, los ensayos completos de Miguel de Unamuno, al que Echeverría concibe como una suerte de ‘existencialista español’. Para Echeverría son así textos centrales de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida* [...] y *Vida de Don Quijote y Sancho* [...]”; con los textos de Unamuno, Echeverría establece por primera vez “la conexión entre política y teoría o filosofía” (Gandler, 2015, pp. 59 y 99).

²³ Para Unamuno, la “Kultura” —como suele escribir irónicamente enfatizando el nombre en alemán y en oposición a la otra “Cultura”, con ce: la latina—es representada con la figura de la Helena del *Fausto*. La *Kultur* es el símbolo de los ideales secularizadores, el progreso, el bienestar, la felicidad, ideales que nutren el humanismo renacentista. Al respecto puede verse un pasaje de Unamuno (1913, p. 9): “En Alemania, pues, [...] la cultura se convierte en *Kultur*, y cuando yo escribo Kultura con k mayúscula, quiero decir, cultura a la alemana; y cuando la escribo con una modesta c minúscula, es una culturilla latina, superficial, inconstante, como la que por acá nos permitimos. [...] Y, ¿en qué consiste la Kultura y en qué se diferencia de la cultura? [...] La Kultura se basa en la definición; esto es, es definitiva, y es idealista. Sobre todo idealista. [...] Porque lo interesante, amigo Méndez, no es usted, el que yo conocí en Espinho, sino es la idea de usted, usted como concepto [...] ¿lo va usted entendiendo? Pues esto es Kultura. Y, sobre todo, la definición. Hay que definirlo todo”. Sobre

Es la resistencia de este hidalgo al enterramiento de la España heroica inspirada por el “sentimiento trágico de la vida”, la España abierta al mundo y la aventura. Su estrategia consiste en la construcción de una realidad imaginaria, pero no por ello menos real y vivible, teatralización que surge del dolor²⁴ y la insoportabilidad de la realidad de ese mundo realista, puesto que solo teatralizada es rescatable y vivible. No es una forma de huir de ella, sino de “liberarla del encantamiento” que la vuelve irreconocible y detestable. Para eso, Alonso Quijano se convierte en Don Quijote (cfr. Echeverría, 2010, pp. 183-184).

Esta lectura que hace del *Quijote* de Unamuno le sirve de base a Echeverría para, en un segundo momento, abreviar en la caracterización de Adorno sobre el Barroco, darle una impronta propia y aplicarlo a la cuestión de la invención de una nueva forma de vida de los pobladores de las urbes latinoamericanas. Echeverría (Echeverría, 2010, p. 185) señala que todos los intentos de describir la obra de arte barroca subrayan como rasgo característico y distintivo su “ornamentalismo”, que expresa su profunda “teatralidad”. Para el filósofo ecuatoriano, la afirmación adorniana de la *decorazione assoluta* del Barroco debería re-escribirse como “teatralización absoluta” de la obra de arte barroca. Lo barroco es *messinscena assoluta*, como si esta se hubiese emancipado de todo servicio a una finalidad teatral (la imitación del mundo) y hubiese creado un mundo autónomo. Aparece un acontecer que se vuelve autónomo respecto del acontecer central y que lo hace, aunque parasitariamente, diferente. Una versión alternativa del mismo acontecer

el debate entre Cultura y Kultura, cfr. De Unamuno (1958a, p. 377; 1958b, pp. 472-480; 1958c, pp. 319-323; 1958d, pp. 443, 446 y 450; 1958g; 1958i, p. 456; 1958k, pp. 924-925; 1958l, p. 1060; 1958m, p. 293).

²⁴ El espíritu de creación reclama el dolor y necesita el sueño. El dolor adquiere una dimensión trascendente en la economía de la libertad. Revela la inconmensurabilidad de su querer y aspiración con los límites del mundo. Es en el dolor donde se experimenta el espíritu en su libertad. La salida no puede ser otra que la del sueño. Unamuno retoma la metáfora del sueño tanto de Calderón como de Shakespeare pero, como señala Cerezo Galán (1996, p. 304), invierte el sentido de la metáfora, y en vez de relativizar la vida desde la imagen del sueño, se vivifica y autentifica el sueño desde la experiencia agónica de la vida. Desde esta perspectiva, dicha experiencia se constituye en condición, desde ella y con ella misma, de salvación. Para Unamuno (1958d, p. 256), el dolor —producto de la incertidumbre y de la lucha agonista por escapar de ella— se constituye en base para la acción y cimiento moral.

(cfr. Echeverría, 2010, pp. 186-187). Lo que hace, en el arte barroco, que la teatralidad sea una *messinscena assoluta* se encuentra, para Echeverría, en la “estrategia melancólica de trascender la vida”, propia del Quijote (cfr. Cerezo Galán, 2006). Para este, la consistencia imaginaria del mundo transfigurado poéticamente se ha vuelto, como mundo de la vida, mucho más necesaria y fundamentada que el mundo real. La *messinscena assoluta* posibilita alterar la representación del mundo mitificado en la vida cotidiana hasta el punto de convertirse en una versión diferente de sí misma. Al descubrir una legalidad propia tan desfondada, tan contingente e incluso improvisada, invita a invertir el estado de cosas y plantear, al mismo tiempo, la legalidad del mundo real como una legalidad cuestionable. Descubre que ese mundo es también teatral o escenificado, contingente y arbitrario (cfr. Echeverría, 2010, p. 188).

Echeverría entiende que el abandono de la Corona produjo un vacío civilizatorio que habilitaba un serio riesgo de culminar en barbarie. Ante este panorama, la población de la vida virreinal de las ciudades debió reinventarse para sobrevivir (cfr. Echeverría, 2010, p. 190), lo cual implicó una re-creación de la civilización europea en América. Con ese objetivo, Echeverría señala que aquellos indios desarraigados de sus comunidades originarias e injertados en las urbes como trabajadores precarizados dejaron que su antiguo código civilizatorio fuese devorado por el de los españoles.

En otras palabras, los indios indispensables en la existencia de las nuevas ciudades permitieron que fuera el modo europeo de subcodificar y particularizar aquella simbolización elemental con la que lo humano se autoconstruye al construir un cosmos dentro del caos, el que prevaleciera sobre el modo antiguo de sus ancestros, que se volvía cada vez más desdibujado y lejano. Es decir, dejaron que, sobre sus lenguas originarias se estableciera la lengua de los europeos, la manera propia de éstos de volver decible lo indecible, de dar nombre y sentido a los elementos del cosmos (Echeverría, 2010, pp. 190-191).

Sin embargo, esta re-creación era, como tal, no una copia sino algo completamente diferente del modelo que pretendía reconstruir. El concepto de “identidad evanescente” desarrollado anteriormente le permitía entender que los habitantes latinoamericanos, jugando a ser

europesos, articularon una representación que, en un momento dado, dejó de ser tal para pasar a ser una realidad efectiva que ya no podían suspender. Era una *messinscena assoluta*. En esta puesta en escena, los indios, que mestizan a los europeos mientras se mestizan a sí mismos, se suman a todos los que por ese entonces pretendían construir una identidad propiamente moderna sobre la base de la Modernidad capitalista.²⁵ Siguieron la misma estrategia barroca que algunas sociedades de esa época que interiorizaron la Modernidad capitalista: sacrificaron la forma natural de la vida en pos de la acumulación de la riqueza. Sin embargo, al aceptar el sacrificio de su antigua forma de vida, en su reconstrucción, hicieron un modo de reivindicarla. A diferencia de la puesta en escena de sí mismo como don Quijote que hace Alonso Quijano cuando transfigura la miseria histórica de su mundo para sobrevivir en él, Echeverría (2010, p. 192) ve que la estancia de los indios de las ciudades de América en ese otro mundo soñado, que los salva también de su miseria, es una estancia que no termina. No despiertan de su sueño, no regresan al “buen sentido”, no se “despeñan en el abismo de la sensatez” o “mueren a la cordura de la vida”, como dice Unamuno (cfr. 1914, p. 450) que hace Alonso Quijano al renegar del Quijote el día de su muerte. Los indios no vuelven de ese mundo reproducido, representado; permanecen en él, convirtiéndolo, poco a poco, en su mundo real. La elección de un curso determinado de acción se constituyó en una realidad constante, conformando un *ethos* propio y una política vital.

Como señala Echeverría siguiendo la lectura de Merleau-Ponty, comportarse de cierta manera radica siempre en una elección.²⁶ Esta consiste en tomar partido por tal o cual cosa y dejar de lado otra. Entraña la aplicación del principio de *tertium non datur*, es decir, que toda afirmación de una opción involucra el rechazo o negación

²⁵ Intento de construcción de identidad que ya aparece a fines del siglo XV en Italia y en la península ibérica: aquella que se conoce como “*ethos* barroco” (Echeverría, 2010, pp. 191-192).

²⁶ Como es sabido, en Aristóteles, la naturaleza de los modos de ser (*ethos*), del carácter, del comportamiento moral, consiste en una elección (*prohairesis*) prudente y constante entre dos extremos. Un proceder virtuoso moralmente, para el Estagirita, reside en elegir habitualmente siguiendo una norma para la acción y el consejo de la persona de sabiduría práctica, quien entiende que la elección de los medios para actuar debe guiarse por el *mesótes*.

de las otras. Así, una opción se considera aceptable y la otra u otras desechables (cfr. Echeverría, 1998, pp. 173-174). O bien A o bien no A, tal como enseña el principio aristotélico del tercero excluido. Así, los habitantes de la Colonia debían elegir entre mantener su modo de vida originario o europeizarse. Pero Echeverría entendió que el problema en que se debatían no era otro que aquel al cual Unamuno había dedicado casi toda su vida: la tensión insuperable, trágica, agonista, entre la nada (muerte física y espiritual) y el todo (inmortalidad/moralidad/porvenir de la conciencia), entre el sinsentido y el sentido. De allí que ambos eligieran al hidalgo de la Mancha como su héroe supremo, puesto que este venía a romper con la lógica realista de la Modernidad prevaleciente. En Unamuno, esta tensión insuperable se convierte en fuente de compromiso moral. Por eso, como señala Cerezo Galán (1996, pp. 336-349), nos encontramos aquí con la pregunta por el *ethos*. El quiotismo es el modelo de un idealismo ético en el que prevalece una voluntad de sentido, la de dotar de finalidad al universo, en lucha contra los poderes de la facticidad: el tiempo, el espacio y la lógica. Y como “la lógica de la pasión es una lógica conceptista, polémica y agónica” (1958j, p. 468), ante la situación trágica, ante la tensión irresoluble de los contrarios, fuera necesario inventar un recurso, una actitud, otra lógica, para hacer del conflicto algo productivo.

Unamuno (1916) entiende que la práctica de asumir la propia conflictividad ontológica, lejos de propiciar el agotamiento, se constituye en una vía productiva. Vivifica y posibilita la producción de sentido que en las filosofías del punto final, que adhieren a una racionalidad binaria, se ven condenadas a una respuesta bipolar y biveritativa: A o no A. De aquí que Unamuno maldiga el binarismo²⁷ de la disyunción: “¡Satánico frenesí / disyuntivo dice no!, / su esencia maldita es o, / la del Sí divino es y” (1958h, p. 510). Su forma de ver el mundo no se condice con los antagonismos de esto o aquello, del sí o el no, de la lógica binaria y del tercero excluido, sino que propone una visión tensional que enfrenta conjuntiva y contradictoriamente a los dos extremos haciéndolos permanecer en tensión constante.²⁸ El

²⁷ Para Díaz Freire (2017, p. 48), el rechazo de las oposiciones binarias será un rasgo permanente en la obra de Unamuno, que hoy permite explicar el enorme interés por su obra también desde la perspectiva de género.

²⁸ Cfr. Beraldi (2015). Como señalara más tarde Foucault (1988, p. 16) al abordar la relación entre el poder y la libertad, el “agonismo” designa una

agonismo es esa tercera posición (Unamuno, 1958f) que vive de y por la confrontación, donde no caben las hegemonías, sean racionalistas o irracionalistas, capitalistas o comunistas, religiosas o ateas, monárquicas o republicanas, casticistas o europeístas, hispánicas o precolombinas, civilizadas o bárbaras, ya que, para Unamuno, la prevalencia de una conduce siempre al quietismo, al absolutismo y al fin de la historia humana. La elección por el tercero que no puede ser es, así, una elección profundamente vital. Ante la disyuntiva, la actitud de Unamuno es elegir los dos polos a la vez. Mientras la disyunción niega la vida —al negar a uno de los contrincantes de la lucha, excluyéndolo—, la conjunción, por el contrario, es un tipo de comportamiento que la afirma. El querer ser uno y lo otro al mismo tiempo, más que una contradicción, es una elección que permite habitar la tensión. Consiste en transitar el *Zwischen* (“entre”) donde se encuentra la conciencia trágica. El *entre* tensional conduce a la producción de nuevas posiciones, siempre abiertas, siempre críticas, siempre en disputa. Una apuesta por el sentido, donde apuesta y sentido se conjugan en búsqueda o creación. La “salida/solución” al problema vital surge del propio conflicto del ser. Del conflicto que quiere serlo todo pero sin anularse a sí mismo. Ser también los demás sin dejar de ser él mismo (Unamuno, 1958d, p. 275). Esta elección por el tercero que no puede ser es vital por cuanto es el lugar de configuración de la identidad, una identidad en el *entre*, un yo que quiere ser, además, los otros de sí mismo. Un yo que se constituye de múltiples maneras.²⁹ Dicha elección es un espacio que, a juicio de Cerezo Galán (1996, pp. 423-424), Unamuno reclama para la libertad.

En la población mayoritaria de la América española y portuguesa conformada por sobrevivientes indígenas, negros, mulatos, mestizos y

relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha, y no de mera oposición paralizante, sino de provocación permanente. De aquí que el agonismo sea esa tercera posición que enfatiza la tensión permanente. Es, como señala Grüner (2005, pp. 306-307), “el movimiento perpetuo de un conflicto agónico sin superación posible, sin *Aufhebung*”. Así lo entienden también Ribbans (1989), Pascual Mezquita (1997 y 2000) y García Mateo (1989).

²⁹ Un hombre que lo sea de verdad —como dice Unamuno (1958e, p. 77)—, con ansias de eternidad y de infinitud, vive en perpetua y encarnizada lucha contra sí mismo. A juicio de Cerezo Galán (2015, p. 212), esta pulsión de infinitud, de ser-se, constituye la marca del estilo barroco, y tiene una especial importancia en el concepto de “mixto”. Para el concepto de “mixto”, cfr. Cerezo Galán (2003).

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. La nueva civilización era el precio por pagar para conservar la vida física, lo cual podía entenderse como una traición a lo propiamente americano, una renuncia a uno mismo, una suerte de muerte moral. 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 de la autonomía y dignidad moral que implicaba la muerte física en cuanto repliegue en sí mismo.

Para Echeverría (1998, p. 175), las condiciones de la vida cotidiana del siglo XVII introducían una ambivalencia radical y ontológica en la vida humana y su mundo. Dos propuestas que reclamaban para sí su propia legalidad. “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” (Echeverría, 1998, pp. 179-180). La coexistencia contradictoria de estas dos versiones imponía en la vida social 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: ganar la vida física a costa de la moral o ganar la moral a costa de la física. 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, en un empate sin salida. En consecuencia, la elección no podía seguir las directrices de la lógica clásica.

De aquí que los pobladores de las ciudades latinoamericanas debieran activar una actitud particular, la elección del tercero excluido (Echeverría, 1998, p. 176). En su práctica cotidiana llegó a prevalecer una particular estrategia vital, otra lógica: someterse y rebelarse al mismo tiempo (cfr. Beraldi, 2019). Una estrategia destinada a salir de la disyunción exclusiva entre denigración y suicidio (Echeverría, 1998, p. 181). Si dichas condiciones de vida hacen 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 (Echeverría, 1998, p. 171). Resistiéndose al imperativo de la elección entre A y no A, lo que caracterizó su comportamiento fue tomar partido por los dos contrarios

a la vez. Pero ello trae consigo el “[...] ‘vivir otro mundo dentro de ese mundo’” (Echeverría, 1998, p. 176). Es un poner entre paréntesis el mundo. Una puesta en escena que intenta, sin resolver la contradicción, neutralizarla de algún modo. 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*, tercero incluido.

La elección por los dos contrarios a la vez era algo manifiesto en la propia práctica cotidiana:

Por un lado, la aceptación de las formas civilizatorias y el cumplimiento de las leyes y disposiciones políticas del imperio eran llevados a tal extremo en la práctica cotidiana, que ponían a las mismas en una crisis de vigencia y legitimidad [...]. Por otro lado, la resistencia, la reivindicación de la “identidad” americana, era cumplida de manera tan radical que obligaba a ésta a poner a prueba en la práctica el núcleo de su propuesta civilizatoria [...] (Echeverría, 1998, p. 181).

Echeverría ve en esta elección una técnica barroca. La opción barroca nadaba conflictivamente entre los márgenes del sometimiento a la política económica de la Corona en esta nueva “economía-mundo” y el rebelarse a ella mediante una actividad económica puramente ilegal. La elección fue llevar a cabo las dos al mismo tiempo. Se llevó a la práctica una legalidad sustitutiva y una institucionalidad paralela a la imperial: una economía informal sobrepuesta a la oficial (cfr. Echeverría, 1998, p. 182). Villari (1987) denominó a esta misma técnica *dissimulazione*.

5. La *dissimulazione onesta*: estética política

El vínculo entre el modo de elección del *ethos* barroco —*tertium datur*— y el concepto de “disimulación” se anticipa en Echeverría con una ineludible referencia al *Oráculo manual* de Gracián. Allí, la disimulación se presenta como el saber más práctico (1647, § 98), como un saber prudencial o, como señala Ayala (2006), un elemento de la prudencia. Ante la mirada atenta y escrutadora, ante la mirada de lince

de quien quiere conocernos, hay que oponer un interior de tinta de jibia,³⁰ ya que no se deben dejar ver los pensamientos íntimos (1647, § 3). Las lecciones del *Oráculo manual* enseñan que hay que ser inabarcable, en el sentido de no mostrarse completamente, de no quedar al desnudo (§ 94). Y, como las cosas pasan por lo que parecen ser y no por lo que son, y como la mayoría de las personas miran lo aparente (§ 99), hay que saber ocultarse y ocultar los defectos (§§ 9, 126 y 186), e incluso hacer de estos algo positivo (§ 23). De esta manera, una persona prudente debe tener la destreza de autocontrolarse (§ 8), conocer su verdadera disposición, prevenirla e incluso desviarse hacia el otro extremo mediante el disimulo para lograr el equilibrio entre la naturaleza y el artificio (§ 69). De aquí que haya que ocultar la voluntad (§ 98), porque las pasiones son las puertas por donde se entra al alma.

Unos años antes, en *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, Gracián (1642, p. 1245) caracteriza la disimulación como un artificio. Para Cerezo Galán (2015, pp. 83-84), la disimulación es uno de los artificios del poder: una ocultación solapada, un arte del disfraz o del despiste; una forma de disfrazar, de velar lo que es. No pretende suplantar la verdad haciendo pasar una cosa por lo que no es, sino, antes bien, velar, disfrazar, despistar; es un ardid, como el del calamar con su tinta. Para Rodríguez de la Flor, la disimulación es un comportamiento sumamente presente en épocas del Barroco: una de las pasiones frías de los siglos XVI y XVII que termina por construir el cuadro en que se mueve lo político, que produce una astuta prudencia civil.³¹

³⁰ Según Tatián (2019, p. 7), el lince y la jibia son los dos grandes emblemas de la cultura barroca, dos poderes contrarios y complementarios. El primero es alegoría de la penetración, la agudeza y el desciframiento; el segundo, de la disimulación, la ocultación y el encubrimiento. Son animales que representan el mayor saber del hombre barroco, ya que aquí no nos sirven el cálculo preestablecido ni la línea recta ni el método, puesto que, en tanto la sensibilidad barroca es anticartesiana, es sensibilidad de la incertidumbre.

³¹ Para Rodríguez de la Flor (2005, pp. 19-36), el principio que lleva a mantener una estrategia de disimulación activa se impone, haciendo de esto el núcleo organizativo de la naciente civilización política. Entra en escena el concepto de “conversación civil”, que no tiene por fin —como en el Renacimiento— la verdad en una materia o tema independiente de su factual actualidad, sino que lo que ahora entra en juego es el convencimiento, la persuasión del otro, su seducción total.

Antes que Gracián, uno de los textos del Barroco más significativos acerca del tema fue publicado en Nápoles en 1641 por Torcuato Accetto bajo el título de *Della dissimulazione onesta*. Más allá de distinguir la disimulación de la simulación³² y mostrar técnicas disimulatorias, este

³² Sobre la diferencia entre estas nociones se han realizado variados estudios. Según Eremiev Toro (2009, p.171), en un primer momento *dissimulatio* y *simulatio* se vincularon a los términos griegos *aladzoneia* (“jactancia”) y *eironia* (“ironía”), que fueron tratados por Aristóteles en su *Ética nicomáquea*, y en el *De oratore* de Cicerón, quien aborda la *dissimulatio* dentro del campo del humor como medio de persuasión. Badillo O’Farrell señala que el primer registro que se tiene sobre el tratamiento de estos conceptos es el que realiza Covarrubias en 1611 en el *Tesoro de la lengua castellana o española*. Allí distingue “disimulación” de “simulación”, señalando que el príncipe puede, en ocasiones, aparentar la posesión de virtudes que no posee (disimulación) o bien engañar, faltar a la palabra dada (simulación). Este arte del disimulo ya había sido explorado por Maquiavelo y por Castiglione, quienes habían analizado, respectivamente, la astucia de los poderosos y la astucia de los cortesanos. Maquiavelo defiende la simulación, lo que pone en duda la conexión entre política y moral (cfr. Badillo O’Farrell, 2003, p. 13). Accetto mismo traza en su texto la distinción: “la disimulación es la acción de no hacer ver las cosas como son [...] [;] se simula lo que no es, se disimula lo que es” (2005, p. 109). La disimulación es “un velo compuesto por tinieblas honestas [...] de lo cual no se produce lo falso, sino que da algún descanso a lo verdadero” (p. 99); “no es engaño” (p. 101); “es honesta y útil” (p. 117); se la puede llamar prudencia (cfr. p. 97). Para Accetto, la simulación no goza de la misma estima que la disimulación, porque, a diferencia de la disimulación, aquella implica el no ser, por lo cual conlleva la propia destrucción. Al respecto, Tatián señala que mientras lo que no es solo puede ser simulado, la disimulación lo será siempre de algo que es: “no es invención sino preservación, nunca exhibición sino sustracción; arte mayor de la inteligencia, que da a ver que nada se ve cuando más se ha visto” (2019, p. 7). En el mismo sentido, Cerezo Galán señala que la disimulación juega con la apariencia aunque no pretende suplantar la verdad, haciendo pasar una cosa por lo que no es: “El más inocente disimulo es el despistar [...]. El más escandaloso, el ardid del juego equívoco con las apariencias para ocultar la propia intención e inducir a error” (2015, p. 83). En la misma sintonía, para Baudrillard (2007, p. 12), disimular es fingir no tener lo que se tiene, mientras que simular es fingir tener lo que no se tiene. Sin embargo, Baudrillard va a sostener que simular no es estrictamente fingir, porque mientras que el que finge una enfermedad puede meterse a la cama para hacer creer que está enfermo, el que simula una enfermedad aparenta tener algunos síntomas. De esta manera, el fingimiento es más bien disimulación y no una simulación, ya que fingir deja intacto el principio de realidad, solo que

texto está consagrado a defender la disimulación como un modo honesto de vivir y de enfrentarse a nuestros semejantes, y a demostrar que esta es justa y honesta (cfr. Eremiev Toro, 2009, p. 170). Para Accetto (2005, p. 101), disimular no es engañar, sino que se trata de una acción para evitar padecer un daño; por ello solo se debe recurrir a ella excepcionalmente, por un motivo grave. “Horrendos monstruos son aquellos poderosos que devoran la sustancia de quienes están bajo su sujeción; por consiguiente, quien esté en peligro de tanta desventura no tiene mejor medio para remediarlo que abstenerse de la pompa en la prosperidad, y de las lágrimas y los suspiros en la miseria” (Accetto, 2005, p. 143). La disimulación permite salvar al ser humano y resguardarlo. No debe pensarse, entonces, que la disimulación sea únicamente un artificio del poder para atraer a los conquistados a que entren en el nuevo orden.³³

queda enmascarada, mientras que simular viene a cuestionar la diferencia entre lo verdadero y lo falso, lo real y lo imaginario. Accetto valida la disimulación y condena la simulación. La disimulación permite salvar al hombre y resguardarlo; la simulación lo condena (cfr. Eremiev Toro, 2009, pp. 175-177).

³³ Como muestra Rodríguez de la Flor, para 1570, con el Código de Ovando —que trasmuta la conquista en descubrimiento— se inaugura una nueva etapa en el proceso de colonización. En 1574, Arias Montano señalaba que “se ganará diez doblado más por esta vía que por fuerza y miedo” (citado en Rodríguez de la Flor, 2002, p. 319). Así, después de la conquista por los hechos, toma valor la conquista por las palabras y los instrumentos conceptuales (cfr. Rodríguez de la Flor, 2002, pp. 302-316). Para 1591, el historiador jesuita Pedro de Ribadeneyra sugiere dejar de lado en la política colonial la clásica estrategia de la violencia y adoptar una nueva, la de la doblez y el disimulo. Los jesuitas dan al poder las justificaciones necesarias para esta auténtica política de la disimulación, ahora adoptada por el discurso del poder. La seducción se presenta como una estrategia procedimental que será una herramienta que emplean los jesuitas en la confesionalización general (cfr. Rodríguez de la Flor, 2005, p. 113). La represión y el castigo adoptan ahora formas desviadas. La paciencia y la acomodación son ya recursos legitimados por los politólogos (cfr. Rodríguez de la Flor, 2005, pp. 177-179). De la conquista por las armas y la fuerza se pasa a la conquista espiritual. En este estado de desconfianza y disimulación mutua se construye ese *ego* barroco, dominado por las pasiones frías, que, como señala Rodríguez de la Flor (2005, p. 123), altera la construcción de la subjetividad pulsional clásica. De aquí que “la disimulación puede tornarse [...] en virtuosa; la hipocresía y el engaño culminan paradójicamente en formas civiles, las cuales revelan hasta qué punto el hombre ha sintonizado con la moira, con la locura y el travestismo

En términos sociales, la práctica de la disimulación era muy habitual en las comunidades oprimidas por el poder. Para Bolívar Echeverría, lo barroco se gestó y desarrolló en Latinoamérica en la construcción de un *ethos* social propio de las clases marginales de las ciudades mestizas del siglo XVII, quienes disimulaban aceptar un orden que no cumplían y al mismo tiempo desbarataban, produciendo de esa manera un orden y un modo de vida alternativo. Ante la disyuntiva de optar por el modo de vida europeo o el modo de vida precolombino, esta sociedad optó por aceptar y rechazar al mismo tiempo esas dos cosmologías. Eligió no mentir, pero tampoco decir toda la verdad, sino disimular la aceptación y contrariarla solapadamente: “Lo barroco se desarrolló en América en medio de una vida cotidiana cuya legalidad efectiva implicaba una transgresión de la legalidad consagrada por las coronas ibéricas, una curiosa transgresión que, siendo radical, no pretendía una impugnación de la misma [...]” (Echeverría, 2010, p. 189). La convicción de la ambivalencia de los dos mundos, sostenía Gracián, es el primer paso de la sabiduría barroca.

Una obstinada preservación de la identidad oculta, combinada con una adhesión meramente superficial al orden agresor, es la estrategia disimulada con que responden los indígenas a la invasión de su mundo —y que Echeverría (1998 y 2010) denomina como la elección del *tertium datur* del *ethos* barroco—. Para 1570, el inca Titu Cussi Yupanqui recomienda seguir esta vía como forma de supervivencia: “Lo que podéis hazer será dar muestras par de fuera de que consentís a lo que os mandan... si por fuerxa o por engaño os an de hazer adorar lo que ellos adoran, quando mas no pudieredes, hazeldo delante de ellos y por otra parte no olvidéis nuestras xeremonias...” (citado por Rodríguez de la Flor, 2005, p. 176). Estrategia que Echeverría ve encarnada en los criollos mediante un “‘se obedece pero no se cumple’, referido a las disposiciones reales” (Echeverría, 1998, p. 183).

A pesar de lo dicho, Echeverría señala que esta práctica no es un rasgo exclusivo de la política barroca, ni tampoco el principal y más característico de ella. Rodríguez de la Flor (2005, p. 172) observa que esta ya se daba en España entre los moros —con la *taqiyya* (precaución y disimulo) que oculta el seguimiento del Corán, y que los hacía ver, a los ojos de los españoles, como una hidra, lo cual llevaría a su expulsión

generalizado que señorea el espacio social y a las cuales se adapta” (Rodríguez de la Flor, 2005, p. 18).

en 1609— y entre los “marranos” —que genera todo un sistema de sospecha generalizada que intentará esclarecer el estatuto de limpieza de sangre—.

En América, las primeras concepciones franciscanas de un indio ingenuo cambian en el descubrimiento del otro como un gran disimulador dotado del genio de la ocultación y del hábito del engaño. Como señala Rodríguez de la Flor, los discursos de la antropología de la dominación pasarán de señalar la inocencia del indio —primera fase de la Conquista— a marcar, a partir de fines del siglo XVI, su carácter traicionero.

Para Echeverría (1998, p. 183), el desprestigio adjudicado a esta política ignora interesadamente la peculiaridad de un modo moderno de hacer política por fuera del modelo predominante y consagrado — el realista y puritano—, pero que, a su juicio, abre también un campo genuino de hacer política, el de la disimulación, porque, ¿cómo sería posible (se pregunta) hacer política republicana allí donde el despotismo estatal la imposibilita constantemente, obligándola a corromperse, a traicionarse, etc.? La disimulación aconseja hacer concesiones en el plano inferior y evidente como maniobra de ocultamiento de la conquista en un plano superior e invisible. Una forma de oposición dentro de un espacio cooptado por la represión. Desde esta perspectiva, la práctica de la disimulación, más que una forma traicionera, es —como señalan, entre otros, Accetto (2005), Bodei (1995, p. 139), Echeverría (1998 y 2010) y Tatián (2019)— una forma de resistencia racional y creativa a la opresión de un poder que se infiltra en las conciencias: una estrategia de supervivencia, un modo de autoprotección ante los poderosos, una disimulación honesta. Una tercera vía: la disimulación como acción estratégica y moral al mismo tiempo, que ni miente completamente ni dice del todo la verdad.

Tatián observa que Accetto forja en la disimulación una teoría de la belleza que es más política que estética. “Todo lo bello no es sino una gentil disimulación” (Accetto, 2005, p. 113), y si la rosa parece bella es porque disimula ser una cosa tan caduca, persuadiendo a los ojos ser púrpura inmortal. Así, sostiene Tatián apoyándose en Accetto, toda belleza mortal no será más que “un cadáver disimulado por el favor de la edad” (Accetto, 2005, p. 114). En este sentido, la disimulación, además de una defensa, es un valor positivo. Al menos así lo afirma Accetto, pues la belleza mundana —de carácter percedero— basa su virtud en disimular su caducidad (cfr. Eremiev Toro, 2009, p. 178).

Desde esta perspectiva, Tatián (2019, p. 8) entiende que tal vez el sentido principal de la disimulación no sea estético, sino político. De aquí que Accetto entienda que ante un gran peligro no sea conveniente para uno ponerse al descubierto, para lo cual un honesto disimulo “deja el corazón, si no sano, al menos no tan oprimido” (Accetto, 2005, p. 144), evitando de esta manera el hundimiento por la ira —que, para Accetto, es el mayor enemigo del disimulo—. Como señala Tatián (2019, p. 9), “la disimulación honesta sea el poder de los que no tienen poder, la herramienta de los justos”.

6. A modo de cierre

Lo dicho hasta aquí permite sostener, en principio, que la lógica del tercero incluido o tercero posible, como forma de elección y acción bajo el artificio de la disimulación honesta, permite cuestionar las lógicas injustas dominantes que sostienen nuestro mundo y verse como una alternativa para salir del uniformismo actual del pensamiento que está poniendo en crisis el sistema democrático. Procedentes, en parte, del arte y política barrocos, *tertium datur* y *dissimulazione onesta* albergan en su matriz conceptual una lógica contracultural y contra-hegemónica que abre, mediante un juego de resistencias e insistencias, la proyección de un futuro otro que posibilitaría resguardar al mismo tiempo la vida física y la vida espiritual. Por un lado, como operación ético-estético-política, se presenta como una forma de defensa en primer término, pero lo es también de “ataque”, en una segunda instancia: de un “ataque pasivo”, podría decirse, en tanto posibilitaría horadar, aunque sea muy lentamente, la lógica hegemónica. Por otro lado, debería permitirnos repensar las formas de dominación como construcciones históricas y la existencia de alternativas a un mundo que, en gran medida, se ha tornado invivible.

Sin embargo, hay que tomar serias precauciones. Sabemos, por Foucault, que el poder es una relación de fuerzas donde pueden ofrecerse resistencias. De aquí que, como bien señala Accetto, ante un poder monstruoso, bien vale la resistencia del honesto disimulo. Pero las resistencias no son propiedad exclusiva de los oprimidos. En muchas ocasiones, aquellos que tienen cierta cuota de poder, o mucha, también ofrecen resistencias a quienes consideran un poder mayor, o ante quienes sienten que podrían verse afectados, *v. gr.* otro ciudadano o el Estado. El problema aquí es que la vaguedad semántica de los términos “oprimidos” y “resistencia” permite múltiples lecturas. Es bastante claro

que los habitantes de las ciudades latinoamericanas del XVII se sentían oprimidos —y efectivamente lo estaban— por el poder de la Corona, y que ante ese hecho ofrecieran resistencia. Ahora bien, en la actualidad también hay una serie de colectivos oprimidos en razón de su raza, de su sexo, de su condición socioeconómica y hasta de su condición política, y es necesario que ofrezcan resistencia. Pero, a mi juicio, también existen hoy al menos dos fenómenos que nos deberían permitir repensar la cuestión. Por un lado, individuos y pequeños grupos que, disimuladamente y mediante el uso de estratagemas, se aprovechan de sus competencias específicas para obtener mayores réditos —generalmente económicos— frente a un público lego que queda en desventaja y acarrea con los perjuicios. Esto se ve en muchas ocasiones en el comercio y en los servicios cotidianos. Por otro lado, grupos de poder concentrados —ya sea por legado histórico o por dominio económico— que se aprovechan de las ventajas y protecciones, con o al margen de la ley, para resguardar sus privilegios, y resisten los embates de los grupos oprimidos y de las obligaciones y responsabilidades con los Estados. Es el caso de las grandes empresas, del poder político y judicial, de quienes tienen portación de apellido, etc. Álvarez Solís (2016, p. 46) califica a esta última forma de resistencia como “barroco de la sustracción”, dado que la resistencia ejercida en un primer momento por los oprimidos luego se transformó en una práctica cotidiana de los herederos del poder hegemónico. La defensa de lo que estos entienden como derechos de nacimiento o derechos por mérito propio —y que en muchos casos no son más que privilegios producto del robo y la expoliación de los recursos de los suprimidos y eliminados, o de las prebendas que el Estado les brindó inicialmente— se lleva a cabo hoy más que ayer mediante una resistencia contra quienes pretenden enderezar la balanza, ejerciendo una resistencia contra la resistencia, un deshonesto disimulo contra un honesto disimulo. De aquí que, mediante la misma metodología, no solo se ofrece una resistencia posible frente a un orden avasallador de la vida, sino que —producto, en gran medida, del individualismo y del etnocentrismo— hay otras resistencias para conservar dicho orden.

7. Bibliografía

- Accetto, T. (2005). *La disimulación honesta*. El cuenco de plata.
- Álvarez Solís, A. O. (2015). *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco*. La Cebra.

- Álvarez Solís, A. O. (2016). El principio de razón insuficiente. Bolívar Echeverría y el Barroco de la sustracción. *Escrituras americanas*, 1(1), 33-52.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. T. Calvo Martínez (trad.). Gredos.
- Ayala, J. M. (2006). La moral ingeniosa de Baltasar Gracián. *Thémata. Revista de Filosofía*, 17, 131-138.
- Badillo O'Farrell, P. (2003). Simulación y disimulación en la Razón del Estado. En Badillo P. O'Farrell, J. M. Sevilla Fernández y J. Villalobos Domínguez (eds.), *Simulación y disimulación. Aspectos constitutivos del pensamiento europeo*. (pp. 11-24). Kronos.
- Badiou, A. (2017). El nuevo fascismo democrático. [Sin traductor]. *Review. Revista de Libros*, 3(11), 12-15.
- Barreda, A. (2011). En torno a la raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría. En G. Gonsálvez (ed.), *Bolívar Echeverría. Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. (pp. 19-64). Oxfam-Vicepresidencia del Estado-Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia.
- Baudrillard, J. (2007). *Cultura y simulacro*. A. Vicens y P. Rovira (trad.). Kairós.
- Benedict, R. (1987). *Raza: ciencia y política*. E. de Champourcin (trad.). FCE.
- Benjamin, W. (2007). Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre. En *Obras. Libro II. Volumen I*. (pp. 144-161). R. Tiedemann y H. Schweppenhäusser (eds.). J. Barja, F. Duque y F. Guerrero (trads.). Abada Editores.
- Beraldi, G. (2015) *Agonía y hermenéutica. La noción de 'agonía' como clave de lectura crítica al concepto de 'sistema' en los textos de Miguel de Unamuno*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Beraldi, G. (2017). Del diálogo al conflicto. El agonismo barroco como alternativa a la retórica dialógica de la racionalidad hegemónica. En A. Bertorello y M. J. Rossi (eds.), *Esto no es un injerto. Ensayos sobre hermenéutica y Barroco en América Latina*. (pp. 213-250). Miño y Dávila.
- Beraldi, G. (2019). 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"*. (pp. 1291-1302). Instituto de estudios de América Latina y el Caribe-Universidad de Buenos Aires.

- Beraldi, G. (2021). *Tertium datur*. En M. J. Rossi y A. A. González (eds.), *Glosario de términos (neo)barrocos. Acompañado de imágenes de Nuestramérica*. (pp. 239-252). Eudeba.
- Beraldi, G. (2023). Echeverría y Unamuno, barroco y agonismo. Una articulación del *ethos* barroco y el *ethos* trágico. *Areté*, 35(1), 28-75. DOI: <https://doi.org/10.18800/arete.202301.002>.
- Bodei, R. (1995). *Geometría de las pasiones*. I. Rosas (trad.). FCE.
- Cerezo Galán, P. (1996). *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Trotta.
- Cerezo Galán, P. (2003). Homo dúplex. El mixto y sus dobles. En J. F. García Casanova (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. (pp. 401-442). Universidad de Granada.
- Cerezo Galán, P. (2006). Las figuras quijotescas de la melancolía. En F. Duque, J. Barja, A. Leyte, S. Neumeister, Á. Gabilondo, J. Jiménez Heffernan, P. Cerezo Galán, B. Teuber y S. Givone, *El yo fracturado. Don Quijote y las figuras del Barroco*. (pp. 213-262). Círculo de Bellas Artes.
- Cerezo Galán, P. (2015). *El héroe de luto*. Institución Fernando el Católico.
- De Unamuno, M. (1913). La Kultura y la Cultura. *Mundo Gráfico*, 3(70). URL: <https://filosofia.org/hem/dep/mga/9130226a.htm>.
- De Unamuno, M. (1914). *Vida de Don Quijote y Sancho*. Renacimiento.
- De Unamuno, M. (1916). Discípulos y maestros. *Filosofía y Letras*, 1(6), 1-2. [Documento Casa Miguel de Unamuno 12-109]. URL: <http://hdl.handle.net/10366/102331>.
- De Unamuno, M. (1958a). Arabescos. *Obras completas*. XI. (pp. 271-300). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958b). Civilización y cultura. *Obras completas*. III. (pp. 472-480). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958c). Comunidad de la lengua hispánica. *Obras completas*. VI. (pp. 948-957). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958d). Del sentimiento trágico de la vida. En los hombres y en los pueblos. En *Obras completas*. XVI. (pp. 125-451). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958e). El contra-mismo. En *Obras completas*. IX. (pp. 76-80). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.

- De Unamuno, M. (1958f). El ideal histórico. En *Obras completas*. IX. (pp. 987-991). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958g). Eruditos, heruditos, hhruditos. *Obras completas*. VI. (pp. 595-599). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958h). Poemas y canciones de Hendaya: N° 1065. En *Obras completas*. XV. (p. 510). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958i). Sobre una obra filosófica del señor Sánchez de Toca. *Obras completas*. V. (pp. 456-460). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958j). La agonía del Cristianismo. En *Obras completas*. XVI. (pp. 455-559). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958k). La cornea imaginación de la 'afición'. *Obras completas*. XI. (pp. 923-927). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958l). La cruz y la media luna. *Obras completas*. V. (pp. 1059-1063). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- De Unamuno, M. (1958m). Mis paradojas de antaño. *Obras completas*. X. (pp. 319-323). M. García Blanco (ed.). Vergara Editorial-Afrodisio Aguado.
- Díaz, V. (2011). Apostillas a *El barroco y el neobarroco*. En S. Sarduy, *El barroco y el neobarroco*. (pp. 37-72). El cuenco de plata.
- Díaz Freire, J. J. (2017). Miguel de Unamuno: la feminización de la masculinidad moderna. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 39, 39-58.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 24-33). CLACSO.
- Echeverría, B. (1994). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. UNAM-El Equilibrista.
- Echeverría, B. (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM-El equilibrista.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era.

- Echeverría, B. (2011). Obama y la "blanquitud". En G. Gonsálvez (ed.), *Bolívar Echeverría. Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. (pp. 161-164). Oxfam-Vicepresidencia del Estado-Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia.
- Eremiev Toro, B. (2009). El par simulación disimulación y el arte de saber vivir. *Alpha*, 28, 169-180.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. C. de Iturbe (trad.). *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20.
- Gandler, S. (2000). Mestizaje cultural y *ethos* barroco. Una reflexión intercultural a partir de Bolívar Echeverría. *Signos Filosóficos*, 2(3), 53-73.
- Gandler, S. (2015). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. FCE.
- García Mateo, R. (1989). La dialéctica de Unamuno. Ni Hegel ni Kierkegaard: peculiaridad de su pensamiento. En M. D. Gómez Molleda (ed.), *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*. (pp. 475-478). Universidad de Salamanca.
- Gracián, B. (1642). *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*. Juan Sánchez.
- Gracián, B. (1647). *Oráculo manual y arte de prudencia*. Juan Nogués.
- Grüner, E. (2005). *El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Paidós.
- Gruzinski, S. (2000). *El pensamiento mestizo*. E. Folch González (trad.). Paidós.
- Harris, M. (1999). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. R. Valdés del Toro (trad.). Siglo XXI.
- Hentges, G. y Lösch, B. (2011). *Die Vermessung der sozialen Welt: Neoliberalismus - Extreme Rechte - Migration im Fokus der Debatte*. VS Verlag.
- Laplantine, F. y Nouss, A. (2007). *Mestizajes. De Arcimboldo a zombi*. V. A. Goldstein (trad.). FCE.
- Lukács, G. (1967). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. W. Roces (trad.). Grijalbo.
- Migliaccio, G. (2013). *Squilibri e crisi nelle determinazioni quantitative d'azienda. Il contributo della dottrina italiana*. Franco Angeli.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. T. Fernández Aúz y B. Eguibar (trad.). Gedisa.
- Mouffe, C. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. S. Laclau (trad.). FCE.

- Pascual Mezquita, E. (1997). Visión heraclítica de la historia en M. de Unamuno. *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 32, 189-210.
- Pascual Mezquita, E. (2000). Unamuno, el nuevo Heráclito del siglo XX. En C. Flórez Miguel (ed.), *Tu mano es mi destino. Congreso internacional Miguel de Unamuno*. (pp. 383-388). Ediciones Universidad de Salamanca.
- Polo Blanco, J. (2023). La modernidad del racismo contrastada con el pensamiento español del siglo XVI. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 66, 421-459. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v660.2130>.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En D. Assis Clímaco (ed.), *Aníbal Quijano. Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (pp. 777-806). CLACSO.
- Ribbans, G. (1989). Dialéctica de lucha y ambigüedad en la novelística unamuniana. En M. D. Gómez Molleda (ed.), *Actas del Congreso Internacional Cincuentenario de Unamuno*. (pp. 153-164). Universidad de Salamanca.
- Rodríguez de la Flor, F. (2002). *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Cátedra.
- Rodríguez de la Flor, F. (2005). *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*. Marcial Pons.
- Sarduy, S. (2011). *El barroco y el neobarroco*. El cuenco de plata.
- Tatián, D. (2019). Veracidad y disimulación. *Revista de la Escuela de Filosofía. Cuadernos Filosóficos*, 15, 1-10.
- Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial*. [Sin traductor]. Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1992). Creación del sistema mundial moderno. En L. Bernardo y R. Jaramillo (eds.), *Un mundo jamás imaginado. 1492-1992*. (pp. 201-210). [Sin traductor]. Santillana.

