

# PLIEGUES Y DESPLIEGUES DEL BARROCO EUROPEO E HISPANO, OLVIDADO ITINERARIO DE UNA MODERNIDAD ALTERNATIVA\*

FRANCISCO J. ALCALÁ

Universidad de Barcelona

RESUMEN: En el presente artículo, se tratará de dilucidar la caracterización del Barroco europeo que Deleuze propone en *El pliegue*, con miras a aislar los rasgos idiosincrásicos que comparte con el Barroco hispano, definitorios como son de un *ethos* encaminado hacia una Modernidad alternativa a la que finalmente se impuso. Transitaremos así de la interpretación de la filosofía leibniziana del sujeto como un «manierismo» que ofrece Deleuze a la caracterización graciana del héroe y el mundo, con miras a mostrar que en ambos planteamientos hay una ontología de la potencia que desmiente el esencialismo a propósito del sujeto característico de la Modernidad de cuño cartesiano, en provecho de una evaluación interna o immanente del sujeto conformada en tiempos de crisis y con una marcada inspiración estoica.

PALABRAS CLAVES: Barroco; Deleuze; Leibniz; Gracián; Pliegue.

## *Folds and unfolds of the European and Hispanic Baroque, forgotten itinerary of an alternative Modernity*

ABSTRACT: In this article, I will try to elucidate the characterization of the European Baroque that Deleuze proposes in *The Fold* to isolate the idiosyncratic traits it shares with the Hispanic Baroque, defining as they are of an *ethos* directed towards an alternative Modernity to the one that finally prevailed. I will, thus, transit from Deleuze's interpretation of the Leibnizian philosophy of the subject as a «mannerism» to the Gratian characterization of the hero and the world, to show that in both approaches there is an ontology of power that belies the essentialism of the subject characteristic of Cartesian Modernity in favor of an internal or immanent evaluation of the subject shaped in times of crisis and with a markedly Stoic inspiration.

KEY WORDS: Baroque; Deleuze; Leibniz; Gracián; Fold.

## INTRODUCCIÓN

Gilles Deleuze atribuyó a los estoicos y a Leibniz, respectivamente, la primera y la segunda gran lógica del acontecimiento en la historia de la filosofía. En *El pliegue. Leibniz y el Barroco* establece, asimismo, como gran logro del alemán con respecto al estoicismo la recuperación del sujeto en el contexto de una filosofía del acontecimiento: ambos conceptos se aúnan en su caracterización de la mónada o substancia individual como sujeto de inherencia, no de atributos o esencias, sino de verbos o acontecimientos. Tal es el rasgo definitorio de una subjetividad propiamente barroca, cuyo plegamiento mundano está

---

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Herencia y actualización del Barroco como *ethos* inclusivo» (PID2019-108248GB-I00 / MICIN/AEI / 10.13039/501100011033), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación, del Gobierno de España.

destinado a desplegarse hacia un infinito que resolverá lo humano en el *Deus absconditus* característico de la época.

En el presente artículo, se tratará de dilucidar la caracterización del Barroco europeo que Deleuze propone en este libro, con miras a aislar los rasgos idiosincrásicos que comparte con el Barroco hispano, definatorios como son de un *ethos* —en tanto que «estrategia de construcción del “mundo de la vida”, que enfrenta y resuelve en el trabajo y el disfrute cotidianos la contradicción específica de la existencia social en una época determinada»<sup>1</sup>— encaminado hacia una Modernidad alternativa a la que finalmente se impuso. Transitaremos así de la interpretación de la filosofía leibniziana del sujeto como un «manierismo» que ofrece Deleuze a la caracterización graciana del héroe y el mundo, con miras a mostrar que en ambos planteamientos hay una ontología de la potencia que desmiente el esencialismo a propósito del sujeto característico de la Modernidad de cuño cartesiano, en provecho de una evaluación interna o immanente del sujeto conformada en tiempos de crisis y con una marcada inspiración estoica.

## 1. EL PLIEGUE

### 1.1. *Leibniz: un manierismo contrapuesto al esencialismo del sujeto*

En la década de los ochenta, Deleuze retorna nuevamente a sus producciones en solitario tras la vorágine que supusieron sus primeros trabajos conjuntos con Guattari, publicados entre 1972 y 1980. Después de varios libros importantes, entre los que se cuenta *Foucault* (1986), aparece *El pliegue. Leibniz y el Barroco* en 1988. Si bien podría parecer que se trata de una incursión meramente historiográfica en el pensamiento de Leibniz, lo cierto es que el libro retoma y desarrolla temas que el propio pensamiento de Deleuze ya había planteado en obras anteriores. El título y el subtítulo así lo sugieren: se trata, huelga decirlo, de un libro sobre la filosofía de Leibniz, pero también de un libro centrado en el concepto de «pliegue» en relación con la época que le tocó vivir al filósofo alemán. Luego estamos, una vez más, ante un libro de historia de la filosofía con el que, al mismo tiempo, el pensador francés pretende ir más allá de la misma para profundizar en el desarrollo de su propio sistema filosófico.

No en vano, Deleuze afirmará en una entrevista concedida a propósito de la publicación del libro que *El pliegue* «representa [...] una continuación y una recapitulación»<sup>2</sup> con respecto a sus obras anteriores y, asimismo, sugerirá eloquentemente que ambas han de dilucidarse en relación con la reformulación del sujeto a que aboca el acontecimiento:

<sup>1</sup> ECHEVERRÍA, B., *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era, México DF 2000, pp. 12-13.

<sup>2</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones. 1972-1990*, Pre-Textos, Valencia 1996 [1990], 245.

Es cierto que he escrito mucho sobre esta noción de acontecimiento: no creo en las cosas. *El pliegue* recupera este mismo tema en otros aspectos [...]. En Leibniz o en Whitehead todo es acontecimiento. Lo que Leibniz llama predicado no es para nada un atributo, es un acontecimiento, «cruzar el Rubicón». Por eso, tanto el uno como el otro se ven forzados a modificar completamente la noción de sujeto: ¿en qué se convierte un sujeto cuando sus predicados son acontecimientos?<sup>3</sup>

Para entender estas consideraciones, debemos remontarnos, al menos, a *Lógica del sentido*. En este libro, Deleuze retomaba la dualidad estética/dialéctica (sensibilidad/pensamiento) que articulaba *Diferencia y repetición*, a partir de la división estoica entre las mezclas de cuerpos, de un lado, y el sentido y los acontecimientos incorporeales, del otro. Si acudimos al ejemplo del «cortar» que Deleuze toma de Émile Bréhier<sup>4</sup>, no nos será difícil comprender el significado de estos últimos. Se distinguen aquí, de un lado, las mezclas de cuerpos o la acción del cuerpo cortante que suscita una pasión en el cuerpo cortado y, del otro, el sentido-acontecimiento que se sigue de ellas en tanto que efecto incorporal, el «cortar» que más que una propiedad o un atributo esencial susceptible de modificar la naturaleza del cuerpo a que se le atribuye es un verbo o un acontecimiento que se le añade en superficie y, por ende, más que un ser en sentido estricto es una manera de ser o un extra-ser. Luego los estoicos no entendían el predicado como un juicio en el que una propiedad es atribuida a un sujeto, sino como el acontecimiento incorporal en cuanto que puro expresado por el verbo en la proposición predicativa. De ello se sigue el manierismo estoico en tanto que pluralismo del objeto: para los estoicos, el mundo de la lógica o la dialéctica es un mundo de acontecimientos incorporeales en inextricable trabazón que descarta cualquier sujeto de inherencia.

Luego los aspectos o las maneras en que se expresa el acontecimiento reemplazan en la lógica estoica a las propiedades reales de los objetos y a los objetos mismos; tales maneras no se clasifican además, como lo hacían en Aristóteles, en función de su relación («más o menos esencial o accidental») con el sujeto. De ello se sigue que la inclusión aristotélica es desplazada por los estoicos en provecho de la impersonalidad del acontecimiento. No en vano, Bréhier identifica el atributo estoico con los expresables incompletos, y «los expresables incompletos son los atributos de juicios, enunciados en los verbos sin sujeto: “escribe”, “habla”... Los completos son, por no considerar ahora más que los más simples, el verbo acompañado de su sujeto»<sup>5</sup>. Radicado en el atributo incorporal en tanto que expresable incompleto, el manierismo estoico descarta la inclusión y, por ende, todo sujeto de inherencia; en consecuencia, la lógica estoica concierne exclusivamente a los acontecimientos impersonales cuya trabazón conforma el manierismo descrito:

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>4</sup> Cfr. BRÉHIER, E., *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, J. Vrin, París 1928 [1907], pp. 11-13.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 17. Las traducciones de este texto son mías.

Los atributos no son más que una cierta especie de expresables. Son los expresables incompletos [...] en los ejemplos más familiares a la dialéctica estoica, como «es de día» [...] las proposiciones expresan hechos sin ningún sujeto de inherencia. Lo expresable no es, pues, toda especie de representación racional, sino solamente la del hecho y el acontecimiento. Él forma, como tal, la materia de toda lógica<sup>6</sup>.

El logro de Leibniz con respecto al estoicismo es entonces —podemos ya establecerlo— recuperar el sujeto en el contexto de un manierismo o de una filosofía del acontecimiento, reintroduciendo la inclusión: ambos conceptos se añan en su caracterización de la mónada o la substancia individual en tanto que sujeto de inherencia no de cualidades o esencias, sino de acontecimientos. *El pliegue* inquiera, en suma, en la naturaleza de la individuación subjetiva complicada en una ontología y una lógica generalizadas del acontecimiento, enriqueciendo las investigaciones de *Lógica del sentido* y el concepto de *haecceidad* bosquejado en *Mil mesetas* desde la perspectiva del sujeto a través de sus incursiones en la obra del filósofo alemán.

Queda explicitado el principal aporte de Leibniz a la lógica estoica, que da carta de naturaleza a su propia filosofía del acontecimiento: la problematización de la individuación del sujeto complicado en ese mundo de acontecimientos incorporeales a través del concepto de inclusión o, con otras palabras, la explicación del sujeto como «pliegue» de los acontecimientos que conforman el mundo y le convienen en mayor o menor medida. Pero ¿cómo toma cuerpo este planteamiento en la interpretación deleuzeana de Leibniz?

Los acontecimientos están incluidos en la substancia individual o el sujeto en tanto que constituyen la predicación en su conjunto o el mundo, que cada mónada contiene en sí como un «fondo» del que extraer las maneras o los predicados particulares que convienen a su punto de vista, habida cuenta de la exterioridad de las relaciones que se observa entre las distintas mónadas, de acuerdo con la consabida fórmula según la cual no tienen «puertas» ni «ventanas»<sup>7</sup>. Así las cosas, Deleuze entiende que en Leibniz:

El mundo es acontecimiento, y, como predicado incorporeal (= virtual), debe estar incluido en cada sujeto como un fondo, del que cada uno extrae las maneras que corresponden a su punto de vista (aspectos). El mundo es la predicación misma, las maneras son los predicados particulares, y el sujeto, lo que pasa de un predicado a otro como de un aspecto del mundo a otro<sup>8</sup>.

Si bien los estoicos oponían su lógica del acontecimiento a Platón y a Aristóteles, Leibniz encuentra, huelga decirlo, un rival más cercano a quien enfrentar la suya: Descartes, quien como hombre de su época definía la substancia de

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>7</sup> Cfr. LEIBNIZ, G. W., *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, Gallimard, París 2004, p. 220.

<sup>8</sup> DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Paidós, Barcelona 1989 [1988], p. 73.

manera esencialista<sup>9</sup>. La substancia se define en Descartes, como en Aristóteles, por un atributo esencial, ora el pensamiento ora la extensión, de acuerdo con uno de los tipos de inclusión que conforma la lógica de la esencia, a saber: la definición o la inclusión recíproca<sup>10</sup>. Contraponiéndose a Descartes, Leibniz evita definir la substancia a través de un atributo esencial, pues entiende que se incurriría así en el exceso de emplear una abstracción para definir una realidad concreta. Así las cosas, a ojos de Leibniz «la única esencia de la sustancia es ser una. Es mónada»<sup>11</sup>: el filósofo alemán define, pues, la substancia por su unidad y nada más que por su unidad, en claro contraste con la tradición metafísica que —de Aristóteles a Descartes— asumía una postura netamente esencialista al respecto.

En este sentido, Deleuze no deja de advertir que cuando Leibniz replica a Arnauld que no comprende que le objete el definir la substancia por su unidad, aduciendo que es una definición acostumbrada en la historia de la filosofía y logrando al cabo un cierto repliegue en su interlocutor que no parece revestir aún la forma del convencimiento, no lo hace sin malicia: al alemán no se le escapa la novedad de su planteamiento —que es la del Barroco— habida cuenta de que, si bien en otros autores la unidad era ciertamente una propiedad entre otras muchas atribuidas a la substancia, en modo alguno esa atribución había sido anteriormente formulada en términos de esencia. De lo dicho se sigue que la unidad que, con Leibniz, define a la substancia constituye una suerte de atributo vacío que va a dinamitar desde el interior el esencialismo metafísico presente todavía en Descartes. Luego:

La unidad sustancial [...] va a estar en correlación con todas las maneras de ser de esa unidad. La sustancia ya no está relacionada con un atributo, sino con maneras. Ya no está relacionada con una esencia, tiene su esencia en la espalda. Es una, no tiene otra esencia; lo que tiene son maneras<sup>12</sup>.

Si, de acuerdo con lo dicho, Leibniz reniega del esencialismo de la tradición filosófica en provecho de un manierismo que estaba también presente en la filosofía estoica, y si hemos de entender por manierismo aquella «concepción filosófica [...] que caracteriza a un ser por sus maneras» y, por ende, «sustituye la relación sustancia-atributo por la relación unidad sustancial-maneras

<sup>9</sup> «La pareja *fondo-maneras* destrona a la forma o la esencia: Leibniz la convierte en la marca de su filosofía. Los estoicos y Leibniz inventan un Manierismo que se opone al esencialismo, unas veces de Aristóteles y otras de Descartes». *Ibid.*, p. 73. La sustancia en Descartes se define, ciertamente, por un atributo esencial, ora el pensamiento ora la extensión: cfr. DESCARTES, R. «Meditaciones metafísicas», en: *Obras completas*. Gredos, Madrid 1987, p. 172.

<sup>10</sup> Cfr. DELEUZE, G., *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Cactus, Buenos Aires 2006, p. 191.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 192. «El hombre es un ser dotado de una verdadera unidad que le da su alma». LEIBNIZ, G. W. *Philosophical Papers and Letters*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989, p. 344. La traducción es mía.

<sup>12</sup> DELEUZE, G., *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, p. 192. Traducción corregida.

de ser»<sup>13</sup>, dado que cada mónada expresa el mundo en su totalidad, habremos de concluir que «el mundo es la manera de ser de las [mónadas o] unidades sustanciales»<sup>14</sup>.

La clave, pues, de la filosofía leibniziana del sujeto radica, por una parte, en la manera de concebir el predicado, el cual es interpretado como acontecimiento o como relación, en ningún caso como atributo<sup>15</sup>; y, por otra, en el tipo particular de inclusión que la relación del predicado con el sujeto —mónada o sustancia individual— supone, la cual desborda los tres tipos de inclusión característicos de las verdades de esencia, que hermanaba todavía bajo el signo de la abstracción la tradición metafísica con la Modernidad representada por Descartes.

A propósito de la naturaleza que conviene al predicado en la filosofía de Leibniz, Deleuze aduce un fragmento del *Discurso de metafísica*, donde la identificación del predicado y el acontecimiento resulta particularmente evidente:

Se podría, pues, decir de algún modo y en buen sentido, aunque apartado de lo usual, que una sustancia particular no actúa nunca sobre otra sustancia particular ni padece tampoco por acción de ella, si se considera que lo que acontece a cada una no es más que una consecuencia de su sola idea o noción completa, puesto que esta idea encierra ya todos los predicados y acontecimientos y expresa todo el universo<sup>16</sup>.

Fragmento que, asimismo, plantea la especificidad que diferencia a la inclusión del predicado en la mónada de los tipos de inclusión que caracterizan a la lógica de la esencia, a saber: unas mónadas no actúan ni padecen nunca en relación con las otras porque su sola idea incluye ya todos los predicados o acontecimientos, expresando el mundo en su totalidad. Es esta una clase de inclusión que difiere a todas luces, como hemos adelantado, de las inclusiones relativas a la esencia. Entre estas últimas, se distinguen tres tipos: las auto-inclusiones o los idénticos, de acuerdo con los cuales el sujeto se incluye a sí mismo, y es esa inclusión lo que define su identidad («Yo = Yo»); las inclusiones recíprocas o definiciones, según las cuales el sujeto incluye el predicado atributivo que lo define y este incluye a su vez a aquel («el hombre es un animal racional»); finalmente, las inclusiones no recíprocas o requisitos, de acuerdo con los cuales el predicado incluye al sujeto, pero este no incluye al predicado, resultando en uno de sus modos («el hombre es mortal»)<sup>17</sup>. Luego el cuarto tipo de inclusión que introduce Leibniz difiere de los anteriores en la medida en que concierne a las proposiciones de existencia y no a las proposiciones de esencia, esto es, a la ontología y no meramente a la lógica. Las proposiciones

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 192. La anotación entre corchetes es mía.

<sup>15</sup> «Me parece que lo que Leibniz llama un predicado es justamente lo que nosotros llamamos una relación, de allí el equívoco». *Ibid.*, p. 185.

<sup>16</sup> LEIBNIZ, G. W., *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, p. 173. [Traducción: LEIBNIZ, G. W., *Discurso de Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1982, 74].

<sup>17</sup> Cfr. DELEUZE, G., *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, p. 186.

de existencia son, pues, las mónadas o las sustancias individuales, es decir, no ya las proposiciones generales y, por ende, lógicas del tipo «el hombre», sino las nociones concretas como «César» o «Adán», en las cuales se da la inclusión del cuarto tipo o inclusión no localizable:

Y aquí también hay inclusión [...] el cuarto tipo de inclusión son las inclusiones no localizables [...] porque una noción individual no incluye un predicado sin incluir el conjunto del mundo [...] cuando Leibniz quiere mostrar en qué consiste una inclusión en una noción individual, pregunta «¿qué hago ahora?» y la respuesta es —*Monadología*—: «escribo» [...] Y dice que si el predicado «escribo» o «César franquea el Rubicón» es un verbo, es un acontecimiento. El verbo es el índice del acontecimiento<sup>18</sup>.

Esa suerte de inclusión universal que, de acuerdo con lo dicho, caracteriza a cada mónada o sustancia individual se sigue del imperio del principio de razón suficiente: si lo que cada mónada incluye en la forma del predicado son acontecimientos, y si todo acontecimiento tiene una causa que viene dada por otro acontecimiento, la inclusión de un solo acontecimiento en la mónada conlleva la de la totalidad del mundo de acontecimiento en acontecimiento o causa en causa. De modo que «la causalidad será la relación de un verbo con otro [...] la ligazón de los acontecimientos entre sí»<sup>19</sup>.

Esta inclusión no localizable que caracteriza a las mónadas, relacionándolas unas con otras a través de la expresión del mundo que es común a todas, sin que pueda decirse que están relacionadas en sentido estricto, resultaría cortocircuitada si el predicado fuese un atributo, el cual concerniría exclusivamente a la sustancia individual en cuestión —bajo la forma de la identidad, la definición o el modo— sin prolongarse hasta la vecindad de las otras mónadas. Ausencia de ligazón causal que los verbos-acontecimientos incluidos en las mónadas no comparten, desde luego, con los atributos. Así pues, el hecho de que el predicado sea en lo sucesivo un verbo o un acontecimiento determina tanto la existencia de un cuarto tipo de inclusión como la relación de la mónada con el mundo que expresa, constituido como está por los predicados que esta incluye, y, por extensión, con las otras mónadas, que expresan el mismo mundo en los predicados que incluyen, a pesar de carecer de «puertas» y «ventanas».

Hay, asimismo, un matiz que va a resultar decisivo a la hora de dilucidar las implicaciones y el alcance que la lógica leibniziana del acontecimiento tiene en la filosofía de Deleuze, a saber: la definición del predicado-acontecimiento incluido en la mónada como «lo que se relaciona con la existencia y el tiempo». Tal definición es expuesta elocuentemente en el siguiente fragmento:

Arnauld pregunta qué es exactamente esta historia de la inclusión del predicado en el sujeto [...] [responde Leibniz] La noción individual —léase César, o usted, o yo— encierra [...] lo que se relaciona con la existencia y el tiempo [...] eso es el predicado. Lo que se relaciona con la existencia y el tiempo se

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 186-187.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 187.

dice de un sujeto, pero [...] no es un atributo. ¿Qué es? Es un acontecimiento. Se trata incluso de una definición perfecta [...] el acontecimiento es siempre una relación con la existencia y el tiempo<sup>20</sup>.

Relación con la existencia y el tiempo que, hagámoslo notar, conviene a la mónada en virtud de la inclusión, a pesar de la cerrazón o el solipsismo que se sigue de la ausencia de puertas y ventanas que la caracteriza. La mónada «tiene» también un cuerpo, remite inevitablemente al mundo a través de la inclusión o el pliegue de los acontecimientos que lo conforman como un *continuum* estrictamente material, por más que esa relación no pueda por menos de darse de manera extraordinaria. La mónada se relaciona, por lo tanto, con el tiempo y la existencia de acuerdo con una lógica irracional o paradójica, «eventual», y esa relación viene dada por una instancia intermedia: el predicado o el acontecimiento.

En el siguiente apartado, profundizaremos en la naturaleza de esa relación de las mónadas con el tiempo y la existencia, estableciendo un símil arquitectónico con la «casa barroca» mediante el que terminaremos de elucidar las implicaciones de la filosofía leibniziana y el modo en que define asimismo las características generales del Barroco. Se trata, en cualquier caso, de una torsión o un plegamiento propiamente barroco en que Deleuze halla un puntal que le permite resistir a los envites de la representación —cuyas raíces se hunden en la tradición metafísica— y, concretamente, a los de la última cabeza visible que tan antigua tradición adopta en filosofía: la Modernidad filosófica inaugurada por Descartes.

Para terminar, ofreceremos unas breves conclusiones de este primer apartado. Primero, lo que hay en juego en la lógica leibniziana del acontecimiento tal y como la entiende Deleuze es el estatus que conviene en lo sucesivo al sujeto, asumida una ontología generalizada del acontecimiento. Como hemos visto, hay un «manierismo» común a los estoicos y a Leibniz, el cual se opone al esencialismo ora de Aristóteles ora de Descartes. En los estoicos, el manierismo concierne al mundo, que es antes bien un mundo de acontecimientos incorpóreos que de cosas. En Leibniz, en cambio, el manierismo concierne ante todo al sujeto, mónada o substancia individual, cuyas maneras de ser se corresponden con los predicados o acontecimientos —o, mejor dicho, con una porción de los mismos expresada con claridad— que, como en los estoicos, conforman el mundo. Por último, el hecho de que el planteamiento de Leibniz gire en torno al sujeto determina el principal aporte del manierismo leibniziano a aquel que estaba presente ya en los estoicos: el manierismo de Leibniz es también un asunto de perspectiva, en la medida en que problematiza la individuación del sujeto a la par que la individuación del objeto. No en vano, el sujeto es en Leibniz lo que «pasa» de un predicado a otro o de un punto de vista a otro, expresando la totalidad del mundo desde el punto de vista dado en los predicados que lo constituyen. Por lo que, puesto que todas las mónadas expresan el mismo mundo desde una determinada perspectiva, el punto de vista habrá de

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 188-189. Traducción corregida.

pertenecer en lo sucesivo a la «verdad» de las cosas —lo que no equivale a decir que la verdad depende del punto de vista—. En Leibniz, el pluralismo estoico deviene, en suma, un perspectivismo típicamente barroco que difiere a todas luces del relativismo.

### 1.2. *El Barroco: una exacerbación de los principios en tiempos de crisis*

*Leibniz y el Barroco* proporciona, además, una caracterización novedosa de la época que le tocó vivir al filósofo alemán, a través del concepto de «pliegue» de que este se sirve para acometer su replanteamiento manierista del sujeto. A ojos de Deleuze, el Barroco no remite a esencia alguna, sino a un rasgo o a una función operatoria: la del pliegue<sup>21</sup>. En este sentido, su tesis es que el pliegue es «la función operatoria» que preside la época barroca, idea esta que ya había adelantado en *Foucault*, uno de cuyos temas principales era el de la conformación de la subjetividad como «pliegue de la fuerza» o gobierno de sí. El siguiente fragmento resulta elocuente:

Para nosotros, en efecto, el criterio o el concepto operativo del Barroco es el Pliegue, en toda su comprensión y su extensión: pliegue según pliegue. Si es posible extender el Barroco fuera de límites históricos precisos, nos parece que siempre es en virtud de ese criterio<sup>22</sup>.

No obstante, Deleuze matiza que esta concepción sería demasiado amplia si se definiera meramente por la función operatoria del pliegue sin acotarla a un uso determinado del mismo. En este sentido, señala que para vencer esta dificultad «hay que demostrar que el pliegue permanece limitado en los otros casos, y que en el Barroco conoce una liberación sin límites, cuyas condiciones son determinables»<sup>23</sup>. Luego, en sentido estricto, «el rasgo barroco es el pliegue que va hasta el infinito»<sup>24</sup>.

Se define así una arquitectura propiamente barroca que caracteriza también al pensamiento de Leibniz tal y como lo hemos descrito en el apartado anterior: hay dos «pisos» o dos infinitos, un piso de abajo constituido por los repliegues de la materia (el *continuum* material o mundo en tanto que totalidad de los acontecimientos) y un piso de arriba conformado por los pliegues en el alma, por las mónadas que hacen pasar a la existencia aquellos acontecimientos que resultan compositibles entre sí. Puesto que las mónadas «no tienen puertas ni ventanas», el piso de arriba permanece estrictamente separado del piso de abajo que, sin embargo, pliega o incluye como un «fondo» inmanente del que extrae sus maneras.

De un lado, se distinguen, pues, en la filosofía leibniziana las mónadas o substancias individuales en tanto que realidad esencial o metafísica; del otro,

<sup>21</sup> Cfr. DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, p. 11.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 11.

un *continuum* de puntos físicos singulares o mundo que «precede por derecho [...] la constitución de estas esencias individuales (lo cual equivale a decir que los puntos relevantes son a su vez singularidades preindividuales)»<sup>25</sup>. A este respecto, la novedad sin par del planteamiento de Leibniz radica en que va a hacer pasar estas realidades, el *continuum* y la mónada, una dentro de la otra, siguiendo unos procesos de plegado y desplegado que se corresponden, respectivamente, con las dos leyes que conviven sin contradecirse en el principio de razón suficiente, a saber: la ley de continuidad que rige el mundo y el principio de los indiscernibles que gobierna las mónadas. Deleuze lo describe con elocuencia:

Lo inesencial no designa [...] lo que carece de importancia, sino [...] lo más profundo, la trama, el *continuum* universal, aquello de que están hechas, finalmente, las esencias mismas [...] Leibniz nunca percibió [...] contradicción alguna entre la ley de continuidad y el principio de los indiscernibles. Una rige las propiedades, las afecciones o los casos completos; el otro, las esencias comprendidas como nociones individuales enteras. Es sabido que cada una de estas nociones enteras (mónadas) expresa la totalidad del mundo; pero lo hace ciertamente desde una cierta relación diferencial y alrededor de ciertos puntos relevantes correspondientes a esta relación. En este sentido, las relaciones diferenciales y los puntos notables indican ya en el continuo [...] los centros de envolvimiento [...] efectuados por las esencias individuales<sup>26</sup>.

Luego se da la paradoja de que el mundo preexiste a las mónadas que lo expresan y, sin embargo, no existe fuera de ellas; las mónadas, a su vez, remiten al mundo expresado como a aquello que las constituye en tanto que *continuum* de singularidades preindividuales o diferencias individuantes. Si atendemos a la distinción leibniziana entre «lo completo» y «lo entero» a que Deleuze alude en el fragmento anterior, siendo en el cálculo infinitesimal lo completo la ecuación que determina la curva y lo entero la curva misma, nos será fácil deducir tanto el carácter virtual del mundo o «caso completo» como la naturaleza actual de la mónada o «noción individual entera»: tales matizaciones explican la paradoja en la medida en que se antepone la existencia virtual del mundo, bajo la forma de la ley de continuidad, a la existencia actual de la mónada regida por la ley de los indiscernibles. No en vano, la inherencia de los predicados virtuales en el sujeto —que consideramos con anterioridad— se halla subordinada a la composibilidad del mundo que expresan a través de sus predicados respectivos el conjunto de las mónadas o sujetos actualmente existentes: tal es la contestación que da Leibniz al problema del mal, de acuerdo con la consabida fórmula según la cual Dios no ha creado a Adán pecador, sino el mundo en que Adán pecó; que es, pese a todo, el mejor de los mundos posibles en la medida en que presenta el máximo de composibilidad y, por ende, de continuidad<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>26</sup> DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires 2002 [1968], pp. 88-89.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 89.

Entonces, al caos de ese mundo de acontecimientos que antecede virtualmente a las mónadas solo lo justifica la selección de los mismos que opera la composibilidad divina que los hace pasar a la existencia. Luego los principios complementarios de la composibilidad y de los indiscernibles salvan al mundo del sinsentido que lo acecha, de su maldad intrínseca, y hacen de él el mejor de los mundos posibles. Y es que, como afirma Leibniz, Dios no ha creado el mal, sino el mejor de los mundos posibles en el que este, no obstante, persiste. Así las cosas, sin el conocimiento de los principios metafísicos que lo rigen, incluso el mejor de los mundos posibles resultaría aciago y contradictorio. Solo estos principios, de origen divino, rescatan al mundo tal y como lo conocemos de su mezquindad e insignificancia. Se trata, en suma, de unos principios metafísicos ideados para salvar un mundo en crisis ante el incontenible declive del ideal teológico.

En consecuencia, el mundo del Barroco no es aún el mundo sin principios que da carta de naturaleza al nihilismo tal y como lo describiera Nietzsche. Todavía no estamos en ese punto. Antes bien al contrario, el Barroco es un último intento de salvar el ideal teológico en un momento en que hace agua por todas partes<sup>28</sup>, multiplicadas las contradicciones del mundo en un contexto de severa crisis cultural. ¿Cómo se hace esto? Multiplicando los principios exacerbadamente, a la manera de Leibniz: siempre que se lo necesita entra en juego un nuevo principio *ad hoc* para justificar a Dios. Entonces, el filósofo del Barroco es un abogado defensor... el de Dios mismo:

Es un Abogado, el abogado de Dios: defiende la Causa de Dios, según la palabra que Leibniz inventa: «teodicea». Por supuesto, la justificación de Dios frente al mal siempre ha sido un lugar común de la filosofía. Pero el Barroco es un largo momento de crisis, en el que la consolidación ordinaria ya no es válida. Se produce un derrumbamiento del mundo, de tal forma que el abogado debe reconstruirlo, el mismo exactamente, pero en otra escena y referido a nuevos principios capaces de justificarlo (de ahí la jurisprudencia). A la enormidad de la crisis debe corresponder una exasperación de la justificación: el mundo debe ser el mejor, no sólo en su conjunto, sino en su detalle o en todos sus casos<sup>29</sup>.

De acuerdo con lo expuesto, se definen los principales rasgos que presenta el Barroco europeo tal y como lo entiende Deleuze, a partir de la filosofía de Leibniz<sup>30</sup>: (i) pliegue que va al infinito o pliegue con su respectivo despliegue, del que se sigue un manierismo que dinamita la esencia desde dentro a favor de la potencia; (ii) correlativa interpenetración de lo interior y lo exterior en la constitución de las realidades individuales; (iii) distinción de dos pisos o dos «mundos», uno corporal o material y otro espiritual o metafísico, entre los que

<sup>28</sup> Cfr. DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, p. 91.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

<sup>30</sup> Para ver una exposición exhaustiva de cada uno de los rasgos característicos del Barroco por parte de Deleuze, que no coincide totalmente con la reconstrucción que aquí presentamos a modo de síntesis, elaborada como está conforme a los aspectos de interés para este estudio: cfr. *Ibid.*, pp. 50-55.

se establece una relación de dependencia del primero con respecto al segundo; (iv) consecuente justificación acerada del mundo en tiempos de severa crisis cultural, basada en la multiplicación de los principios que animan ese mundo y orientada a explicar cada una de sus abundantes —y, al cabo, aparentes— contradicciones. Tales son las principales características del Barroco europeo que Deleuze elucida en su libro.

De manera complementaria, podemos considerar la acertada síntesis en clave cultural que ofrece José Antonio Maravall acerca de estos rasgos característicos del Barroco: (i) alteración de valores, (ii) alteraciones en los procesos de integración de los individuos, (iii) malestar de la cultura, (iv) transformaciones en las relaciones y vínculos sociales, (v) formación de nuevos grupos sociales y (vi) aparición de la crítica social y el arbitristismo<sup>31</sup>. Pero ¿se trata de rasgos generalizables a las diferentes concreciones de la cultura barroca en idiosincrasias diversas como la hispana? En el siguiente apartado trataremos de mostrar que sí, atendiendo a la obra de Gracián.

## 2. BARROCO HISPANO Y ALTERMODERNIDAD: UN MANIERISMO EN EL HÉROE GRACIANO

En el marco de la literatura barroca producida en la península ibérica, destaca entre otros el nombre de Baltasar Gracián, escritor aragonés críptico y notablemente prolífico cuya obra abarca el tratado filosófico, la poesía y la novela. Sacerdote jesuita, Gracián representa de manera fidedigna la espiritualidad vinculada con el mundo de la vida que caracteriza al jesuitismo en contraposición con el misticismo retirado propio del jansenismo, uno de cuyos principales exponentes en el ámbito del pensamiento europeo es Blaise Pascal. Esta característica del jesuitismo que Gracián encarna se aviene bien, huelga decirlo, con el cariz de la espiritualidad propiamente barroca, caracterizada como está por el descenso a un mundo aparentemente plagado de contradicciones que solo hallan conciliación en el terreno de la fe en ese *Deus absconditus*, cuyo signo distintivo es estar ausente y presente a la vez en sus manifestaciones mundanas —esto es, presente en la forma paradójica de la ausencia—.

Como hombre de su época, Gracián muestra también un hondo pesimismo a propósito de la vida y la naturaleza humana, que contrasta —debido en parte a su idiosincrasia hispana— con el optimismo ontológico y el carácter eminentemente afirmativo de Leibniz. A diferencia de la armonía preestablecida que garantiza por anticipado la bondad relativa del mundo y el ser humano en el leibnizianismo desde el punto de vista de una economía general, y del mismo papel de garante de la certeza subjetiva que juega Dios en la filosofía cartesiana que da carta de naturaleza a la Modernidad, el Dios de Gracián no asegura de antemano ni la bondad del mundo ni la virtud del ser humano. Es este último quien debe vacar a la consecución de ambas, mediante el gobierno ético de sí

<sup>31</sup> MARAVALL, J. A. *La cultura del Barroco*, Ariel, Barcelona 1990, pp. 66-67.

mismo, de manera que se configura como un «héroe» o un híbrido entre lo divino y lo humano cuyo ser depende de su potencia inmanente o interior antes bien que de cualquier esencia externa. Se define así otra de las características del pensamiento de Gracián: el manierismo a propósito del sujeto cifrado en una filosofía eminentemente práctica, que lo aleja de la sofisticación metafísica de autores como Leibniz para hacerlo aterrizar en el mundo de la vida<sup>32</sup>. A continuación, desarrollaremos cada una de estas ideas y trataremos de mostrar que configuran, en su conjunto, una idiosincrasia del Barroco típicamente hispana que contrasta con sus modulaciones europeas y define una filosofía propia, susceptible de oponerse también a algunos de los excesos en que incurre la matriz de pensamiento que configura la Modernidad.

### 2.1. *Una filosofía práctica o «razón de estado de uno mismo»... y de los demás*

Como hemos adelantado, es característico de la obra de Gracián la contención de las aspiraciones metafísicas del pensamiento en un planteamiento predominantemente centrado en la *praxis* ética y política, o el gobierno de sí y el gobierno de los otros. Así se establece en su primera obra, *El héroe* (1637), que contiene al respecto una elocuente declaración de intenciones en forma de advertencia al lector:

Emprendo formar con un libro enano un varón gigante, y con breves períodos, inmortales hechos: sacar un varón máximo, esto es, milagro en perfección. [...] una no política, ni aun económica, sino una razón de estado de tí mismo, una brújula de marear a la excelencia, una arte de ser inclito con pocas reglas de discreción<sup>33</sup>.

Luego Gracián proyecta este libro como un tratado moral que persigue promover la excelencia en el lector mediante el aprendizaje de reglas prácticas de discreción. El punto de partida es, por ende, el establecimiento de una equivalencia entre el ser y el actuar que, si bien no está desde luego exenta de un trasfondo metafísico, prescinde de la garantía teológica a propósito de la naturaleza individual para proponer una serie de técnicas de mejoramiento en forma de reglas prácticas de discreción, recogiendo el ideal renacentista del perfeccionamiento humano a través del cultivo de sí. Se configuran así los «primores» o excelencias que articulan el libro a modo de capítulos, con los cuales se pretende llevar a buen puerto el desempeño individual, acompasando la naturaleza híbrida del ser humano, esto es, armonizando su perfectible carácter terrenal con el origen divino de que en última instancia proviene. Esta apuesta por la concreción de la *praxis* se reafirma en la ejemplificación de los modelos de conducta que propone con una larga lista de personajes concretos de diferentes ámbitos.

<sup>32</sup> Sobre el manierismo de Gracián, cfr. JANKÉLÉVITCH, V. «Apariencia y manera», en: AA.VV., *Homenaje a Baltasar Gracián*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1958.

<sup>33</sup> GRACIÁN, B., «El héroe», en: *Obras completas II*, Turner, Madrid 1993, p. 7.

Se aprecia aquí una similitud nada desdeñable con el planteamiento de Leibniz, cuya identificación del pliegue en el sujeto con un cuarto tipo de inclusión es una clara apuesta por las nociones individuales como «César» o «Adán» frente a las proposiciones generales como «el hombre» y, en última instancia, por el acontecimiento («cruzó el Rubicón») como la realidad constitutiva de estas sustancias individuales a expensas de la esencia o el atributo («es mortal»). Similitud que se confirma en el libro inmediatamente posterior de Gracián, *El político don Fernando el Católico* (1640), un panegírico que ensalza la figura del monarca como modelo concreto de buen hacer político u «oráculo mayor de la razón de estado»<sup>34</sup>, contraponiéndola a los modernos Felipe IV y el Conde-Duque de Olivares con afán contrarreformista. En pocas palabras, hay también en el pensamiento de Gracián un manierismo a propósito del sujeto que identifica el ser con la potencia interna de cada cual antes bien que con ninguna esencia determinada, contraponiendo asimismo el cuarto tipo de inclusión de que se servía Leibniz a las inclusiones de esencia.

Los planteamientos recogidos en este y otros de los libros del aragonés, como *El discreto* (1646), también suponen aportaciones al tratado político en la estela de Nicolás Maquiavelo, de quien, no obstante, lo separa la primacía que Gracián concederá siempre a una ética entendida como cuidado de sí o autoperfeccionamiento que posibilita el ejercicio solvente de la política frente a la aproximación técnica a la misma que solapa las cuestiones éticas o las relega a un segundo plano. Luego *El discreto* conlleva incluso una profundización en la orientación hacia la *praxis* y lo concreto de las obras anteriores, en la medida en que propone abiertamente un paradigma personal<sup>35</sup>.

En cualquier caso, lo expuesto permite apreciar bien a las claras la existencia de un manierismo a propósito del sujeto en el pensamiento de Gracián, probablemente mediado por la notable influencia que autores estoicos como Séneca ejercieron sobre el aragonés. Este manierismo conlleva, como hemos dicho, una ontología de la potencia que identifica el ser con la potencia de operar o con los acontecimientos de los que cada noción individual —llámese César, Adán o Fernando el Católico— es capaz. Y en este planteamiento se vislumbra el concepto de pliegue en la obra graciana: primero, como constitución del sujeto apelando a su potencia concreta y no a ninguna esencia preestablecida, de modo que se hace preciso aplicar una serie de «primores», «excelencias» o «realces» para el buen gobierno de esa potencia que cada uno de nosotros es; segundo, como técnica política que posibilita el buen gobierno de los otros a todo aquel que es capaz de gobernarse a sí mismo de igual modo. Dos sentidos complementarios del pliegue —como inclusión de acontecimientos y gobierno de uno mismo y de los demás— que se corresponden con el modo como Deleu-

<sup>34</sup> GRACIÁN, B., «El político», en: *En Obras completas II*, p. 49.

<sup>35</sup> «Si las dos obras primeras tendían a ser modelos político-morales abstractos o concretos, aquí se trata de ofrecer paradigmas personales del grande hombre, ya sea en sus variantes de hombre de estado, capitán o soberano». BLANCO, E. «Introducción», en GRACIÁN, B. *Obras completas II*, p. XXII.

ze entiende este concepto<sup>36</sup>. Como Gracián declarará en una obra posterior, el *Oráculo manual* (1647): «Sea uno primero señor de sí, y lo será después de los otros»<sup>37</sup>.

En su valioso *El héroe de luto*, consagrado al estudio del pensamiento de Gracián, Pedro Cerezo sintetiza con maestría las cuestiones imbricadas del manierismo, la ontología de la potencia y la orientación más «práctica» que metafísica de la filosofía graciana que hemos considerado en el presente apartado:

Gracián tomó de la tradición jesuítica y neoestoica la figura de su «héroe», aun cuando lo revierte y proyecta en un orden secular, y concibió una antropología heroica del destino humano, en clave racionalista y en sentido aristocrático, como resistencia a las fuerzas niveladoras de una incipiente sociedad de masas. En suma, Gracián fue un pensador de la Contrarreforma y en ese marco cultural y español hay que entender su obra [...] sostengo, pues, una inspiración teológica de trasfondo en la obra de Gracián, bien patente en la idea clave de infinito, que está implicada en su ontología de la potencia, su política de la *maiestas*, su retórica del ingenio creativo y su ética del héroe. Inspiración teológica —me apresuro a aclarar—, que no equivale, en modo alguno a una fundamentación metafísica de su pensamiento, pues el nivel del discurso graciano es enteramente el de una filosofía autónoma de la praxis<sup>38</sup>.

## 2.2. *Del gobierno de sí a la crítica del mundo «inmundo» y el drama del Deus absconditus*

En *El criticón*, novela filosófica de estilo alegórico publicada entre 1651 y 1657, tiene lugar un interesante punto de inflexión en la obra graciana: en lugar de dar por supuesta la realidad del mundo como en sus obras anteriores y proponer reglas de conducta para desenvolverse en él, se parte de una perspectiva crítica acerca del mundo mismo, identificado predominantemente con la sociedad humana, que es calificado como «inmundo» y juzgado falaz y malo.

Así las cosas, los protagonistas de la novela, Andrenio y Critilo, advierten que si bien el concepto de «mundo» hace referencia nominalmente a «todo lo criado muy concertado y perfecto», «casa hecha y derecha por el mismo Dios y para el hombre»<sup>39</sup>, no es menos cierto que el hecho desmiente al dicho y, de facto, el mundo no se corresponde con este ideal de perfección y amparo a que remiten tanto su nombre como su procedencia, al cabo divina. Pareciera, pues, que en el mundo no reina el orden y el concierto que cabría esperar, de modo que, tal y como se lo describe en *El criticón*, el graciano dista mucho de ser el mejor de los mundos posibles descrito por Leibniz. Maldad y desorden mundanos que contrastan con la bondad y el concierto que gobiernan la esfera de lo divino, identificada con el «cielo» de acuerdo con la tradición cristiana. La decadencia

<sup>36</sup> Cfr. DELEUZE, G. *Foucault*, Paidós, Barcelona 1987 [1986], p. 137.

<sup>37</sup> GRACIÁN, B. «Oráculo manual y arte de ingenio», en: *Obras completas II*, p. 212.

<sup>38</sup> CEREZO, P., *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2015, p. 12.

<sup>39</sup> GRACIÁN, B., *El criticón*, Cátedra, Madrid 1984 [1651-1657], p. 127.

del mundo remite, asimismo, antes bien a las veleidades de los seres humanos en ausencia de Dios que a cualesquiera carencias que pudieran atribuirse a la bondad o la voluntad de este último: «-Espera —dixo el Quirón—, que no está el mal en el cielo, sino en el suelo: que no sólo anda el mundo al revés en orden al lugar, sino al tiempo. Ya los hombres han dado en hazer del día noche, y de la noche día»<sup>40</sup>. De ahí que Andrenio considere que, en lo que respecta al mundo, «hasta el nombre miente» y merecería más bien el nombre de «inmundo»<sup>41</sup>.

En cualquier caso, como precisamos ya acerca de Leibniz, el tema barroco del *Deus absconditus* no se corresponde en absoluto tampoco aquí con la experiencia del nihilismo contemporáneo, diagnosticado por Nietzsche. Y es que, no obstante el pesimismo graciano, netamente más acusado que el de otros autores europeos de la época, en modo alguno puede concluirse de las reflexiones del aragonés que el mundo carezca de principio, sentido o valor. Ciertamente, el mundo se encuentra degradado a consecuencia de la falibilidad e inconstancia de los seres humanos en el ejercicio del libre arbitrio que les ha sido concedido y, no obstante, participa del sentido y el valor que ostenta el principio de la divinidad toda vez que su existencia se remite necesariamente a la misma. Luego en Gracián la divinidad redime aún al mundo siempre que se remonta a ella. No en vano, el aforismo 211 del *Oráculo manual* afirma que, a medio camino entre el cielo donde todo es contento y el infierno donde todo es pesar, el mundo humano participa de ambos extremos: «Este mundo es un cero: a solas, vale nada; juntándolo con el Cielo, mucho»<sup>42</sup>. Es este un fragmento muy significativo que, de acuerdo con el tema barroco de la teatralización del infinito o de su subsunción en la representación<sup>43</sup>, compara la vida con una comedia en la que todo se desenreda al final y concluye lapidariamente: «atención, pues, al acabar bien»<sup>44</sup>.

### 2.3. *La antropología graciana, manierismo y artificio contra el esencialismo*

De acuerdo con lo expuesto, Gracián achaca las carencias que presenta el mundo a las veleidades del carácter humano, siempre presto a subordinar la razón que le conviene por naturaleza a sus apetitos más bajos, en claro contraste con la magnificencia que caracteriza a la divinidad. No en vano, el Quirón responde lo siguiente a Andrenio cuando le pregunta por la causa del desorden del mundo:

Donde hay hombres no hay que buscar otro achaque: uno solo basta a desconcertar mil mundos. [...] siendo el hombre persona de razón, lo primero

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>42</sup> GRACIÁN, B., «Oráculo manual», en: *Obras completas II*, p. 272.

<sup>43</sup> Cfr. TRÍAS, E., «Escenificación del infinito (interpretación del Barroco)», en: *Lo bello y lo siniestro*, Debolsillo, Barcelona 1982.

<sup>44</sup> GRACIÁN, B., *El criticón*, p. 272.

que executa es hazerla a ella esclava del apetito bestial [...] todo va al revés en consecuencia de aquel desorden capital<sup>45</sup>.

De esta perversión de la naturaleza humana se sigue, pues, el desconcierto del mundo y, asimismo, el hecho no menos desconcertante de que el común de los seres humanos tenga una visión sumamente distorsionada de la realidad, que sobrepasa con creces toda consecuencia que pudiera seguirse del perspectivismo característico del Barroco, para adentrarse en el farragoso terreno del relativismo que anticipa la actual posverdad. Esto se evidencia, por ejemplo, en la alegoría de la «fuente del artificio» en la que «parecía haberse juntado todo el mundo: que pocos mortales faltaban»<sup>46</sup>. Cuando se aventuran a bañarse en la fuente, los ojos se les transforman a cada uno de una manera: ojos cándidos que todo lo ven bueno, ojos amarillos que lo ven todo malo... E incluso la cantidad de los objetos y sus figuras terminan distorsionándose, de tal modo que hay quienes ven todo grande y abundante, así como otros a los que todo les parece escaso y una minucia. En último término, el agua de la fuente del artificio termina por sustraer la humanidad misma de muchos de los presentes<sup>47</sup>.

La alegoría de la fuente del artificio nos lleva, asimismo, a preguntarnos por los matices que presenta este concepto en el pensamiento graciano, sumamente importante a propósito de su antropología. En este sentido, se hace preciso distinguir un artificio entendido como complemento y superación de la naturaleza de un artificio «engañoso», cuyo sentido es eminentemente negativo, que conduce a adulterar la naturaleza de las cosas y de las mismas personas con fines siempre espurios. En sentido positivo, el artificio va de la mano del manierismo graciano a propósito del sujeto, de esos primores y realces que es preciso observar en el cuidado de sí; de modo que se trata de una forma de «arte» que humaniza y, por ende, contribuye a suplir las carencias que presentan la naturaleza y el mundo, que como hemos visto son debidas antes bien a la falta de humanidad o a su degradación que al abandono divino.

Así las cosas, si el artificio en su sentido negativo se identifica en *El criticón* con la fuente, en su sentido positivo hace lo propio con la figura igualmente alegórica de «la sabia y discreta Artemia», que, en lugar de convertir a los seres humanos en animales como Circe, convertía «las fieras en hombres. No encantaba personas, antes las desencantaba»<sup>48</sup>. No parece excesivo afirmar que esta concepción positiva del artificio que hay en Gracián anticipa el concepto de «sobrenaturaleza» en Ortega y Gasset, que tornó sus reflexiones tan atinadas y adelantadas a su época en *Meditación de la técnica*, haciendo de esta un pilar de la antropología<sup>49</sup>. No en vano, afirma Gracián:

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 145-146.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>49</sup> Acerca de la relación entre Gracián y Ortega y Gasset, cfr. CEREZO, P. «¿Baltasar Gracián en Ortega y Gasset?», en: *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*.

Es el arte complemento de la naturaleza y un otro segundo ser que por extremo la hermosea y aun pretende excederla en sus obras. Préciase de haber añadido un otro mundo artificial al primero; suple de ordinario los descuidos de la naturaleza, perfeccionándola en todo: que sin este socorro de la naturaleza, quedara inculta y grosera<sup>50</sup>.

De manera consecuyente con la perspectiva eminentemente práctica y moral que presenta la obra graciana, el artificio, en su sentido positivo, viene a completar la naturaleza, siempre imperfecta e inacabada. Gracián asume, en este sentido, la perspectiva «inmunitaria» característica del estoicismo de Séneca<sup>51</sup>, en contraposición con el comunitarismo «cósmico» de la ética afirmativa del deseo que acuñaron Epicteto y Marco Aurelio: ante todo, el individuo debe resistir los envites del exterior, que siempre lo menoscaban, y una de estas estrategias de resistencia es el arte o el «artificio» entendido en su sentido positivo. Se trata, en suma, de un recurso más del cuidado de sí que pone en práctica el sujeto manierista de Gracián para vacar a su autoperfección, que coincide con la virtud. Así como Séneca declaraba que aunque no es posible cambiar la condición de las cosas, sí que lo es asumir un alma noble capaz de soportarlas o resistirlas (carta 107.2), así también Gracián se distingue de la picaresca cuando propone contrarrestar el desastre del mundo cultivando la propia virtud con miras a resistir, en lugar de reproducir las maldades mundanas para desenvolverse mejor en ese territorio hostil. Lejos de oponerse la perspectiva ética acerca del cuidado de sí y el manierismo de los primeros tratados de Gracián a la denuncia de las maldades del mundo y el hombre que lleva a cabo en *El criticón*, esta representa la última toma de postura al respecto del aragonés, que vincula las imperfecciones del mundo humano a la necesidad ética y política de perfeccionarse para resistir a sus penalidades. Si «dónde pensaréis que hay sustancia, todo es circunstancia [*o manera*]»<sup>52</sup>, es preciso cuidar al máximo las últimas. Luego el héroe graciano está más cerca del sabio estoico que del pícaro de la época.

#### 2.4. Ethos barroco hispano

En primer lugar, consideraremos a propósito de Gracián la lectura en términos de rasgos culturales del Barroco que propone Maravall. A este respecto, se distinguían como característicos del movimiento los siguientes rasgos culturales y sociales, que presento resumidos: alteración de los valores y de los procesos de integración de los individuos, incipiente malestar en la cultura, significativas transformaciones sociales y aparición de la crítica social. Ahora bien, ¿hasta qué punto podemos considerar que se hallan presentes en la obra de Gracián y su contexto sociocultural?

<sup>50</sup> GRACIÁN, B. *El criticón*, p. 171.

<sup>51</sup> Sobre la notable influencia que Séneca ejerció en Gracián, cfr. BLÜHER, K. A., *Séneca en España*, Gredos, Madrid 1969, pp. 416-417.

<sup>52</sup> GRACIÁN, B. *El criticón*, pp. 639-640. La cursiva es mía.

Toda vez que la literatura graciana fue concebida con afán contrarreformista en una época en que los nuevos usos sociales y las influencias provenientes de Europa encaminaban hacia una Modernidad en la que la misma religión se subordinaba al avance de la ciencia, no cabe duda de que Gracián concibe su obra en un momento de profunda crisis cultural e incipientes cambios sociales en que las convicciones que abrigaba se veían socavadas por doquier. En este contexto social y cultural, el pensamiento graciano se muestra también como ese último intento de salvar el ideal teológico que Deleuze vislumbrara en la filosofía de Leibniz, aunque el aragonés aplique distintas estrategias para la consecución de ese mismo fin.

De acuerdo con lo expuesto, podemos ahora ponderar la manera en que Gracián encarna y, al mismo tiempo, modula de acuerdo con una idiosincrasia propiamente hispana los rasgos característicos del Barroco filosófico europeo, tal y como eran bosquejados por Deleuze. Ante todo, se advierte también en Gracián la importancia del concepto de pliegue a propósito del sujeto, como hemos mostrado anteriormente: el sujeto es una «razón de estado de uno mismo» o un gobierno de sí que permite aventurarse al gobierno de los otros; así como algo concreto, una noción individual del tipo «César», «Adán» o «Fernando el Católico», que se define antes bien por una «circunstancia» que por una «substancia», esto es, más bien por un conjunto de acontecimientos que le convienen a su unidad substancial que por una esencia predeterminada. De acuerdo con esto, hay también, en segundo lugar, una interpenetración entre lo interior y lo exterior a propósito del sujeto en el pensamiento graciano: la identidad subjetiva en su interioridad o sustancialidad es indisociable de las circunstancias exteriores que rodean a esa noción concreta. En tercer lugar, resulta asimismo evidente la presencia en Gracián de una distinción entre dos pisos, uno corporal y otro espiritual, entre los que se establece una relación de dependencia del primero con respecto al segundo. Basta con recordar la distinción entre ese mundo que «es un cero» carente de valor a menos que se lo junte con el cielo, de modo que las contradicciones presentes en el mundo se justifican y hasta redimen cuando se eleva la vista a su origen divino, paradójicamente manifiesto en ellas bajo la forma de la ausencia: «Realça el gusto a reconocer aquella beldad infinita del Criador que en esta terrestre se representa, infiriendo que si la sombra es tal, ¡cuál será su causa y la realidad a quien sigue!»<sup>53</sup>. La presencia de cada uno de estos tres primeros rasgos enumerados parecería sugerir la del cuarto, esto es, la justificación exacerbada del mundo en tiempos de profunda crisis cultural a través de la multiplicación de sus principios, orientados a explicar y hasta a conciliar sus abundantes contradicciones. Como vimos a propósito de Leibniz, la armonía del mundo está preestablecida en su pensamiento, merced a la garantía divina en la forma de la composibilidad: solo alcanzan la existencia en la mónada aquellos acontecimientos que resultan, al cabo, composibles entre sí, de modo que la incompo-

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 87.

sibilidad o la contradicción no existen en el mundo actual más que de manera aparente. Gracián, en cambio, rehúsa la conciliación de las contradicciones que habitan el mundo, movido por esa idiosincrasia típicamente hispana que acentúa el pesimismo al tiempo que mueve al individuo a una acción cuasi heroica que le permita sobreponerse a ese estado de cosas. Las contradicciones campan a sus anchas en el mundo graciano y no es tarea del filósofo desterrarlas del mismo, sino alumbrar —en sus dos acepciones— la senda de la virtud en los seres humanos que contrarreste lo dado y reúna el hecho y el derecho, es decir, la degradación del mundo imputable a la degradación del alma racional humana en sus pasiones bestiales o más bajas («uno solo [*hombre*] basta para desconcertar mil mundos») con el origen y la plenitud divinos de que provienen el mundo y los seres humanos. El siguiente fragmento es elocuente al respecto:

Todo este universo se compone de contrarios y se concierta de desconciertos: uno contra otro exclamó el filósofo [...] De lo natural pasa la oposición a lo moral [...] Pero qué mucho, si dentro del mismo hombre, de las puertas adentro de su terrena casa, está más encendida la discordia [...] Mas ¡oh maravillosa, infinitamente sabia providencia de aquel gran Moderador de todo lo criado, que con tan continua y varia contrariedad de todas las criaturas entre sí, templa, mantiene, conserva toda esta gran máquina del mundo<sup>54</sup>.

Luego Gracián, a diferencia de Leibniz, propone una solución concreta a la presencia del mal en el mundo, reorientando la sofisticación metafísica del Barroco europeo hacia el terreno de la *praxis* de acuerdo con una nueva inspiración hispana: ese abogado de Dios que es el filósofo barroco no multiplica ahora los principios que rigen el mundo con miras a explicarlo, sino las prácticas (*ethos*) que reconcilian a los seres humanos con su naturaleza racional y, por ende, divina. En este sentido, Gracián emplea la metáfora del instrumento musical para referirse al ser humano: «Llamó acertadamente el filósofo divino al compuesto humano sonoro, animado instrumento, que cuando está bien templado haze maravillosa armonía; más cuando no, todo es confusión y disonancia»<sup>55</sup>. Podríamos decir, en suma, que en el pensamiento de Gracián la armonía que mantiene a flote el ideal teológico en tiempos convulsos debe ganársela cada uno —pues proviene de ese «fondo» interior o inmanente que lo constituye en la forma del pliegue del infinito—, encauzando sus acciones hacia la excelencia moral que lo aproxima a su naturaleza divina.

## CONCLUSIONES

De lo expuesto podemos concluir: (i) la coincidencia de una serie de rasgos tanto socioculturales como filosóficos entre el Barroco europeo que bosqueja Deleuze a propósito de Leibniz y el Barroco hispano representado por el pensa-

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 91-92.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 563.

miento de Gracián; (ii) la existencia también de significativas diferencias entre ambos planteamientos, que configuran una idiosincrasia del Barroco típicamente hispana, marcada por la relegación de las disquisiciones metafísicas a favor de la práctica ético-política y constitutiva de un *ethos* que enriquece las aportaciones del Barroco europeo; (iii) la inscripción de ambas propuestas en una matriz de pensamiento alternativa a la que fraguó el cartesianismo en los albores de la Modernidad (esencialismo y subjetivismo, subordinación de la metafísica a la fundamentación de la ciencia moderna, paradigma mecanicista a propósito de la realidad —el autómatas—), susceptible por ende de alumbrar nuevas críticas del presente en clave de Neobarroco. Tales posibilidades serán dilucidadas en un trabajo posterior.

## BIBLIOGRAFÍA

- Blüher, K. A. (1969). *Séneca en España*. Madrid: Gredos.
- Bréhier, É. (1928). *La théorie des incorporels dans l'ancien stoicisme*. París: J. Vrin [1907].
- Cerezo, P. (2015). *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu [1968].
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós [1969].
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós [1988].
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones. 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos [1990].
- Deleuze, G. (2006). *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos [1980].
- Descartes, R. (1987). *Obras completas*. Madrid: Gredos.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México D. F.: Ediciones Era.
- Gracián, B. (1993). *Obras completas II*. Madrid: Turner.
- Gracián, B. (1984). *El crítico*. Madrid: Cátedra [1651-1657].
- Jankélévitch, V. (1958). «Apariencia y manera», en: AA.VV., *Homenaje a Baltasar Gracián*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Leibniz, G. W. (2004). *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. París: Gallimard [Traducción castellana: Alianza Editorial, Madrid 1982].
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Papers and Letters*. Dordrecht: Kluwer.
- Maravall, J. A. (1990). *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel.
- Trías, E. (1982). *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona: Debolsillo.

Universidad de Barcelona  
 Grupo Aporía y Proyecto del Ministerio de Ciencia,  
 Innovación y Universidades: «La mirada filosófica  
 como mirada médica» (PGC2018-094253-B-I00)  
 Programa «Margarita Salas» de la Universidad de Granada  
 fjalcala@ub.edu

FRANCISCO J. ALCALÁ

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2022]