

## TESIS DOCTORAL

**Leibniz, Gracián y el barroco: una reconstrucción del concepto filosófico de barroco y un diagnóstico de su actualidad.**

**IGNACIO AGÜERA FERNÁNDEZ**

**DIRECTOR: F. JAVIER DE LA HIGUERA ESPÍN  
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD DE GRANADA**



**UNIVERSIDAD  
DE GRANADA**

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales  
Autor: Ignacio Agüera Fernández  
ISBN: 978-84-1117-850-1  
URI: <https://hdl.handle.net/10481/82023>

# Leibniz, Gracián y el barroco: una reconstrucción del concepto filosófico de barroco y un diagnóstico de su actualidad<sup>1</sup>.

Ignacio Agüera Fernández.

*A mis Padres,  
por su amor puro e infinito.*

---

<sup>1</sup> Imagen modificada de la escultura en mármol de Gian Lorenzo Bernini *El Éxtasis de Santa Teresa* (1647-1652), ubicada en la iglesia de Santa María de la Victoria, concretamente en la Capilla Cornaro, Roma. Obra cumbre del barroco italiano y ejemplo claro del estilo barroco, donde podemos observar cuán lejos gustaba llevar la representación a este periodo, rozando a veces lo irrepresentable. Hemos introducido ciertas modificaciones a la imagen, con la intención de aportar tensión y dramatismo, nuestra utilización de efecto de agua hace referencia al reflejo difuminado y dinámico que este efecto aporta a la obra, idea que puede sugerir diferentes interpretaciones, entre ellas la distancia y la dificultad que nos entraña a nosotros entender dicha puesta en escena, la puesta en escena de lo infinito. Imagen original de [Livioandronico2013](#) bajo la licencia [Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International](#).

## Agradecimientos:

Esta investigación no hubiese sido posible sin el apoyo y el buen hacer de las siguientes personas e instituciones, a las que quisiera mostrar aquí mi enorme agradecimiento:

A mi director de tesis, el doctor y profesor de la UGR, F. Javier de Higuera Espín, quien ha conseguido mantenerme firme en los momentos más delicados, que no han sido pocos. Gracias a su honradez, a su generosidad, a su insistencia, a su exigencia, a su cariño y apoyo de su persona, que esta investigación puede hoy ver la luz.

Al Departamento de Filosofía II de la UGR, por las sucesivas invitaciones a seminarios y proyectos, donde he podido poner al descubierto mis análisis e investigaciones, con muy buena acogida y acertados comentarios. Gracias al doctor y profesor titular de la UGR Luis Sáez Rueda, quien ha sido para mí todos estos años, el ejemplo vivo de un verdadero pensador. Gracias a todos los integrantes e invitados del proyecto de investigación *Herencia y actualización del Barroco como ethos inclusivo* del Departamento de Filosofía II de la UGR. Gracias al doctor y profesor titular de UGR J. Francisco Zuñiga García y al Seminario Permanente de estética (SEMPERE), del grupo de investigación “Estudios de Filosofía, Retórica y Estética” de la UGR.

Gracias al MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CIENCIA por darme la oportunidad de disfrutar de dos estancias doctorales internacionales, en UNAM (México D.F) y en Aix-Marseille Université (Francia), una de ellas bajo el amparo de una Mención hacia la Excelencia otorgada por este organismo. Gracias a las doctoras y profesoras titulares de la UNAM, Rebeca Maldonado y Sonia Torres Ornelas, por su cálida y amable acogida a la otra orilla del charco. Gracias por su hospitalidad, por sus consejos, por su amistad, por hacernos sentir la profundidad del alma mexicana. Gracias al CAER: Pensée, action et structures sociopolitiques, perteneciente a la escuela doctoral “Espaces, cultures, sociétés” que se encuentra dentro de la *Maison Méditerranéenne des sciences de l'homme*. Al doctor y director del *Pôle de Langues, Langage et Cultures (UFR Arts, Lettres, Langues, Sciences Humaines)* Pascal Gandoulphe, profesor de civilización española del Siglo de Oro, por su cercanía, por sus sugerencias, por su mirada complice. Gracias enormes a Benito Pelegrín, por su gran corazón, por su alegría y generosidad, por su confianza, por su cuidado, por transmitirme esa agudeza y ese arte de vivir.

Gracias a mi familia que me lo ha dado todo y sin la cual esta investigación no hubiese sido posible. También les pertenece a ellos.

Gracias a todos de corazón.

Índice general:

ÍNDICE DE ABREVIATURAS Y MODO DE CITACIÓN.....	11
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	13
<b>INTRODUCTION</b> ( <i>En français</i> ).....	45
<b>PRIMERA PARTE.</b>	
LA RELACIÓN DE DIOS CON EL MUNDO EN EL BARROCO (SIGLO XVII) .....	79
<b>CAPÍTULO PRIMERO.</b>	
DE LA GENEALOGÍA HISTÓRICA DE LA RAZÓN TEOLÓGICA A LA CRÍTICA DEL CONCEPTO DE BARROCO:	
I. Genealogía histórica de la crisis de la razón teológica (Siglo XVI- Siglo XVII).....	85
II. Crítica del concepto de barroco: Panteísmo, dinamismo, multipolaridad.....	108
<b>CAPÍTULO SEGUNDO.</b>	
DE LA AFIRMACIÓN MÍSTICA (s. XVI) A LA AFIRMACIÓN BARROCA DEL MUNDO (s. XVII):	
I. La afirmación del mundo en la mística española (siglo XVI): individuación y potencia de ser.....	115
II. Naturaleza y Gracia en el Barroco histórico (siglo XVII):	
II. I. Baltasar Gracián: Dios y la máquina del mundo.....	122
II. II. La relación entre Gracia y naturaleza en G. W. Leibniz: la lucha contra la doctrina de un espíritu universal.....	147

## **SEGUNDA PARTE**

LA RELACIÓN DE DIOS CON EL HOMBRE EN EL BARROCO (SIGLO XVII) .....	171
--	-----

### **CAPÍTULO TERCERO.**

DE LO PRUDENCIAL INDIVIDUAL A LA PRAXIS POLÍTICA.

I. Ingenio y prudencia en Baltasar Gracián.....	179
II. Justicia, sabiduría y caridad en G.W. Leibniz.....	196

### **CAPÍTULO CUARTO.**

POLÍTICA Y RAZÓN DE ESTADO.

I. Autonomía y ortodoxia en Baltasar Gracián.....	209
II. Derecho natural y jurisprudencia en G. W. Leibniz: armonía, <i>pietas</i> o <i>religio</i> .....	220

### **CAPÍTULO QUINTO.**

LA MORAL CRISTIANA EN LEIBNIZ Y GRACIÁN: LA PUGNA POR LAS VIRTUDES....	231
--	-----

## **TERCERA PARTE**

LA PRAXIS ESPIRITUAL Y LOS DIFERENTES ÁMBITOS METODOLÓGICOS

ABIERTOS A LA INFINITUD:

### **CAPÍTULO SEXTO.**

APERTURA FILOSÓFICA HACIA LA MÍSTICA ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI.....	259
--	-----

## **CAPÍTULO SÉPTIMO.**

### **ESTADO DE LA CUESTIÓN SOBRE LA MÍSTICA BARROCA:**

I. <i>El Comulgatorio</i> (1655) de Baltasar Gracián:	
A) Afección e ingenio.....	295
B) Temas jesuíticos: presencia real y comunión frecuente.....	300
C) Trasfondo ignaciano.....	306
II. <i>La verdadera teología mística</i> (1698-1700?) de G. W. Leibniz:	
A) Mística y racionalidad.....	314
B) Análisis crítico del contenido del opúsculo.....	319
C) Temas jesuíticos: transustanciación y multipresencia real.....	324
D) La defensa de los sacramentos y el trasfondo molinista.....	332

## **CAPÍTULO OCTAVO.**

LA MÍSTICA BARROCA CONTRA EL QUIETISMO DE MIGUEL DE MOLINOS Y LA IDEA DE PLIEGUE MÍSTICO.....	339
--	-----

## **CAPÍTULO NOVENO.**

METODOLOGÍAS DEL INFINITO: DEL ARTE DE INGENIO GRACIANO AL MÉTODO COMBINATORIO LEIBNIZIANO.....	359
I. Invención.....	370
II. Elección.....	382
III. Memoria.....	386

## **CUARTA PARTE**

DIAGNÓSTICO SOBRE LA ACTUALIDAD DEL CONCEPTO FILOSÓFICO DE BARROCO EN TANTO PLIEGUE MÍSTICO-ONTOLÓGICO.....	401
--	-----

### **CAPÍTULO DÉCIMO.**

EL PLIEGUE DE LA RAZÓN EN KANT.....	405
-------------------------------------	-----

### **CAPÍTULO DECIMOPRIMERO.**

EL PLIEGUE DE LA CONCIENCIA EN HUSSERL.....	413
---	-----

### **CAPÍTULO DECIMOSEGUNDO.**

EL PLIEGUE DEL SER EN HEIDEGGER.....	427
--------------------------------------	-----

### **CAPÍTULO DECIMOTERCERO.**

EL PLIEGUE HISTÓRICO-ONTOLÓGICO EN FOUCAULT.....	451
--	-----

### **CAPÍTULO DECIMOCUARTO.**

EL PLIEGUE ÓNTICO-TEOLÓGICO EN DERRIDA Y MARION.....	463
--	-----

### **CAPÍTULO DECIMOQUINTO.**

UN PASO MÁS ALLÁ DEL PLIEGUE DELEUZIANO.....	487
--	-----

<b>CONCLUSIONES</b> .....	501
---------------------------	-----

<b>CONCLUSION</b> ( <i>En français</i> ).....	514
---	-----

<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	529
---------------------------	-----

## ÍNDICE DE ABREVIATURAS Y MODO DE CITACIÓN:

- Obras de Baltasar Gracián:

Gracián, Baltasar. *Obras Completas*. Edición de Santos Alonso. Madrid: Cátedra, 2011.

(EL HÉROE, Primor, página) *El Héroe* (1637).

(EL POLÍTICO, aforismo, página) *El Político* (1640).

(ARTE DE INGENIO, Discurso, página) *Arte de Ingenio, Tratado de la Agudeza* (1642).

(EL DISCRETO, Realce, página) *El Discreto* (1646).

(ORÁCULO, aforismo, página) *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647).

(AGUDEZA, Discurso, página) *Agudeza y Arte de Ingenio* (1648).

(EL CRITICÓN, Parte, crisi, página) *El Criticón* (1651, 1653 y 1657).

(EL COMULGATORIO, Meditación, página) *El Comulgatorio* (1655).

- Obras originales de G. W. Leibniz:

(AA, volumen, estante, página) Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Deutsche Akademie der Wissenschaften. Darmstadt, Leipzig, and Berlin: Akademie Verlag, 1923 y ss.

(CAREIL) Leibniz, G. W. *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*. A. Foucher de Careil (ed.), París: Hildesheim. 1854, reimp. G.Olms, 1975 y 2013.

(COUTURAT) Leibniz, G. W. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz (extraits des manuscrits de la Biliothèque Royal de Hanovre)*. L. Couturat (ed.), Hildesheim: G.Olms, 1966.

(GP, volumen, página) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. C. I. Gerhardt (ed.), 7 Vol. Hildesheim: G. Olms, 1960.

(GRUA, volumen, página) Leibniz, G. W. *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciales de Hanovre*. G. Grua (ed.) 2 Vol. París: Preses Universitaires de France, 1948.

(GUHRAUER) *Deutsche Schriften*, T. I. G. E. Guhrauer (ed.), Berlín: Hildesheim. G. Olms, 1838 reimp. 1966.

(RASPE) *Ouvres philosophiques latines et françoises de feu Mr. Leibnitz*. Rudolph Erich Raspe y Abraham Gotthelf Kaestner. Amsterdam; Leipzig: Chez Jean Schreuder, 1765.

● Obras de Leibniz en castellano:

(ANDREU, volumen, página) Leibniz, G. W. *Methodus Vitae*. 3 Vol. Edición y traducción de Agustín Andreu. Madrid: Plaza y Valdes (ed.), 2015.

(CONSIDERACIONES) Leibniz, G. W. «Consideraciones sobre la doctrina de un espíritu universal» (1702). *Revista de psicología general y aplicada: Revista de la Federación Española de Asociaciones de Psicología*. Traducción de Julián Marías. Vol. 1, N° 2, (1946): 465-476.

(CORREIA) Leibniz, G. W. 1646-1716. *Disertación acerca del arte combinatorio de G. W. Leibniz* (1666). Versión directa del latín de Manuel Antonio Correia M. Pontificia Universidad Católica de Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1992.

(DISCURSO DE METAFÍSICA) Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica* (1686). Versión, introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

(MONADOLOGÍA) Leibniz, G. W. *Monadología* (1714). Introducción de Gustavo Bueno, traducción de Julián Velarde. Oviedo: Pentalfa, 1981.

(NUEVOS ENSAYOS) Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1765). Edición preparada por J. Echeverría Ezponda. Madrid: Editorial Nacional, 1983.

(OFC, volumen, página) Leibniz, G. W. *Obras filosóficas y científicas*. Granada: Comares, 2007 y ss.

(OLASO) Leibniz, G. W. *Escritos filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso, Madrid: A. Machado, 1982 y 2003.

(POLÉMICA LEIBNIZ-CLARKE) Leibniz, G. W. *La polémica Leibniz-Clarke*. Edición y traducción de Eloy Rada. Madrid: Taurus, 1980.

## **INTRODUCCIÓN**

1. Actualidad, relevancia y justificación del objeto de estudio.
2. Antecedentes y estado de la cuestión.
3. Hipótesis y objetivos que rigen la investigación.
4. Metodología de trabajo.
5. Estructura de la tesis.



## 1. Actualidad, relevancia y justificación del objeto de estudio.

Es una exigencia para la crítica filosófica actual el hecho de tener que atender filosóficamente el periodo barroco, tal y como vienen sugiriendo algunas disciplinas desde finales del siglo XIX. La historia, el arte, la literatura y finalmente la propia filosofía –dentro de la cual nuestro concepto de barroco va adquiriendo cada vez más un carácter filosófico– apuntan hacia la necesidad de adquirir o crear ciertas herramientas –conceptos en nuestro caso– que permitan una lectura cada vez más integradora y unitaria de elementos del barroco histórico, y que a su vez mantengan un fuerte compromiso a la hora de resolver la incongruencia o anacronía que surge una vez queremos trasladar nuestros resultados al presente actual.

Las disciplinas ajenas a la propia filosofía son las que vienen demandando un punto de vista totalizador sobre el periodo barroco, testigo que la propia filosofía ha tomado desde el momento en que se viene barajando la idea de la necesidad y la posibilidad de la existencia de un concepto filosófico de barroco, como vamos a comprobar en nuestro próximo apartado. Ahí, vamos a comprobar la existencia de dos puntos de vista a la hora de abordar el periodo barroco: a) desde el punto de vista de la crítica histórica que atiende a dicho periodo exclusivamente desde una consideración histórica, el barroco sería así un periodo de la historia, y, b) desde el punto de vista de la crítica filosófica sobre el barroco que atiende a él, no sólo como un periodo de la historia, sino como un concepto. El barroco, o en este caso ya lo barroco, sería así un dispositivo, una herramienta que nos permitiría leer nuestro presente. ¿Pero que quiere decir que el barroco se convierte en concepto y por qué nos acogemos a la propuesta deleuziana?

En nuestro próximo apartado vamos a comprobar cómo la búsqueda de un criterio unificador a la hora de abordar el periodo barroco ha hecho ingresar la lectura del barroco en el espacio filosófico. Un punto de vista filosófico sobre el barroco que asume la posibilidad de que ciertos rasgos del barroco sean trasladados a la actualidad. La existencia de un concepto filosófico de barroco vendría pues a suministrar un criterio válido que nos permitiría sortear la distancia histórica entre el barroco y nosotros, permitiendo como acabamos de decir más arriba, trasladar elementos del barroco histórico a nuestro presente.

Es precisamente esta urgencia que atañe al carácter filosófico del concepto de barroco la que quería resolver Deleuze con la creación de su concepto filosófico de barroco, el concepto de *pliegue*, que tal y como desarrolla el autor en su obra *Le pli. Leibniz et le baroque* (1988) vendría a ofrecer la razón a través de la cual este trasvase de elementos del barroco histórico hacia el presente, es posible. Según Deleuze, esta es la única manera de impedir una extensión arbitraria del concepto de barroco, aspecto que viene ya demandado por la propia crítica del concepto, que llevados por

este miedo al desvanecimiento del término han restringido cada vez más y más su alcance (Deleuze, 1989, 49).

El concepto de pliegue juega, al menos en este caso, un doble papel: a) es la razón que da existencia al barroco como concepto, o sea que nos aporta un criterio de lectura que unifica lo barroco en tanto concepto; y, b) como consecuencia, es un criterio de lectura del barroco histórico que permite trasladar elementos del mismo fuera de sus fronteras históricas, y por lo tanto, ser aplicado al presente.

¿Qué quiere decir concepto, concepto filosófico y concepto filosófico del barroco para Deleuze y por qué consideramos que debe ser reconstruido y ampliado? Para Deleuze un concepto es una singularidad, no un universal. Los conceptos están firmados con nombres propios, son y deben ser creados como una forma o manera de tratar con lo real: «Toda creación es singular, y el concepto como creación propiamente filosófica siempre constituye una singularidad» (Deleuze y Guattari, 1997, 13). Así que los conceptos no hacen referencia a una esencia al estilo platónico-aristotélico, ni a una idea eterna ni a una esencia tras lo ente, tras la cosa. Un concepto es para Deleuze un haz, un entrecruzamiento de elementos múltiples, abarca una multiplicidad, en línea como vamos a ver con el método arqueológico foucaultiano. Para Deleuze todo concepto acoge una multiplicidad aunque no toda multiplicidad es acogida bajo el concepto: «Todo concepto es una multiplicidad pero no toda multiplicidad es conceptual» (*Ibid*, p. 21). Un concepto recoge así una articulación, reflejo de la intersección de sus propios componentes. Es un todo, pero un todo fragmentario que adquiere unidad por *endoconsistencia*, internamente, o como dice Deleuze, por la “indisolubilidad” de sus componentes, heterogéneos pero no separables, y por *exoconsistencia*, de manera externa, con otros conceptos ofreciendo puentes o zonas comunes con ellos dentro de un mismo plano, “las junturas del concepto” lo llama el autor francés (*loc. cit.*).

Un concepto representa una zona recortada desde del plano de inmanencia, plano que se mueve a un nivel preontológico y prefilosófico<sup>2</sup> (*Ibid*, pp. 44-46). El concepto no podría así diferenciarse de la propia actividad filosófica concreta y singular pues sería lo propiamente filosófico pero que aún mantiene relaciones con el plano no filosófico, vital o preontológico. Ser filósofo tras este reconocimiento sería reconocer a su vez la existencia de una realidad filosófica como naturaleza propia del concepto. El concepto escondería tras de sí una realidad propiamente filosófica (*Ibid*, p. 17). Y filosófica en toda regla pues nos obliga, tras la lectura que hace el propio Deleuze, no a compartir o usar este concepto, no a utilizar el concepto de pliegue para aplicarlo sin

---

<sup>2</sup> Véase la obra conjunta de Gilles Deleuze y Felix Guattari, *¿Qué es filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 1997), 45. «De todos modos, la filosofía sienta como prefilosófico, o incluso como no-filosófico, la potencia de Uno-Todo como un desierto de arenas movedizas que los conceptos vienen a poblar. Prefilosófico no significa nada que preexista, sino algo que no existe allende la filosofía aunque ésta la suponga. Son sus condiciones internas».

más a Gracián, sino que el concepto, el concepto en general, tal y como nos recomienda el autor francés que hay que hacer –dentro de una lectura filosófica o conceptual que enlaza lo inmanente o preontológico y lo conceptual, la *physis* (la naturaleza) y el *nous* (el pensamiento)– ha de ser reconstruido desde nuestra propia singularidad como pensadores. Lo que a continuación vamos a realizar es una reconstrucción del concepto filosófico de barroco, del concepto de pliegue, ampliándolo para que nos permita una correcta lectura del barroco hispano, concretamente de Gracián, acontecimiento que consideramos que el concepto deleuziano no recoge en su plenitud. El concepto de pliegue presenta ciertas limitaciones y se muestra insuficiente de cara a una correcta aplicación de este concepto a nuestro autor español. Nuestra investigación pretenderá atender a esta insuficiencia presente en la reconstrucción del autor francés que observa al barroco como precursor de la modernidad oscureciendo su visión matematizante de las cosas el amplio espectro de juego que supone aún en este periodo el principio teológico, ya no como fundamento, sino como veremos con Cerezo, en tanto inspiración y fin.

Deleuze nos muestra que al crear el concepto filosófico, en este caso el concepto filosófico de barroco, lo que hacemos precisamente es dar razón de la existencia del propio barroco, del barroco histórico. El barroco no tendría ninguna razón de existir sin un concepto que creara esta misma razón<sup>3</sup> (Deleuze, 1989, 49). Al reconstruir nosotros mismos el concepto, ampliado en nuestro caso con la clave teológica propuesta por Cerezo y la arqueología, la genealogía y la ontología del presente foucaultiana, lo que hacemos es alinearnos con esta práctica, ahondar en la idea de cómo reconfigurando nuestro pasado histórico a través de la creación de conceptos podemos incidir directamente en nuestro presente, constituir una ontología del presente.

Según Deleuze un concepto no produce cosas, ideas, imágenes o representaciones, por lo cual la actividad filosófica no trataría de reflexionar, contemplar o admirar tales elementos. La actividad propiamente filosófica estaría en reconocer que tras el concepto existe una realidad filosófica, una realidad que crea el concepto mismo al ser creado o al ser reconstruido. De esta manera, tal y como reconoce el autor, el concepto es autopoietico, autoposición de sí mismo y por lo tanto a más creación conceptual del sujeto, más objetividad: «Lo que depende de una actividad creadora libre también es lo que se plantea a sí mismo, independiente y necesariamente: lo más subjetivo será lo más objetivo» (Deleuze y Guattari, 1997, 17). El concepto es conocimiento, de lo

---

<sup>3</sup> Tal y como nos advierte De la Higuera en la nota 4 de la página 299 de su artículo «El Barroco como paradigma de la actualidad» (2017), la edición española del *Pliegue* (1989, 49) debe ser modificada, comete el error de traducir mal la última frase de esta cita: «Las perlas irregulares existen, pero el Barroco no tiene ninguna razón de existir sin un concepto que cree esa misma razón. Es fácil hacer que el Barroco no exista, basta con proponer su concepto», cuando la edición original dice: “Il est facile de rendre le Baroque inexistant, il suffit de ne pas en proposer de concept”. Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1988), 47. Así que la traducción correcta sería que para que no exista el barroco, para volverlo inexistente basta o es suficiente con *no* proponer su concepto.

que se trata es de crearlo, comentan Deleuze y Guattari, a la vez que se instauro el plano: «La filosofía es a la vez creación de conceptos e instauración del plano. El concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración»<sup>4</sup>.

No son pues los conceptos en general, universales, los que son manejados por los filósofos, sino que ellos mismos deben crear sus propios conceptos. Para Deleuze y para nosotros, no existe filosofía sin creación de conceptos (1997, 45). Como veremos a continuación, Deleuze articula de manera magistral la perspectiva histórica y la perspectiva filosófica en su creación del concepto barroco de pliegue. Crea un concepto filosófico —en el sentido que hemos comentado— trasladable fuera de sus fronteras históricas pero no por ello esencialista u ontológico en el sentido fuerte. El concepto de pliegue como concepto filosófico de barroco y como todo concepto, asegura Deleuze, tiene su devenir, su historia. Como vamos a observar en el próximo apartado el autor francés reconoce para el concepto de pliegue no una esencia, sino un rasgo, el concepto de pliegue hace referencia a una manera de tratar con la realidad, a una función operatoria (Deleuze, 1989, 49). Circunscrito al barroco, el concepto de pliegue recoge concretamente la idea y la acción de plegar en general, pero de una manera de plegar que va hasta el infinito, el barroco es así, como vamos a ver a lo largo de toda nuestra investigación, la liberación formal de la idea del pliegue, siendo así un pliegue que va hasta el infinito (*Ibid*, p. 155).

Construido de esta manera el concepto de pliegue puede ser trasladado fuera de sus fronteras históricas pero queda anclado a la historia pues es únicamente en el barroco y tras él que la liberación formal de la idea de pliegue es posible, comenzando a devenir la historia conjunta de la idea de pliegue como idea directiva de todo rasgo barroco, y por tanto del concepto filosófico de barroco.

¿Pero queda subsumido todo lo barroco bajo una función operativa o rasgo como pliegue que va al infinito? ¿Es lo barroco únicamente esta liberación, este formalismo conceptual?

Nuestra investigación nace en el momento en el que nos proponemos la aplicación de este concepto como clave de lectura de todo lo barroco —el concepto de pliegue que va al infinito— a nuestro mundo hispánico, concretamente a Baltasar Gracián. En este caso se nos presentan ciertas fricciones respecto del pensamiento filosófico del autor que nos impiden su aplicación de manera adecuada. La resistencia a una íntegra aplicación, por nuestra parte, de la idea de pliegue al pensamiento graciano la encontramos sobre todo en la fuerte inspiración teológica y mística que inunda *El Comulgatorio* (1655), en el cual el nivel ontológico de sus afirmaciones radia y supura

---

<sup>4</sup> Comentan Deleuze y Guattari: «Evidentemente el plano no consiste en un programa, un propósito, un objetivo o un medio; se trata de un plano de inmanencia que constituye el suelo absoluto de la filosofía, su Tierra o su desterritorialización, su fundación, sobre los que crea sus conceptos. Hacen falta ambas cosas, crear los conceptos e instaurar el plano, como son necesarias dos alas o dos aletas» (Deleuze y Guattari, 1997, 45).

trascendencia y corporalidad. Bajo nuestro punto de vista el concepto de barroco tiene que contener algo más, algo más que una forma vacía si queremos entender en conjunto la espiritualidad del siglo XVII, los principios filosóficos por los cuales se rige la Contrarreforma. En consonancia con estas palabras de Orozco, y con los últimas revisiones de Pérez Herranz (2002, 2006, 2016), la filosofía hispana junto a su espiritualidad se sumergen de tal manera en una sustancialidad carnal y corporal, existencial, que se volvería imposible, para nosotros, una correcta aplicación de la idea de pliegue a Gracián y en consecuencia al pensamiento hispano si no reconstruyésemos la idea de pliegue desde sus cimientos. En la manera de ser del español, como muestran estas palabras de Orozco, hay algo que le impide adherirse a esquemas manieristas prefijados, este nunca podría acogerse a una forma vacía sin sustancia:

Y no olvidemos en este punto que en la manera de ser del español hay algo que, pese a su apoyo en lo tradicional, le impide aceptar una postura manierista en el arte. En primer lugar, la falta de una concepción del arte por el arte, de una expresividad puramente artística. En consecuencia, nunca se acomodará a esquemas o formas configuradas previa y externamente. [...] Por esto, de conservar algo previamente hecho es para llenarlo o si queremos, sustanciarlo con vida, pasión o religiosidad (Orozco, 1975, 44).

El concepto de pliegue se nos presenta además insuficiente para abordar el pensamiento filosófico y teológico de Gracián y en consecuencia el hispano porque representa un grado sumo de inmanencia y teleología que el pensamiento hispano no podría soportar, como hemos comprobado a lo largo de la investigación. El concepto de pliegue podría acoger al pensamiento hispano, pero consideramos que debe ser reconstruido y ampliado para ello. Lo que precisamente debemos ampliar del concepto de pliegue de cara a una correcta aplicación de este concepto a Gracián es su fundamentación histórica, ampliar su genealogía hacia el dato existencial y místico, que para Suárez y posteriormente Leibniz y Kant son el mismo, como vamos a intentar mostrar. Consideramos que el concepto de pliegue, más allá de una supuesta liberación formal, fría y aséptica de la idea de pliegue, liberada además de toda influencia teológica y por ello trasladable fuera de sus fronteras históricas, debe ser tratado como la estructura, el alma o la manera de operar de la propia espiritualidad contrarreformista. Con esto no queremos decir, como vamos a ver en nuestro apartado sobre metodología, que nos lancemos en la búsqueda de definir el espíritu o el alma de toda una cultura, sino que queremos marcar la tensión endógena de un concepto de pliegue que va al infinito con su condición de posibilidad en tanto mundo de la creación. La idea de pliegue debería pues abarcar toda una genealogía histórica de esta manera propia de operar y poder permitarnos mostrar

la relación de Dios con el mundo y la relación de Dios con el hombre, que tal y como hemos reconstruido en las dos primeras partes de nuestra investigación mantienen esta dirección que marca la tensión propia de un mundo que comienza a devenir inmanente pero que aún sigue siendo creado por Dios. Como vamos a ver esta idea desemboca en nuestra cuarta parte, en la cual realizamos ya una proyección de la idea de pliegue hacia la actualidad, pero no destacando simplemente la idea de pliegue como función operatoria, sino que más allá de ello, apoyados en esta idea, sugerimos la comprensión de la idea de pliegue, en el presente, como propone Scala, como una regla de construcción de lo real pero una regla que para nosotros vivifica, un principio de vivificación del mundo, tal y como sugerimos tras la lectura foucaultiana de la antropología de Kant<sup>5</sup>.

Lo que proponemos con nuestra investigación es una ampliación y reconstrucción del concepto filosófico de barroco deleuziano, introduciendo en él una importante clave hermenéutica de lectura del barroco histórico, la *clave teológica*. Aspecto que viene considerándose adecuado para un correcto acercamiento a nuestro mundo hispano, a juicio de Emilio Orozco (1994) o Pedro Cerezo (1996, 2001, 2001b, 2011, 2015)<sup>6</sup>. Atenderemos pues a las condiciones de posibilidad de la existencia del pliegue en el barroco, pues antes de proceder a su supuesta liberación, el concepto de pliegue que va al infinito se encuentra ya sugerido en nuestra espiritualidad, es una consecuencia o como gusta decir a Deleuze, siguiendo a Merleau-Ponty, la otra cara de un mundo de la creación. Lo sugerente de esta visión, más allá de sus limitaciones, es que nos hace ver cómo se está instaurando un nuevo plano espiritual en el barroco, una nueva creencia, la de lo infinito. El “secreto” o “clave teológica” del Barroco está efectivamente referido, según De la Higuera, a esa estrategia o dispositivo cultural de reespiritualización o refundación del mundo secular. Lo que nos proponemos ampliar es la relación entre la liberación de la idea de pliegue y la crisis de la razón teológica. La idea de pliegue sería así una supuesta deconstrucción o liberación del paradigma teológico, una manera de dar unidad, desde la propia filosofía, a un mundo que comenzaba a perderla. La cuestión es que en el periodo barroco esta liberación aún no se ha consumado, exigiéndose pues, aún más tratándose de nuestro pasado histórico hispano, una profundización de la relación entre la liberación de la idea de pliegue y el carácter de dispositivo de reespiritualización del mundo que representa esta clave onto-teológica para el barroco. La cuestión es que Deleuze no desatiende esta relación entre el plano filosófico y el teológico, pero consideramos que debe ser ampliada de cara a una

---

<sup>5</sup> Cerezo recurre en su interpretación de Gracián a una «extrapolación» kantiana que alinea el concepto de genio-ingenio en Gracián con el *Geist* (*espíritu*) y el *Gemüt* (*alma*) kantianos (De la Higuera, 2010, 233). Nosotros ampliamos este dato hacia todo el concepto de pliegue, como veremos a lo largo de la investigación. Volveremos sobre ello en la parte final de nuestra investigación, véase la página 451, nuestro capítulo dedicado a Foucault.

<sup>6</sup> Según Javier de la Higuera, para Pedro Cerezo esta hermenéutica tiene «una clave explícitamente declarada sin la cual ese mundo complejo de referencias quedaría cerrado para nosotros como un monumento mudo. P. Cerezo se ha referido, en este sentido, al “secreto teológico” o “clave onto-teológica”, que constituye a su juicio la “última clave” interpretativa del pensamiento graciano y de la cultura barroca» (De la Higuera, 2010, pp. 221-222).

correcta interpretación del barroco filosófico hispano. A través de nuestra interpretación vamos a considerar cómo es el plano teológico, concretamente su profunda crisis, la que va a favorecer, gracias a un proceso autodeconstructivo, la apertura hacia la liberación de la idea de pliegue dentro del plano representativo o filosófico. Como vamos a mantener a lo largo de nuestra investigación, y profundizaremos a continuación, esta clave teológica es un ingrediente soslayado por la perspectiva deleuziana desde el momento en que atiende más a nuestro parecido con el periodo barroco que a nuestra diferencia.

Tras nuestra genealogía vamos a observar más claramente no sólo la relación entre Leibniz y Gracián sino también dos líneas que componen la idea del pliegue. Una línea puramente conceptual, que es la que creemos que desarrolla Deleuze y una línea existencial, como principio vital, vivificador, que es lo que se deriva del barroco hispano. Deleuze apunta hacia esta dirección, pero consideramos que no la desarrolla suficientemente y que por lo tanto este dato teológico debe ser ampliado, siguiendo la línea que marca la posibilidad, propuesta por el propio Deleuze y Merleau-Ponty, de una nueva creencia en lo infinito mundano, pero de una nueva creencia que para nosotros aún se inspira en lo divino, tomando de ahí la fuerza y la potencia necesaria para su deconstrucción.

Nuestra lectura ampliada del concepto de pliegue va a permitirnos así, además, poner en pie de igualdad y dignidad filosóficas al pensamiento de Leibniz y Gracián. Rescatar la idea de una filosofía hispana propiamente graciana, a la altura de la profundidad de los análisis filosóficos europeos, enfrentándose a los mismos problemas y ofreciendo para ellos soluciones dignas de tenerse en cuenta por toda la comunidad filosófica.

Para ampliar el concepto de pliegue hacia el plano existencial hemos desdoblado en la segunda parte de nuestra tesis el objeto de estudio a considerar, realizando un análisis pormenorizado de las obras más representativas de nuestros dos autores principales respecto a la mística. Este plano de realidad es el que nos va a permitir trazar el puente, el pliegue, primero entre el plano filosófico (representativo) y el místico teológico (preconceptual) y luego entre el pensamiento de Leibniz y el de Gracián. Es en *El Comulgatorio* (1655) de B. Gracián y en *De La Verdadera Teología Mística* (1698-1701?) de G. W. Leibniz, donde podemos comprobar claramente en todo su esplendor la fuerza con la cual la tradición contrarreformista empuja estos textos, lo que nos va a servir no sólo para ajustar el concepto de pliegue al pensamiento hispano, sino al propio pensamiento leibniziano, destacando su cercanía y su lejanía con el mundo hispano a través de su concepción sobre la mística. Nos referimos a mística y no a teología porque la propia estructura del concepto de pliegue así lo demanda, como veremos, su estructura, la del pliegue, es exactamente la estructura de la espiritualidad contrarreformista y esta la de la mística, según han analizado ya innumerables autores, a los que damos paso a continuación.

## 2. Antecedentes y estado de la cuestión.

La formación del concepto de barroco no siempre ha sido leída en su máxima expresión filosófica. Dicho carácter, como pieza clave de lectura de lo real, ha tenido que templarse constantemente con este otro punto de vista que asume lo barroco sólo como un dispositivo de lectura sobre el pasado histórico.

Innumerables autores han perseguido en la segunda mitad del siglo XX el hilo que vertebra la historia de este huidizo concepto, así por ejemplo: Wellek (1968), Hatzfeld (1973), Orozco (1975), Maravall (1975), Anceschi (1991), etc... . Más allá de sus diferencias, respecto al origen, la etimología, la difusión y diferentes aspectos técnicos del concepto de barroco, todos ellos están de acuerdo en el hecho de que es la crítica alemana, ya desde finales del siglo XVIII y principio del siglo XIX, la que había comenzado una importante revalorización del concepto.

Tal y como nos aporta Anceschi (1991, 85) el paso definitivo de interpretar «el barroco desde una categoría histórica determinada a categoría absoluta y criterio general del arte» lo encontramos en las conclusiones del libro *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe* (1915) de Wöllflin. Este resultado viene determinado, según el crítico italiano, por la introducción tímida de esta perspectiva en obras anteriores como *Renaissance und Barock* (1888) y *Klassische Kunst* (1899), que vienen a su vez fuertemente influenciadas por las anteriores revisiones y acercamientos al concepto de manos de Kluger y Burckhardt en su obra conjunta *Handbuch der Kunstgeschichte* (1847), de Nietzsche en el *Nacimiento de la tragedia* (1872), como ya habían propuesto Wellek (1962) y Orozco (1975), y del *Laocoonte* de Lessing (1766), como precisa aquí el autor italiano.

El problema de desligar el concepto de barroco de su anclaje histórico y ceñir su contenido a elementos estilísticos abstractos, trasladable a cualquier periodo de la historia en toda su extensión, conllevaría que el concepto como tal terminara por difuminarse como habían notado ya sus propios defensores. Fue especialmente Werner Weisbach, en su obra *El barroco, arte de la contrarreforma* (1921), uno de los autores en el que más había calado esta preocupación por la extensión irremediable del concepto. Orozco nos aclara, como vamos a comprobar que hace Hatzfeldt respecto a Wöllflin, cómo es el propio Weisbach quien reconoce la necesidad de abrir el concepto y de paso ceñirlo a una determinada espiritualidad o visión del mundo, en este caso la Contrarreforma.

Todos los críticos sobre el periodo barroco reconocen que existe una cierta originalidad barroca que está íntimamente ligada a esta tradición contrarreformista, que determina profundamente su ética y su estética. La base del Concilio de Trento (1545 y 1563) es casi al completo espiritualidad hispana. Orozco lo expresa de manera magistral, abriendo el camino hacia

una lectura que conjugue estos dos elementos que conforman el concepto de barroco, su ajuste al periodo que conforma y engloba toda esta espiritualidad y su trasvase de elementos allí donde ella está presente. Debemos ceñir, aunque no limitar, el alcance del concepto de barroco al arte de la Contrarreforma: «Porque sabemos, sí, y así lo presenta Weisbach, que el barroco no es sólo el arte de la Contrarreforma; que en este gran acontecimiento por sí no está toda la explicación del estilo; pero no es menos cierto que no se puede explicar el Barroco sin la Contrarreforma» (Orozco, 1975, 47).

Como hemos adelantado, Hatzfeld también recupera esta idea que alienta enormemente nuestra investigación. El hispanista alemán comenta que la respuesta que nos ofrece Wölfflin al problema del barroco «podría muy bien constituir el puente entre el jesuitismo de espíritu español y el estilo barroco: una actitud religiosa de terrible gravedad, que despierta el sentido de la responsabilidad en el hombre, actitud que sólo puede mantenerse con los ojos semicerrados (como los místicos), soñando con grandezas abrumadoras y espacios infinitos» (Hatzfeld, 1972, 12).

Este deslizamiento hacia la psicología del estilo o fundamento psicológico de las formas visibles que nos ha legado Wölfflin y que Weisbach amplía a toda la espiritualidad de la época desde Trento (1545 y 1563) es la que alienta a Wellek (1969), Orozco (1975), Anceschi (1991), etc... y finalmente a nuestra investigación, a ceñir, sin limitar totalmente, nuestra perspectiva sobre el periodo barroco, a una determinada visión del mundo. Debemos precisar sin embargo esta importante idea, pues para ellos se trataría, como han mostrado en este punto Wellek y Orozco, de combinar las dos visiones que integran el concepto de barroco, la histórica y la filosófica, «para mostrar cómo algunos artificios estilísticos manifiestan una determinada visión del mundo». En este caso lo importante no sería, según nos hace saber Orozco, el estilo, «sino discriminar un estado del espíritu, encontrar la expresión de un alma barroca» (Orozco, 1975, 30). La idea es si esto es en realidad posible y necesario de cara a una reconfiguración de nuestro pasado histórico, como ha mostrado Foucault. En nuestro apartado sobre metodología desarrollaremos la manera en la cual y con que objetivos o pretensiones accedemos o recreamos nuestro pasado histórico.

Este estado de la cuestión no conlleva sin embargo una revaloración positiva y definitiva del concepto de barroco. Su construcción como periodo de la historia autónomo viene acompañado de una comparación constante con las formas clásicas o con lo que ya se conocía por entonces como periodo clásico de las formas artísticas. La creación de este concepto de barroco histórico venía de la mano de una no menor revalorización de este periodo clásico, y algunos autores influyeron de manera firme en una visión negativa de las formas barrocas, así por ejemplo Winckelmann (1764), el propio Burckhardt (1847), el crítico italiano Benedetto Croce (1929).

La entrada del concepto de barroco en España no corre mejor suerte, pero su revalorización,

a pesar de la connotaciones negativas que Marcelino Menéndez Pelayo le suministra, podemos fijarla hacia 1883 con la publicación de su obra ya clásica *Historia de la ideas estéticas en España*. Esta valoración negativa de las formas barrocas, relacionadas con periodos de decaimiento o desvanecimiento de las formas clásicas, influirá de manera definitiva en Eugenio d'Ors quien hacia 1935 publica su obra *Lo barroco*, que podríamos considerar como uno de los más importantes, podríamos decir de los más extremos intentos de conceptualización filosófica del concepto.

D'Ors considera lo barroco como un «eón», como una «constante histórica» (1993, 61). Esta constante histórica no refiere a leyes, aunque no niega que tal necesidad exista, sino a tipos; y estos tipos históricos resultan ser una nueva categoría para clasificar los acontecimientos históricos, haciendo alusión a una supuesta morfología que subyace a estos candidatos a representantes de la historia. Esta nueva manera de recortar la historia en base a tipos morfológicos no representaría según el autor una necesidad absoluta y eterna de los acontecimientos históricos, que ya dejarían de serlo; sino que según d'Ors estos tipos tienen su historia propia y el concepto de barroco se relacionaría mejor con unas épocas que con otras, así el autor reconoce una estructura o morfología común a Franciscanos, Jesuitas y Luteranos: «coinciden, nuevamente aquí, en expresarse en una morfología barroca» (d'Ors, 1993, 79).

Estas constantes o tipos históricos tienen, según el autor, dos componentes o denominadores comunes dentro de la sensibilidad a la que ella responde: *panteísmo y dinamismo*.

Esta denominación no es nueva, ya Nietzsche (1872) y posteriormente Spengler (1918-1923), habían tratado cómo por debajo de lo clásico latía una fuerza imperiosa de desenfreno y exceso, lo dionisiaco para el primero, lo fáustico para el segundo; y esta fuerza, natural, vendría constantemente a arrancar al sujeto de su individualidad para integrarlo o desintegrarlo en lo Uno primordial.

Esta constante tendencia hacia la disgregación dinámica es la contraparte de los componentes que integran el eón clásico: tendencia a la unidad y exigencia de discontinuidad. Como vemos aquí, también d'Ors hace jugar las formas barrocas en contraposición a lo clásico y por lo tanto, según nuestra consideración, no alcanza con su concepto de eón, aunque lo intenta, desligarse de una concepción negativa del concepto. El barroco tomaría así el camino de lo continuo e indiferenciado, donde nunca se llegaría a una unidad completa, sino a una especie de multipolaridad. Idea que ya había sido planteada por Spitzer en su ya clásico artículo «El barroco español» (1943-1944).

Justo después de este artículo de Spitzer, el concepto de barroco en España se vería revalorizado de nuevo hacia 1950 con la publicación de la obra de Dámaso Alonso *Poética española*, que resulta un buen ejemplo, en palabras de Anceschi, de recuperación de esta

multipolaridad vital o irrenunciable diversificación de lo real que impide la clausura de la praxis del sujeto barroco, como hemos avanzado y vamos a comprobar en la segunda parte de nuestra investigación.

La visión orsiana se vería muy pronto reprimida por lo que será el otro gran exponente de los estudios barrocos en España, en este caso de la visión historicista del concepto de barroco. La línea de investigación abierta por J. A. Maravall, con su obra *La Cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica* (1975), vendría a calmar los ánimos metafísicos a los que nos veíamos alentados tras esta lectura orsiana del concepto: «el Barroco ha dejado de ser para nosotros un concepto de estilo que puede repetirse y que de hecho se supone se ha repetido en múltiples fases de la historia humana; ha venido a ser, en franca contradicción con lo anterior, un mero concepto de época» (Maravall, 1975, 23).

La preocupación de Maravall se dirige más bien a despejar lo que él denomina “estructura histórica” de la cultura barroca. Esta estructura histórica de la cultura representa un cúmulo o síntesis de diferentes acontecimientos ocurridos en este periodo. Así, y no por medio de una unificación arbitraria de elementos abstractos, es como deberíamos proceder a la hora de reconstruir la cultura barroca y darle unidad: «Esas correlaciones morfológicas, establecidas sobre la abstracción de otros tantos aspectos con los que se quiere definir un momento cultural, no dicen nada –o dicen muy poca cosa– al historiador. La rebusca y formulación de las mismas no son sino un juego de ingenio, que de ordinario se reduce a una amena arbitrariedad» (*Ibid*, p. 26).

Las aportaciones a esta reconstrucción histórica de la cultura barroca de manos del crítico español son enormes y no podríamos hacer hueco a todas en esta introducción. Una muy importante es cómo el autor ajusta su concepto a la idea de crisis social. Abellán remarca esta cuestión y llega a postular la cultura barroca como “cultura de la crisis social”. Como había puesto de manifiesto Maravall, Abellán también reconoce que las consecuencias de esta crisis social son en España más acusadas, negativas y prolongadas en el tiempo que en el resto de Europa (Abellán, 1981, 48). Sin embargo, precisa, que esto no quiere decir que esta época de la cultura sea simplemente una forma degradada de lo clásico, sino que el barroco tendría unidad por sí mismo, como cultura, como ideología. Lo que a su vez nos muestra que el autor no quiere decir, a igual que hace Maravall, que podamos abstraer elementos de esta estructura histórica de la cultura humana, que tiene unas fases muy precisas: Manierismo (1570-1610), Barroco (1610-1630) y Barroquismo (1630-1660).

Abellán también nos asegura que el barroco tiene unidad por sí mismo pues a diferencia del manierismo este desarrolla una cultura e ideología propias. La cuestión para él como para Maravall es la imposibilidad de trasladar estos elementos más allá del periodo histórico:

Hoy todos los críticos están de acuerdo en que lo barroco no es sólo aplicable al arte, sino a toda la esfera de cultura y de la civilización; que lo barroco tiene consistencia por sí mismo y es expresión de la síntesis de un conjunto de tendencias, y no la forma degradada o degenerada de lo clásico; y en que –como conclusión– tiene valor propio y expresa un momento culminante de la cultura, donde esta se muestra con pautas naturales, alejadas de toda patología y mal gusto (Abellán, 1981, 45).

Abellán vuelve de manos de Haztfeld y Weisbach, a ponernos en el camino que reconoce una lectura del barroco como espiritualidad, como ideología, como expresión de una cultura propia, lejos de frialdades manieristas. Comenta Abellán que «aunque Weisbach sólo se refería al arte, es evidente que su tesis puede y –en rigor– debe generalizarse a toda la esfera de la cultura» (*Ibid*, p. 51).

El autor está proponiendo la idea de una cultura barroca propia pero a su vez la idea de un concepto de barroco que abarque toda esta síntesis de elementos dispersos. Un paso que da con ayuda de Haztfeld. Comenta Abellán, refiriéndose al autor alemán y en línea con lo ya dicho a propósito de Weisbach: «No está convencido este autor de que el término pueda aplicarse en un sentido ideológico, pero, si le damos la suficiente amplitud y ambivalencia, no hay duda de que así es» (*Ibid*, p. 54).

En la división anterior sobre las diferentes fases de desarrollo de la cultura barroca, Abellán había destacado, como ya nadie niega, que la cultura Barroca toma pie en lo clásico, como un primer amaneramiento de las formas clásicas, luego se desarrolla como cultura propia de manos de la espiritualidad contrarreformista, y es en el último periodo, llamado barroquismo, donde las formas vuelven a amanerarse de nuevo, pero esta vez «se convierten en objeto de adoración para el creador, muy por encima del mensaje que esas formas transmiten o quieren transmitir» (*Ibid*, p. 51).

Es momento de introducir brevemente el devenir del concepto de barroco en Francia. Esta última idea –donde hemos querido ya reflejar que en el barroco se da un nuevo sentido a la espiritualidad contrarreformista– es un buen ejemplo para empezar a distanciar nuestra lectura, tanto de una adopción acrítica de esta recuperación de la espiritualidad, como también de una supuesta lectura manierista, reflejada en una interpretación actual que considera el barroco como ya introducido en la modernidad, ilustrado y puramente racionalizado. Como vamos a observar en nuestro estado de la cuestión sobre las obras místicas de Leibniz y Gracián, resulta realmente complejo para los comentaristas de estas obras desligar el punto de vista moderno que nos ofrece Gracián en sus obras profanas de una supuesta negación de la espiritualidad que impide una lectura adecuada sobre *El Comulgatorio* (1655). Nuestra idea será conjugar, bajo la idea de pliegue, la

realidad práctica del hombre, diversificada como decimos, y la espiritualidad, que ahora adquiere otro carácter. De esta manera, la lectura manierista, que observa bajo el pliegue un dispositivo vacío se alinea con esta otra visión que podríamos llamar moderna e ilustrada que niega la espiritualidad sincera de nuestros pensadores.

La introducción del concepto de barroco en Francia es a juicio de los historiadores la más tardía, comenta Wellek: «el único país de importancia que casi ha rechazado por completo adoptar el término es, según creo, Francia» (Wellek, 1968, 71). Una obra de enorme calado en los estudios del barroco en Francia, sería la obra de Jean Rousset *La littérature de l'âge baroque en France* (1953). No obstante es cierto que incluso hoy se sigue llamando al barroco periodo clásico del pensamiento francés, haciendo referencia al pensamiento de René Descartes.

Tanto aquí Wellek, como más tarde recogiera Anceschi (1991, 156), la verdadera apertura hacia una revalorización del concepto de barroco en Francia podría iniciarse ya con los estudios de Marcel Raymond (1944), aunque desde un punto de vista filosófico lo importante sería el giro que se inicia en la filosofía francesa a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, tal y como han mostrado, a juicio de Anceschi, los estudios de Varone (1953) y Natoli (1956).

La revalorización filosófica y positiva del concepto de barroco en Francia no se ejecuta plenamente hasta la publicación del libro de Deleuze *Le pli. Leibniz et le baroque* (1988), *El pliegue. Leibniz y el barroco* (1989). La aportación del autor francés representa uno de los impulsos más importantes en cuanto a fundamentación filosófica sobre el concepto de barroco.

La originalidad de la reconstrucción deleuziana se fundamenta, según el autor, en el hecho de hacer del concepto un dispositivo de lectura adecuado tanto para leer el barroco histórico como para leer el momento actual.

El concepto deleuziano introduce como rasgo principal del barroco la arquitectura en dos pisos, esto quiere decir, que los dos antiguos mundos platónicos, sensible e inteligible, son alojados bajo una misma estructura superpuesta. Esta estructura en dos pisos, propia de la casa barroca, sugiere la transformación del cosmos, del antiguo cosmos, en *mundus*, en y para el sujeto. La cuestión es que el mundo sensible, lo físico, se aloja ahora en el piso de abajo y lo inteligible, lo espiritual, la idea, en el piso de arriba. Para nosotros surge aquí algo verdaderamente sugerente pues estos dos pisos están atravesados por la línea infinita del pliegue, que se realiza en la materia, pero que se actualiza en el alma. Esta estructura barroca no es ni una constante del arte ni del pensamiento, nos asegura el autor (1989, 44).

Para Deleuze el barroco no remite a una esencia, sino a un rasgo, a una función operatoria; ya existían otros pliegues o maneras de plegar anteriores, lo original del barroco es que ahora el pliegue sufre una liberación sin límites, es un pliegue que *va hasta el infinito*: «Para nosotros, en

efecto, el criterio o el concepto operativo de Barroco es el Pliegue, en toda su comprensión y su extensión: pliegue según pliegue. Si es posible extender el Barroco fuera de sus límites históricos, nos parece que siempre es en virtud de ese criterio» (*Ibid*, p. 49).

La cuestión principal es que la lectura que realiza Deleuze con el concepto de pliegue, en tanto forma propia de lo barroco y de lo neobarroco –concepto que resumiría prácticamente esta posición que considera, en algunos aspectos tan importantes como el filosófico, nuestra sociedad actual como barroca– se posiciona en una encrucijada en la que el ideal teológico es desplazado a la hora de nuestra lectura del barroco histórico, para la cual esta clave es fundamental.

Deleuze interpreta de manera acertada y muy sugerente la situación de crisis del ideal teológico, como momento de nacimiento de nuevos elementos ontológicos provenientes de la tradición contrarreformista, sin embargo sólo atiende a una ontología liberada de la existencia; nosotros, por el contrario, vamos a comprobar a través de Suárez y sus intérpretes, que existe para todo el pensamiento hispano un nuevo comienzo, únicamente humano pero aún inspirado en lo divino. Aspecto compartido por la mayoría de comentaristas sobre el pensamiento suarista y que sería el que permitiría, según nuestra consideración, la autonomía del propio concepto barroco de pliegue, liberándolo de su anclaje histórico por medio de su analogía con el principio teológico.

La entrada de un infinito inmanente al mundo es una pieza clave de lectura del barroco histórico –como ya han mostrado infinidad de autores, algunos de los cuales aparecerán en nuestra reconstrucción–. Nosotros vamos a mostrar a lo largo de nuestra investigación cómo para los autores de este periodo, esta situación además de permitir la apertura a la autonomía ontológica nos ofrece la posibilidad de acercarnos a una nueva espiritualidad, de la cual esta autonomía no se podría desligar.

### **3. Hipótesis y objetivos que rigen la investigación.**

La hipótesis que vamos a considerar en nuestra investigación es la necesidad y la posibilidad de una ampliación del concepto filosófico de barroco deleuziano que nos permita una lectura adecuada y actual de nuestro pensamiento barroco hispano, concretamente de Baltasar Gracián (1601-1658). El concepto filosófico de barroco deleuziano parece estar construido de manera parcial sin atender suficientemente al barroco hispano. En este caso vamos a intentar reformular el concepto deleuziano ampliándolo hacia la tradición hispana e introduciendo en él aquellos datos necesarios, no sólo para la comprensión correcta de la tradición hispana a través de la idea de pliegue, sino también para marcar las diferencias entre nuestra tradición católica contrarreformista y

la tradición protestante, base, creemos, de la filosofía leibniziana y muy posiblemente también de la deleuziana.

El objetivo principal de la investigación es realizar una lectura filosófica del pensamiento de Gracián. Para llevar a cabo este objetivo vamos a confrontar y a comparar el pensamiento de Leibniz y Gracián –no en su conjunto, sería una labor imposible– atendiendo, en lógica con nuestra aplicación de la idea de pliegue, a la relación que ambos pensadores reflejan respecto a Dios, con el mundo y con el hombre. El objetivo será pues mantener un punto de conexión entre ambos pensadores en su común rechazo del panteísmo y en su común defensa de la individualidad sustancial pero marcando las diferencias claras que nos encontramos entre una filosofía como la leibniziana de corte científico matemático y una filosofía de corte humanista, ambas barrocas, cercanas en apariencia, pero muy alejadas en el fondo.

La consecución de este primer objetivo marcará de entrada como objetivos secundarios y subsidiarios la obtención de un concepto filosófico de barroco –tal y como hemos expuesto en nuestro antecedentes que demanda la crítica desde el comienzo del desarrollo de los estudios sobre el barroco– más completo e integrador pero no por ello con una extensión arbitraria. Así, nos apoyamos en el concepto deleuziano de pliegue por su poder a la hora de ofrecer un criterio capaz de unificar correctamente los rasgos del barroco, pero lo ampliamos por medio de una genealogía de este dato o clave teológica, como base de toda la tradición hispana. Un objetivo secundario que parece desprenderse de aquí es explorar la posibilidad de la existencia de otra consideración sobre la naturaleza propia del concepto de pliegue, de que este recorte una parcela de la realidad que acoja la tradición hispana y que a su vez nos ayude a interpretar nuestro presente. O sea, reconstruir el concepto de tal manera que no excluya esta tradición pero que a su vez marque pautas adecuadas para interpretar el presente. Por ello hemos considerado recubrir la naturaleza del concepto de pliegue comprendiendo en ella algo más que una simple función operatoria y proponer de nuestra parte la idea de pliegue como una regla de construcción de lo real que integra dentro de ella un principio de vivificación del espíritu y del mundo.

De esta manera, nuestro objetivo principal subsidiario será mostrar cómo esta estructura del alma barroca –entendida como un movimiento o *dinamis* que ponemos en práctica y no como una realidad dada en sí– que arranca de la espiritualidad española del siglo XVI, especialmente de la orden jesuita y carmelita, se encuentra reflejada en las obras de Leibniz y Gracián. No en todas, ni siquiera en todas las obras teológicas, sino en dos ejemplos concretos dedicados exclusivamente por ellos a la cuestión mística, como son: *El Comulgatorio* (1655) de B. Gracián y *De la Verdadera Teología Mística* (1698-1700) de G. W. Leibniz.

Esta fase en la consecución de nuestros objetivos creemos que representa la parte más

original e importante de nuestra investigación, pues en ella somos testigos de cómo en el barroco asistimos, al igual que en los místicos, y lejos de lo que consideran los críticos del concepto de barroco, a la imposible consumación de todo panteísmo y a la consecuente afirmación de la individualidad de la sustancia.

La cuarta parte de nuestra tesis la vamos a dedicar a desarrollar una serie de líneas abiertas con la intención de conseguir extrapolar los resultados de esta nueva consideración del barroco hacia la actualidad. La idea es desarrollar nuestro objetivo final de realizar un diagnóstico de la actualidad del concepto de barroco, tal y como marcamos en el título de nuestro proyecto y hemos querido alcanzar con nuestra investigación.

#### **4. Metodología de trabajo.**

La perspectiva deleuziana que atiende a los elementos comunes dados entre estos dos momentos históricos, el barroco y nosotros, alumbrándonos allí donde nos era vedado atender, peca sin embargo de perder de vista nuestra propia diferencia con respecto a este archivo pasado. Esta es la preocupación que compartimos con Foucault y que nosotros percibimos en el concepto de pliegue. La utilización del método arqueológico, genealógico y ontológico foucaultiano nos va a suministrar la manera adecuada, según nuestra consideración, de atender a una reconstrucción del barroco en la cual nos alejamos claramente de un posible anacronismo, atendiendo de manera preferente a su diferencia.

Atender preferentemente a la diferencia entre la filosofía del periodo barroco y nuestra filosofía actual se enmarcaría dentro de una configuración precisa de aquello que entendamos, con Foucault, por arqueología histórica. La arqueología foucaultiana no observaría la historia encerrada en bloques monolíticos consecuencia de una concepción lineal y continua de la misma. Se distancia del análisis de la historia en términos de historia de las ideas porque no busca la génesis, la continuidad o la totalización (Foucault, 2010b, 181). La tarea trataría sin embargo de atender a la manera en la cual ciertas reglas se inscriben en el espacio enunciativo del discurso. Estas reglas sedimentadas en el espacio del saber resultarían ser la manera en la cual esto que Foucault llama “red conceptual”, “archivo” o “nivel preconceptual” se ponen de hecho en práctica, en funcionamiento. La red conceptual no son los conceptos como tales o su depósito estanco, sino sus relaciones externas, sus relaciones superficiales, las únicas que nos permiten acceder al acontecimiento del archivo, concepto que explicaremos a continuación. De esta manera: «Lo “preconceptual” descrito así, en lugar de dibujar un horizonte que viniera del fondo de la historia y

se mantuviera a través de ella, es, por el contrario, en el nivel más “superficial” (el de los discursos) el conjunto de las reglas que en él se encuentran efectivamente aplicadas» (Foucault, 2010b, 84). Este es el nivel arqueológico apropiado donde se puede generar una regla para la formación de los conceptos.

Según la arqueología foucaultiana hay que atender a las relaciones descriptibles que surgen en un determinado conjunto de formaciones discursivas, lo que quiere decir que debemos atender a un momento preciso de la historia en la cual estas configuraciones son de hecho aplicadas. La cuestión es que, al menos en las primeras obras de Foucault (Deleuze, 1987, 134), estas relaciones no pueden ser trasladadas más allá de su horizonte histórico pues son las que lo conforman. El horizonte histórico es conformado por tales relaciones de conjunto y no al contrario. Estas relaciones de conjunto nos permiten reconocer dentro de los propios conjuntos una “*configuración interdiscursiva*” (Foucault, 2010b, 206). Según el autor:

Estas relaciones no se desbordan sobre dominios limítrofes ni se las puede transferir progresivamente al conjunto de los discursos contemporáneos, ni con mayor razón a lo que se llama de ordinario “el espíritu clásico”: están estrictamente acantonadas en la tríada estudiada, y sólo tienen valor en el dominio que ésta especifica (*loc. cit.*).

Como observamos aquí, el autor niega que tales relaciones puedan ser trasladadas fuera de sus configuraciones históricas, mucho menos, asegura, si se trata de ser trasladadas a nuestro presente para conformar algo así como un espíritu clásico, barroco. No podemos acceder a nuestro archivo asegura Foucault, ni al pasado ni mucho menos al presente, el acceso es sólo posible de manera sagital, indirectamente, a través de su diferencia. La cuestión estaría en liberar una dimensión de relaciones, un campo de relaciones que en nada nos permitiría darnos el lujo de hablar de una especie de concepción del mundo o *Weltanschauung*. Nosotros con Foucault tampoco vamos a proclamar esta visión de las cosas, no vamos a intentar llegar, como expresa Foucault, a «describir en su totalidad la faz de una cultura», comenta: «eso contra la cual se dirige toda mi empresa» (2010b, 207). La arqueología se dirige al «horizonte de entrecruzamiento de interpositividades» (*Ibid*, p. 209). Una red de fuerzas singulares que sólo el análisis es capaz de crear pero que nunca colma completamente en una unidad o totalización, ya sea una ciencia, una cultura o una mentalidad<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> El análisis arqueológico se dirige a liberar «el juego de las analogías y las diferencias tal y como aparecen en las reglas de formación» lo que da lugar, según el autor, a cinco tareas distintas en cada una de las cuales se trata de mostrar: a) *isomorfismos arqueológicos* o cómo elementos discursivos diferentes pueden ser formados a partir de reglas análogas. b) y definir el *modelo arqueológico* de cada formación, la manera en que las reglas están aplicadas. c) *isotopía arqueológica* o cómo conceptos absolutamente diferentes pueden ocupar un emplazamiento análogo dentro del sistema

Este análisis transversal de la historia indica la manera a través de la cual nosotros vamos a recuperar el barroco en su capacidad de iluminar oblicuamente nuestro presente. El archivo es inabarcable y debemos recuperarlo como un especie de *a priori*, pero histórico, no formal. Es evidente, según Foucault, que no puede describirse de manera exhaustiva el archivo de una cultura, de una sociedad y mucho menos de toda una época. El autor asegura que

no nos es posible describir nuestro propio archivo, ya que es en el interior de sus reglas donde hablamos, ya que es él quien da a lo que podemos decir –y a sí mismo, objeto de nuestro discurso– sus modos de aparición, sus formas de existencia y de coexistencia, sus sistemas de acumulación de historicidad y de desaparición. En su totalidad. El archivo no es describable, y es incontorneable en su actualidad (2010b, 171).

Por medio de la arqueología quisiéramos realizar este análisis histórico sobre el barroco que comporta, como expresa Foucault, un diagnóstico sobre nosotros mismos. El análisis deberá pues confrontar, en nuestra imposibilidad para acceder al archivo, un análisis histórico de aquello que precisamente nuestro propio archivo ya no nos permite decir, mostrando así nuestra diferencia respecto a él. De esta manera el análisis, comenta Foucault, deberá atender a aquellos discursos «que acaban de dejar de ser precisamente los nuestros», como el barroco, pues es ahí mismo donde la descripción del archivo despliega sus posibilidades, «su umbral de existencia se halla instaurado por el corte de lo que no podemos ya decir». El diagnóstico que establece la arqueología rompe con la continuidad de la historia, marca rupturas o cortes en el proceso histórico, pero nunca con el objetivo de afirmar nuestra identidad, sino nuestra diferencia: «Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y que hacemos» (Foucault, 2010b, 172).

Hacemos uso del método foucaultiano porque atiende a esta urgencia de recuperación histórica desde un punto de vista diferenciante, con lo cual este método nos permitiría ahondar más en esta clave teológica que Cerezo y Orozco destacan como criterio riguroso para la lectura hermenéutica precisa de esta época. Profundizar en esta clave teológica nos va a servir para ampliar el concepto de pliegue deleuziano ofreciendo para él una más clara y firme configuración de su *a priori* histórico, de sus condiciones de posibilidad históricas. El hecho de que Foucault haga referencia a que tales relaciones no pueden ser trasladadas más allá de su configuración histórica no

---

de positividad al cual pertenecen aunque su ámbito de aplicación sea diferente. d) *desfases arqueológicos* o cómo una misma noción puede englobar elementos arqueológicos distintos, y, e) *correlaciones arqueológicas* o cómo pueden establecerse de una positividad a otra relaciones de subordinación o complementariedad (Foucault, 2010b, pp. 209-210).

impide, como vamos a comprobar a continuación, su efecto de cara a la constitución de una ontología del presente.

Proponemos una lectura que relacione y diferencie el barroco histórico de nuestro mundo actual, atendiendo a la relación que establece Foucault entre arqueología, genealogía y ontología del presente. La genealogía como la arqueología «se opone a la búsqueda del “origen”» [...] se opone al despliegue histórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos» (Foucault, 1980, 8). La genealogía, que como sabemos recoge Foucault de Nietzsche, no busca el origen sino la procedencia y la emergencia, *Herkunft y Entstehung*. Nos hace saber Foucault que *Herkunft* se traduce por “origen” pero quiere decir fuente, procedencia, como la procedencia de alguien, su linaje, de ahí que se enraíce al cuerpo (*Ibid*, p. 12) y haga pliegue con él: «La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo» (*Ibid*, p. 15). La *Entstehung* hace referencia a la emergencia como lucha de fuerzas. Emergencia que no es fruto de ninguna voluntad omnipotente ni particular, sino resultado de esta lucha de fuerzas o voluntades, «ésta se produce siempre en el intersticio», en un no-lugar (*Ibid*, p. 16). Foucault nos habla de la genealogía nietzscheana como de la búsqueda de una “historia efectiva” o “*wirkliche Historie*” que lucha contra la consideración tradicional de la historia que «tiende a disolver el suceso singular en una continuidad ideal al movimiento teleológico o encadenamiento natural». El suceso es más bien resultado de la lucha de fuerzas: «Las fuerzas presentes en las historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha» (Nietzsche, *Genealogía*, II, 12, citado por Foucault, 2010b, 20).

Asumir este punto de vista sobre la historia es asumir que la historia es un punto de vista, pues la genealogía, al adquirir el conocimiento de esta situación, no puede sino proceder a una genealogía del propio conocimiento, del propio saber y de la propia historia. El sentido histórico o historia efectiva «no teme ser un saber en perspectiva» (*Ibid*, p. 22). Un saber que tiene tres usos principales: la parodia, el disociativo y destructor de la identidad y el sacrificial o destructor de verdad, todos ellos hacen de la historia efectiva una contrahistoria, una contramemoria, que afecta al cuerpo y lo deshace en la indefinición de sus relaciones.

El sentido histórico que propone la genealogía hace incursión en el cuerpo presente, conlleva una ontología del presente. Javier de la Higuera ha señalado cómo este análisis histórico-crítico que marcan la genealogía y la arqueología conlleva consecuencias desfundamentadoras de nuestro presente (De la Higuera, Bello y Campillo, 2006, XXV). Sus análisis no sólo nos van a servir para tejer la arqueología con la genealogía y la ontología del presente sino también para relacionar la propia arqueología con la creación de conceptos propuesta por Deleuze como tarea propia de la

filosofía. Comenta De la Higuera que a la hora de abordar el barroco «se trataría de pensar, no qué es el Barroco en sí mismo, sino cómo puede el Barroco ayudarnos a iluminar nuestro presente, a responder a la pregunta «qué somos nosotros mismos», desde un análisis del *a priori* histórico eventual de nuestra actualidad que nos permita operar reflexivamente sobre ella» (2008, 106).

Esta es la manera en la que podemos articular la creación de conceptos propuesta por Deleuze con la ontología de la actualidad foucaultiana. Se trataría de pensar no sólo el barroco sino la propia creación de conceptos como tal como un acontecimiento. De la Higuera señala tres rasgos relevantes a la hora de abordar qué sea la creación de conceptos propuesta por Deleuze. Antes de entrar en ellas quisiéramos señalar la doble perspectiva que adquiere la propia recepción del concepto de barroco en tanto concepto filosófico. El hecho de que no podamos definir el barroco de manera positiva y que tengamos por ello que realizar un estudio histórico *diferenciante* en línea foucaultiana introduce en la propia recepción del concepto de barroco y de cualquier otro concepto una doble raíz, el barroco es «un acontecimiento fechado históricamente pero, al mismo tiempo, dotado de una determinada espectralidad: como un fantasma, sería capaz de reaparecer sin llegar a tener por ello la sustancialidad de una cosa entre las cosas y, quizás, sin haberla tenido nunca» (De la Higuera, 2017, 106). La cuestión sería pensar el barroco como un acontecimiento, histórico y singular pero a su vez como un acontecimiento infinito, no asimilable al pensamiento sino como una ausencia a la cual todo concepto remite sin estar por ello presente.

El concepto de barroco oculta bajo esta doble acepción tres rasgos relevantes de cara a una más precisa comprensión de su relación con la arqueología foucaultiana. Según De la Higuera la creación del concepto de barroco como la de cualquier otro concepto pone en juego: a) que no hay una realidad barroca positiva, «si fuera así no habría una cuestión filosófica del barroco, como tampoco la habría de Grecia o de la Modernidad. Al contrario, de la existencia de la cuestión filosófica del barroco depende la existencia del barroco histórico en sí mismo, el cual sería inseparable de qué sea para nosotros». b) Esta correlación conlleva que la creación filosófica de conceptos introduzca en ellos una infinitud pues al poner en juego una singularidad se cierra un espacio bajo la pura inmanencia pero que apunta hacia la infinitud. c) la conceptualización del barroco tiene una importancia práctica «aunque no sea aún real». El concepto de pliegue en conjunción con la arqueología foucaultiana podría ser un concepto mejor que otros de cara a deslindar adecuadamente el terreno de juego de la creación filosófica de conceptos y la tarea propia de la filosofía si es capaz de permitirnos acceder a ella en su actualidad. Según De la Higuera: «que nos permita construir en la actualidad la inmanencia del mundo sin entregarla a nada más que a su propio afuera interior» (2017, pp. 301-302)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> «Más cerca de la “fantología” (*hantologie*) propuesta por Derrida que de la crítica de las ideologías, nuestra ontología

De esta manera observaremos la puesta en práctica de un nuevo pliegue, este entre lo barroco y la actualidad. El pliegue desarrollado por Deleuze se puede alinear, según De la Higuera, con la ontología del presente foucaultiana, con la ontología de la actualidad. Al crearse el concepto de pliegue, Deleuze nos está brindando además un mecanismo que permite «reinvertir en la existencia del mundo presente y en nuestra propia existencia. Se podría decir que Deleuze ha resituado el barroco en el marco de una ontología de la actualidad» (*loc. cit.*). La razón por la cual experimentamos esta urgencia en la creación de conceptos filosóficos, en la creación de conceptos filosóficos como el de barroco –que nos ponen en juego como personas singulares aquí y ahora– la vemos aparecer aquí, asegura De la Higuera, en la necesidad de situar dichos conceptos como inmanentes a sí mismos: «en ello se juega nuestra fe en el mundo presente, quizás perdida, piensa Deleuze, en la dificultad para encontrar en éste elementos para su renovación» (*loc. cit.*). Valga nuestra investigación como un alegato en favor dicha aseveración.

A continuación vamos a destacar el proceso metodológico concreto en el cual hemos basado nuestra investigación. Para poner en práctica las bases del método foucaultiano ha sido necesaria una revisión bibliográfica profunda del estado de la cuestión sobre el concepto de barroco, sobre las diferentes interpretaciones del pensamiento religioso de Leibniz y Gracián y sobre la posibilidad de interpretar –trazando una línea que va de Kant a Heidegger pasando por Husserl– la idea de pliegue junto a Deleuze pero más allá de él, con la aportación de algunos interlocutores filosóficos actuales como son Derrida, Marion y Foucault.

Una de las más importantes recuperaciones de lo barroco a lo largo del siglo XX viene desarrollándose desde tierras latinoamericanas. Autores como Alejo Carpentier (1904-1980), Lezama Lima (1910-1976), Haroldo de Campos (1929-2003), Severo Sarduy (1937-1993) o Bolívar Echeverría (1941-2010) han llegado a considerar la posibilidad de realizar una lectura de la actualidad en clave neobarroca. El motivo por el cual cada uno de los autores integra rasgos barrocos en sus lecturas es variado aunque podríamos sin ningún tipo de dificultad trazar una línea clara muy similar a la que hemos trazado con nuestro concepto de barroco. Estos rasgos oscilan

---

histórica encuentra su problema en la manera en que aquellas fuerzas inmemoriales operan, en su modo de existencia latente o virtual, y en cómo una investigación histórico-filosófica como la arqueología puede, no ya descubrirlas contemplativamente, ni conjurarlas definitivamente, sino entrar en resonancia con ellas, operar ella misma, a través de sí misma, el trabajo de destrucción y creación histórica propio de esas fuerzas» (De la Higuera, 2017, 308). De la Higuera asegura que estas fuerzas fantasmáticas inscritas en el *arché* de los discursos pueden evidenciarse tomando como ejemplo la idea de “paradigma” tal y como es tratada por Agamben, esto nos permitiría alinear perfectamente ambas metodologías, la foucaultiana y la deleuziana. Según el autor: «El paradigma, podríamos decir, es un *arché* fenoménico o eventual (y a la vez un acontecimiento material que se dota de un poder genético o reconfigurador), la inscripción sensible de un exceso del sentido con respecto a todo dato: el paradigma es un fenómeno sensible singular que contiene en sí mismo el *eidos* o modelo ejemplar no-entitativo (no olvidemos el *epekeina tes ousias* de la *República*); visto por el otro lado, es un *eidos* indistinguible de su realización en la singularidad de una imagen sensible. Por eso mismo, como los conceptos filosóficos deleuzianos, el paradigma no es nunca unitario o único, sino que su modo de ser es singular-plural y su operación es conectiva, resonante y vecinal» (*loc. cit.*).

entre aspectos que observamos reflejados sobre el plano literario y aspectos que llegan a impregnar toda una cultura, desde su física hasta su ética.

Cuando llegué a México en 2011, hacía un año que el profesor o “el filósofo”, como lo llaman allá, Bolívar Echeverría, había dejado de transitar los pasillos de la tan querida y sólida institución de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Gracias al esfuerzo y la disposición de las doctoras Rebeca Maldonado y Sonia Torres, que me acogieron con gran cariño y hospitalidad, pude realizar una estancia de investigación en el marco del Programa Propio de Becas de Movilidad Internacional ofrecidas por la UGR. El objetivo de mi estancia era estudiar la aportación latinoamericana a los estudios del barroco, pronto me di cuenta de que tal empresa era inabarcable. Rebeca Maldonado me animó con la lectura de la obra de Bolívar –por el cual profesaba gran admiración– haciendo gran hincapié en la profundidad de su mirada y en la importancia de esta dentro de la configuración actual de los estudios sobre el barroco. Gran parte de mi estancia en la UNAM la dediqué a la exploración y comprensión de la obra de Bolívar Echeverría y de su tan defendido concepto de *ethos* barroco. Desde Enero hasta Mayo de 2011 asistí a la Cátedra extraordinaria en Homenaje al pensamiento de Bolívar Echeverría: *De la Crítica de la economía política a la crítica de la modernidad*, llevada a cabo en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México DF.

En 2012 tuve la oportunidad de realizar una estancia de investigación en la Universidad de Aix-en-Provence (actualmente Aix-Marseille Université), bajo el amparo de una Mención hacia la Excelencia otorgada por el Ministerio de Educación al Programa de Doctorado en Filosofía entre 2011 y 2014. Gracias a esta estancia de investigación he podido acercarme al estudioso y traductor más importante de la obra de Gracián hasta el momento en Francia, Benito Pelegrín, a través del cual, analizando en profundidad su obra y por intermediación de una serie de entrevistas, he podido comprender todo el amplio espectro del espacio jesuítico del pensador aragonés en su relación con la tradición jansenista y la lógica de Port-Royal. El desarrollo de mi estancia no hubiese tenido tan buen resultado, sin la excelente acogida por parte del CAER: Pensée, action et structures sociopolitiques, perteneciente a la escuela doctoral “Espaces, cultures, sociétés” que se encuentra dentro de la *Maison Méditerranéenne des sciences de l'homme*. Dentro de este organismo, el doctor y director del *Pôle de Langues, Langage et Cultures (UFR Arts, Lettres, Langues, Sciences Humaines)* Pascal Gandoulphe, profesor de civilización española del Siglo de Oro, se encargó de mi recepción y dirección, facilitándome el acceso a la inmensa obra de Benito Pelegrín.

Para llevar a cabo la búsqueda y el análisis de un tema en concreto dentro de la amalgama de interpretaciones que existen sobre el pensamiento de Leibniz y Gracián, era necesario primero centrar junto a mi director de tesis F. Javier de la Higuera Espín el hilo que iba a vertebrar la

investigación. Las variadas entrevistas, los esquemas propuestos y comentados los primeros años del proceso de investigación tenían esta intención, encontrar el puente para conectar el pensamiento filosófico de ambos autores.

Tras la discusión de nuestros primeros informes, el hilo que vertebraba esta primera relación destacada entre Leibniz y Gracián, fue concretándose poco a poco en la figura del pliegue como concepto filosófico y en la supuesta relación que mantenía este concepto con la filosofía de tradición contrarreformista según Deleuze. Lo que observábamos es que esta relación que Deleuze mantenía entre la noción de pliegue en Leibniz y el conceptismo, de tradición católica e hispana, era muy difícil de mantener sin desfigurar la filosofía barroca hispana y en consecuencia la graciana, así que consideramos ampliarlo. De entrada el motivo era que la noción de pliegue, al ser una noción de igual aplicación al barroco y a la actualidad –al no estar necesitado de un fundamento trascendente– podía y de hecho hemos considerado finalmente que puede soslayar una parte importante de la filosofía hispana como es la relación viva y no de fundamentación que tal tradición mantiene con dicho fundamento místico-teológico. Entonces junto a mi director de tesis decidimos ampliar este dato.

De esta manera nos vimos en la necesidad de tener que acotar la investigación utilizando este dato sobre la clave mística y teológica como puente entre el pensamiento de Leibniz y Gracián. La investigación se centraría así en ampliar la noción de pliegue, por un lado por ser un concepto filosófico de barroco trasladable fuera de sus fronteras históricas, pero por otro porque elude la importancia de este dato místico-teológico para el barroco hispano, no en tanto fundamentación, como decimos, sino en tanto estandarte de la libertad y el corazón humanos, rasgo específico del dispositivo barroco en su modalidad hispana.

Este dato que poco a poco hemos ido destacando para la lectura hermenéutica precisa de esta época barroca ha sido ampliamente contrastado en innumerables seminarios y exposiciones que he tenido la oportunidad de disfrutar. Uno de ellos se enmarca dentro del Seminario Permanente de estética (SEMPERE) del grupo de investigación “Estudios de Filosofía, Retórica y Estética” HUM 192, donde presenté una serie de lecturas y un esbozo de artículo sobre el estado de la cuestión de las obras religiosas de Leibniz y Gracián.

Fruto de toda esta situación nació la publicación de mi artículo «Leibniz, Gracián y el barroco: El Comulgatorio y la Verdadera Teología Mística frente el quietismo» en el número 76 de *Eikasia: Revista de Filosofía*, revista asociada a la Universidad de Oviedo.

Posteriormente he asistido a una serie de seminarios sobre la cuestión del barroco, uno de ellos es el dedicado al neobarroco, impartido en la Universidad de Granada por Benito Pelegrín "Medida y desmesura en el barroco y la postmodernidad: la locura cuantitativa", en el año 2013,

invitado por el Departamento de Filosofía II.

En este último año de investigación he realizado, en calidad de invitado, propuestas de esbozos de artículos en varias sesiones de seminario organizadas dentro del proyecto de investigación *Herencia y actualización del Barroco como ethos inclusivo* con base en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada y con la participación de profesores de la UGR y de otros lugares: Enrique García Santo-Tomás (Universidad de Michigan), María José Rossi y Gastón Beraldi (Universidad de Buenos Aires) y Miguel Villamil (Universidad Santo Tomás, Bogotá). Grupo de investigación que nos ha brindado el Iº y el IIº Simposio Internacional sobre la Actualidad del Barroco titulado *Barroco y Modernidad*. Acercando al público la lectura sobre el barroco de mano de investigadores de la talla de Pedro Cerezo (Universidad de Granada), Constantino Esposito (Universidad de Bari, Italia), Fernando Rodríguez de la Flor (Universidad de Salamanca), Mabel Moraña (Universidad de Washington, San Louis, Misuri), Karin Durin (Universidad de Nantes, Francia) o Borja García Ferrer (Universidad Complutense de Madrid).

## 5. Estructura de la tesis.

Hemos dividido nuestra tesis en cuatro partes, la última de las cuales trataría de reactualizar los resultados obtenidos en estas partes precedentes llevando a cabo un acercamiento al presente.

Aunque el pliegue siempre es de dos, comenta Deleuze siguiendo Heidegger (1989, 20). Ya se trate de un pliegue preformado (*Zwiefalt*), o de un pliegue proveniente de lo Uno (*Einfalt*), el pliegue siempre es, tal y como también observamos en el concepto de quiasmo merleau-pontyniano, una *relación*, una tercera instancia como tal. De esta manera, en lógica con nuestro concepto operativo fundamental, tratamos en la primera parte de nuestra investigación la *relación* de Dios con el mundo, y en la segunda parte la *relación* de Dios con el hombre.

En nuestra tercera parte, central en nuestra investigación, hacemos converger estos dos planos anteriores –bajo la categoría de *praxis espiritual*– hacia lo infinito teológico. Aquí, será preciso realizar una apertura filosófica hacia la interpretación de la experiencia mística, llevando a cabo la puesta en escena del estado de la cuestión de los obras místicas de Leibniz y Gracián en relación o sintonía con esta nueva y original manera de comprender el fenómeno místico. Para cerrar esta parte proponemos la creación de un nuevo concepto de barroco, el concepto de *pliegue místico*, que vendría a dar unidad a todo lo barroco sin olvidar la importancia del plano místico-teológico.

En la parte cuarta de la investigación nos abrimos a una serie de líneas abiertas tras nuestra

lectura del barroco en tanto autonomía de este pliegue que va al infinito. El concepto de pliegue sería el resultado de esta visión que entreteje la autonomía de planos. De la relación de Dios con el mundo y con el hombre en el barroco, se desprendería un tercer elemento que actuaría como un espejo para la situación en la cual se encuentra la ontología actual. Las últimas revisiones de la fenomenología sugieren que incluso el posicionamiento teológico del propio barroco podría ser aprovechado por la filosofía actual en su intento por reconstruir una serie de experiencias, como por ejemplo la relación entre la nada y el ser, y vuelta a la nada, que veremos junto a Derrida y Marion.

La primera parte de nuestra investigación contiene dos capítulos principales. El primer capítulo introduce una reconstrucción histórica de la crisis de la razón teológica, donde llegamos a mostrar cómo el mundo barroco está constituido por un cúmulo de perspectivas que afirman el mundo de distintas maneras. Lo importante de este capítulo es la perspectiva original barroca, que integra en sí diferentes tradiciones a la hora de tratar el problema de la creación. Su respuesta destacará, por un lado, una especie de infinito natural, por otro, un infinito extramundano y trascendente, finalmente su *relación* como pliegue. El primer capítulo de la primera parte muestra la relación del fundamento divino con lo fundamentado, el mundo, nuestra intención aquí es mostrar cuan lejos se encuentra el barroco del panteísmo y qué cerca de postular una auténtica y original afirmación del sujeto, un nuevo principio de individuación. Aprovecharemos esta sección para reformular las características del concepto de barroco destacadas por la crítica: *panteísmo, dinamismo y multipolaridad*.

El segundo capítulo de nuestra primera parte lo dedicaremos a analizar esta relación de Dios con el mundo en la mística del siglo XVI y en el barroco del siglo XVII, concretamente en Leibniz y en Gracián. Observamos en sus perspectivas el resultado o la culminación de todo este proceso crítico del devenir de la razón teológica, una afirmación teológica y mística del mundo que se realiza a través de la propia representación del sujeto. En nuestra primera sección dedicada a la afirmación mística del mundo, nos acercamos a la peculiar manera que tiene la mística jesuita y carmelita de afirmar el mundo desde Dios, como su fuente o su origen, un origen que trastoca la propia intención del sujeto desposeyéndolo de sí pero sin desaparecer nunca totalmente. En la segunda sección dedicada a Gracián, atendemos, en línea con esta manera mística de ver el mundo, a su lectura de la relación de Dios con el mundo en la medida en que aún mantiene ciertos rasgos medievales pero mezclados con un toque moderno y crítico. En la parte dedicada a Leibniz, analizamos, respecto a su idea de esta relación de Dios con el mundo, sus críticas y consideraciones respecto a la doctrina de un espíritu universal. La idea aquí es alejar su perspectiva de la de Newton, Clarke o los estoicos y promulgar la existencia, compartida por la mayoría de ellos, de un dinamismo interno de la sustancia, donde ser es poder, *conatus, vis, potencia, dinamis*; pero no

como piensan estos últimos, para los cuales el mundo sería un sensorio de Dios o Dios un alma del mundo, para Leibniz, sin embargo, existen diferentes activos en la naturaleza aparte del activo supremo y esto impide que el mundo tenga una unidad total, resultando una amalgama, un conjunto infinito de sustancias sólo unificadas por proyección, como expresa bellamente Deleuze (1989, 160).

Tras esta crítica al panteísmo, nos queda una consideración dinámica de la sustancia, donde encontramos una diversidad infinita de sustancias independientes que integran en sí un mundo multipolar. El resultado es una diversificación de la praxis en varios niveles independientes pero que convergen finalmente en Dios, idea que representa según Deleuze una de las diferencias respecto a nuestra actual perspectiva sobre lo natural. Hoy, las diferentes líneas de fuerza o series continuas que emergen desde lo natural, ya no toman una dirección convergente hacia un punto concreto, sino que las series divergen, alejándose cada vez más de su punto original, idea que vemos remarcada en nuestra consideración del origen de las fuerzas vitales, en una especie de vuelta a la fuente vital, a lo místico, donde deberíamos concentrar nuestros esfuerzos en volver al principio, en retomar el camino hacia el hondón interior, como le gusta decir a Santa Teresa (*Moradas*, IV, 2, § 6, Efrén y Steggnik, 1967, 386).

La segunda parte de la tesis estará dividida en tres capítulos, que abarcaran la dimensión práctica de la razón humana en su relación con Dios. Después de plantear la imposibilidad de llegar a una unidad natural en el mundo y la necesidad de considerar una razón trascendente, fuera de la naturaleza, el estado de la praxis mundana se siente resentido y los autores se encuentran bajo la imperiosa necesidad de crear, inventar o transformar aquellas herramientas que sirven para su desenvolvimiento práctico en el mundo. La diversificación de la praxis conlleva una diversificación y a veces hasta una independencia y autonomía de unas áreas respecto a otras.

En el primer capítulo de nuestra segunda parte, en el tercer capítulo, nos acercamos a las consecuencias que se derivan desde esta relación de Dios con el mundo en la ética. Destacando cómo Gracián intenta por medio del ingenio sacralizar la moral, como ha puesto de manifiesto Ayala (2006). Lo que proponemos, en línea con Suárez, es el nacimiento aquí de una nueva ontología bajo una especie de renacimiento del hombre en el arte, que debe retomar el camino de la naturaleza, pero perfeccionándola, aliñándola. Este primer capítulo nos va a servir también para observar la relación de Dios y el hombre y subrayar un plano intermedio de acción del sujeto, donde debe imitar a Dios como modelo, sin conseguirlo jamás.

El segundo apartado, dedicado al pensamiento ético de Leibniz en su relación con la justicia y la jurisprudencia, nos marca la lejanía de este autor respecto a la autonomía y libertad jesuita. La justicia es para Leibniz un concepto humano y divino, que junto a los conceptos de sabiduría y

caridad o bondad acercan al hombre a la voluntad divina, mostrando su religión, su armonía piadosa con el resto del universo. Leibniz cree en una razón divina que forma la estructura racional del mundo, la primacía de un derecho natural es total aquí y por lo tanto la determinación es casi completa. La idea es que, como muestra bellamente Guillen Vera, «la espontaneidad no basta para establecer la libertad, pero es requisito de ella, la libertad exige elección» (1994, 280). O sea que se es libre cuando se elige, pero cuando se elige con un criterio racional y calculador, donde nada circunstancial tiene valor.

El segundo capítulo de la segunda parte de la investigación, capítulo cuarto, abre la puerta a la razón de estado del individuo particular, un concepto que ya ha sido tratado por algunos comentaristas y que impide una política fría y calculadora al más puro estilo maquiavelista. En la primera sección observaremos las influencias tacitista y estoica de la política en Gracián y en la sección dedicada a Leibniz tratamos la relación de la política leibniziana con la voluntad divina, como su émulo, porque pone en marcha la aplicación de las verdades eternas, que afectan a ambos.

El tercer capítulo de esta segunda parte, o capítulo quinto de la tesis, recoge de manera conjunta los resultados de la relación de Dios con el mundo para la moral cristiana en Leibniz y Gracián. La intención de este tercer capítulo es desarrollar el carácter y la relación de las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) en relación a las virtudes cardinales o morales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza). Si la opción moral más perseguida en estos tiempos es imitar a Cristo como modelo, como han mostrado todos los comentaristas, en esta sección procuramos distinguir entre moral divina y moral humana, observando qué es posible imitar aquí y por qué.

La tercera parte de la investigación es fundamental y podría representar el núcleo central de la misma. Toda la investigación anterior sirve como propedéutica para nuestro análisis de las obras místicas de Leibniz y Gracián. En el primer capítulo de esta tercera parte establecemos, con ayuda de Velasco (1995 y 2003), la base fundamental de la experiencia mística, su núcleo fundamental. Aquí definiremos nuestra concepción de aquello que entendemos por mística.

El capítulo séptimo presenta el estado de la cuestión de las obras místicas de Leibniz y Gracián, llegando a observar dos formas de interpretar tanto a Leibniz como a Gracián. Dos líneas de pensamiento, a veces excluyentes, que destacan, en el caso del autor español, por un lado, el afecto y la mística negativa, y por otro la retórica y el ingenio; y en Leibniz, una línea racionalista, que dependiendo como se entienda esta, abierta o cerrada, puede favorecer o no una supuesta experiencia mística bajo el pensamiento leibniziano, lo que daría una lectura afirmativa o negativa de la misma. En esta sección abordamos además el tratamiento que los autores hacen del sacramento principal: el sacramento eucarístico; junto a la defensa que realizan del mismo, bajo un trasfondo ignaciano para el autor belmontino, y molinista, en el caso del autor de Leipzig.

El capítulo octavo es una crítica a la mística negativa de Miguel de Molinos, dando paso a lo que va a ser la tesis principal de nuestra investigación, (el hecho de) que encontramos en Leibniz y Gracián una mística afirmativa del mundo que se aleja claramente del panteísmo en pos de un esfuerzo titánico de la criatura y que muestra su grado fundamental de compromiso, a la vez con el mundo y con Dios. En este preciso punto, en lo que será nuestro capítulo noveno, consideramos la posibilidad y la necesidad de desarrollar nuestro propio concepto de barroco llevando a cabo una reformulación del concepto deleuziano de pliegue.

El capítulo noveno de nuestra investigación muestra cuan trascendental es este grado de compromiso y responsabilidad de la criatura a la hora de reencantar de nuevo el mundo. Los métodos abiertos a la infinitud divina, la *inventio* retórica en Gracián y el *ars inveniendi* o arte de inventar en Leibniz, son el mejor ejemplo del amplio y poderoso papel que juega la razón en el Barroco, en la conquista de lo Absoluto e incondicional. En la puesta en marcha de esta nueva manera de afirmar el mundo destacamos, para finalizar esta tercera parte, algunos conceptos aplicables de igual forma a Dios y los hombres, todo dentro de un mundo que ya no es posible habitar sin la acción responsable del hombre, que le pide elegir bien, inventar lo preciso y recordar lo importante para vivir.

A partir del resultado del análisis desarrollado en estas tres primeras partes de la investigación, vamos a trazar, en nuestra cuarta y última parte, el hilo conductor que conectaría el barroco con el presente, llamado por algunos neobarroco. En este caso quisiéramos desarrollar una genealogía, ya que tal y como hemos explicado anteriormente, la genealogía no busca el origen de los conocimientos o del saber postulando como principio la existencia de una esencia atemporal o metafísica. Trataríamos de poner en escena y actualizar el concepto de barroco a través del concepto de pliegue, destacando una línea que observamos desplegarse desde Kant hasta Marion, pasando por Husserl, Heidegger, Foucault, Derrida, y finalmente por Deleuze. Nuestra intención va dirigida a dar cohesión y unidad a una serie de elementos a través de los cuales ha sido leído el presente en su relación con el barroco, no buscando una esencia de lo barroco o de lo neobarroco, como decimos, sino dirigiendo nuestra mirada hacia el pliegue como una manera de operar vivificante, que vivifica el mundo.

En el primer capítulo de esta cuarta parte, capítulo décimo, analizaremos la idea de mundo en Kant. En este capítulo atenderemos a la relación de esta idea kantiana de mundo con la idea de mundo en Leibniz. La intención es mostrar la relación en su calidad de mundo moral o humano que se abre a la fe y el destino, un paso forzado por Kant, que lejos de cerrar la filosofía, en su calidad de filosofía primera, la abre, tal y como nos ha legado Foucault, como límite a transgredir. El mundo es para Kant, como para Husserl y Heidegger, una inquietud fundamental incluida en el

sujeto, una apertura que cierra y una cerradura que abre, un espacio que se abre al tiempo y un tiempo que se abre al espacio. Es pues, en tanto pensamiento fundamental que relaciona el ser con el pensar y el mundo con el sujeto, una perspectiva que nos afecta como individuos particulares, aquí y ahora, una operación que se construye a nuestras espaldas y de la cual sólo percibimos sus efectos, nunca sus causas.

A lo que atendemos fundamentalmente es a un pensamiento del pliegue como categoría fundamental de la ontología neobarroca. Una vez que hemos establecido, en este primer capítulo la importancia y la transformación de la idea de mundo a partir del barroco, desde Kant, atendemos a su integración en la corriente fenomenológica que parte de Husserl, tal y como ponen de manifiesto tanto Heidegger como Fink, mostrando su importancia capital de cara a un análisis existencial del presente en su relación con la idea de inmanencia del mundo en el sujeto.

La idea de pliegue a la cual nos abrimos a partir de aquí y con la cual quisiéramos finalizar nuestro estudio, no sólo atendería a su carácter manierista en tanto dispositivo, rasgo o estrategia de lectura del presente actual, que también, sino que quisiéramos dirigirnos a una necesidad imperante que subyace al concepto de pliegue, según nuestra consideración, que debe seriamente ser pensado junto a su naturaleza como dispositivo o función operativa del mundo, más allá de esta función, como un dispositivo verdaderamente capacitado para reespiritualizar y reeventualizar el mismo, como *pliegue místico*. De esta manera, más allá del concepto deleuziano de pliegue, sometido desde sus inicios a un mundo racionalmente unívoco, ciego a toda imagen, proponemos esta otra manera de abordarlo, ampliándolo hacia una cierta analogía con la manera de operar que tiene la mística y la teología. Nuestra lectura podría así dar acceso preciso a esta dimensión trascendente presente en el Barroco, algunos de cuyos elementos observamos deconstruidos bajo la ontología moderna, llegando hasta nosotros.



## **INTRODUCTION** (*En français*).

Actualité, pertinence et justification de l'objet de l'étude.

Contexte et état de la question.

Hypothèses et objectifs régissant la recherche.

Méthodologie de travail.

Structure de la thèse.



## 1. Actualité, pertinence et justification de l'objet de l'étude.

Il est nécessaire pour la critique philosophique actuelle de s'intéresser philosophiquement à la période baroque, comme certaines disciplines le suggèrent depuis la fin du XIXe siècle. L'histoire, l'art, la littérature et enfin la philosophie elle-même –au sein de laquelle notre concept de baroque acquiert de plus en plus un caractère philosophique– soulignent la nécessité d'acquérir ou de créer certains outils –concepts dans notre cas– qui permettent une lecture de plus en plus intégrative et unitaire des éléments du baroque historique, et qui, à leur tour, maintiennent un engagement fort lorsqu'il s'agit de résoudre l'incongruité ou l'anachronisme qui survient une fois que nous voulons transférer nos résultats au présent.

Les disciplines étrangères à la philosophie elle-même sont celles qui ont exigé un point de vue totalisant sur la période baroque, témoignage que la philosophie elle-même a pris à partir du moment où l'idée de la nécessité et de la possibilité de l'existence d'un concept philosophique du baroque est considérée, comme nous le verrons dans notre prochaine section. Là, nous vérifierons l'existence de deux points de vue en abordant la période baroque: a) du point de vue de la critique historique qui s'occupe de cette période exclusivement à partir d'une considération historique, le baroque serait donc une période de l'histoire, et, b) du point de vue de la critique philosophique sur le baroque qui s'y occupe, pas seulement comme une période de l'histoire, mais comme un concept. Le baroque serait donc un dispositif, un outil qui nous permettrait de lire notre présent. Mais qu'est-ce que cela signifie que le baroque devienne un concept et pourquoi acceptons-nous la proposition deleuzienne?

Dans notre section suivante, nous verrons comment la recherche d'un critère unificateur à l'approche de la période baroque a fait entrer la lecture du baroque dans l'espace philosophique. Un point de vue philosophique sur le baroque qui suppose la possibilité que certaines caractéristiques du baroque soient transférées au présent. L'existence d'un concept philosophique du baroque fournirait donc un critère valable qui nous permettrait de dépasser la distance historique entre le baroque et nous, permettant, comme nous venons de le dire plus haut, de transférer des éléments du baroque historique à notre présent.

C'est précisément cette urgence qui concerne le caractère philosophique du concept de baroque que Deleuze a voulu résoudre avec la création de son concept philosophique de baroque, le concept de pli, qui, comme l'auteur le développe dans son œuvre *Le pli. Leibniz et le baroque* (1988) offrirait la raison pour laquelle ce transfert d'éléments du baroque historique à nos jours est possible. Selon Deleuze, c'est le seul moyen d'empêcher une extension arbitraire du concept de baroque, aspect déjà exigé par la critique même du concept, qui, poussée par cette crainte de la

disparition du terme, en a restreint de plus en plus sa portée (Deleuze, 1989, 49).

Le concept de pli joue, au moins dans ce cas, un double rôle: a) c'est la raison qui donne existence au baroque en tant que concept, c'est-à-dire qu'il nous donne un critère de lecture qui unifie le baroque en tant que concept; et, b) en conséquence, c'est un critère de lecture du baroque historique qui permet de déplacer des éléments de celui-ci en dehors de ses frontières historiques, et par conséquent, être appliqué au présent.

Que signifie pour Deleuze le concept, le concept philosophique et le concept philosophique du baroque et pourquoi considérons-nous qu'il devrait être reconstruit et élargi? Pour Deleuze, un concept est une singularité, pas un universel. Les concepts sont signés de noms propres, sont et doivent être créés comme un moyen ou une manière de traiter avec le réel: «Toute création est singulière, et le concept en tant que création proprement philosophique constitue toujours une singularité» (Deleuze et Guattari, 1997, 13). Ainsi, les concepts ne se réfèrent pas à une essence dans le style platonicien-aristotélicien, ni à une idée éternelle, ni à une essence derrière l'entité, après la chose. Un concept est pour Deleuze un faisceau, une réticulation de multiples éléments, englobe une multiplicité, dans la lignée comme nous le verrons avec la méthode archéologique foucauldienne. Pour Deleuze, tout concept accueille une multiplicité, bien que toute multiplicité ne soit pas accueillie sous le concept: «Tout concept est une multiplicité, mais toute multiplicité n'est pas conceptuelle» (*Ibid*, p. 21). Un concept prend ainsi une articulation, reflétant l'intersection de ses propres composants. C'est un tout, mais un tout fragmentaire qui acquiert l'unité par *endoconsistence*, intérieurement, ou comme le dit Deleuze, par «l'indissolubilité» de ses composants, hétérogènes mais non séparables, et par *exoconsistence*, extérieurement, avec d'autres concepts offrant des ponts ou des espaces communs avec eux dans le même plan, «les articulations du concept» que l'auteur Français appelle (*loc. cit.*).

Un concept représente une zone coupée du plan de l'immanence, un plan qui se déplace à un niveau préontologique et préphilosophique (*Ibid*, pp. 44-46). Le concept ne pourrait donc pas être différencié de l'activité philosophique concrète et singulière elle-même parce qu'il serait proprement philosophique mais qui maintient toujours des relations avec le plan non philosophique, vital ou préontologique. Être philosophe après cette reconnaissance reviendrait à reconnaître à son tour l'existence d'une réalité philosophique comme la nature propre du concept. Le concept cacherait derrière lui une réalité proprement philosophique (*Ibid*, p. 17). Et absolument philosophique parce qu'il nous oblige, après la lecture que Deleuze lui-même fait, à ne pas partager ou utiliser ce concept, à ne pas utiliser le concept de pli pour l'appliquer sans plus à Gracián, mais le concept, le concept en général, comme recommandé par l'auteur Français que nous devons faire – dans une lecture philosophique ou conceptuelle qui relie l'immanent ou préontologique et le

conceptuel, la *physis* (la nature) et le *nous* (pensée)–, doivent être reconstruits à partir de notre propre unicité en tant que penseurs. Ce que nous allons faire ensuite est une reconstruction du concept philosophique de baroque, du concept de pli, en l'élargissant pour nous permettre une lecture correcte du baroque hispanique, en particulier de Gracián, un événement que nous considérons que le concept deleuzien ne recueille pas dans sa plénitude. Le concept de pli a certaines limites et est insuffisant pour une application correcte de ce concept à notre auteur espagnol. Notre recherche visera à aborder cette insuffisance présente dans la reconstruction de l'auteur Français qui observe le baroque comme un précurseur de la modernité, obscurcissant sa vision mathématisant des choses le large spectre du jeu que le principe théologique suppose même dans cette période, non plus comme un fondement, mais comme nous le verrons avec Cerezo, comme inspiration et fin.

Deleuze nous montre qu'en créant le concept philosophique, en l'occurrence le concept philosophique du baroque, ce que nous faisons précisément est de rendre compte de l'existence du baroque lui-même, du baroque historique. Le baroque n'aurait aucune raison d'exister sans un concept qui crée cette même raison (Deleuze, 1989, 49). En reconstruisant nous-mêmes le concept, élargi dans notre cas avec la clé théologique proposée par Cerezo et l'archéologie, la généalogie et l'ontologie du présent foucaaldiennes, ce que nous faisons est de nous aligner sur cette pratique, d'approfondir l'idée de la façon dont la reconfiguration de notre passé historique par la création de concepts peut affecter directement notre présent, constituent une ontologie du présent.

Selon Deleuze, un concept ne produit pas de choses, d'idées, d'images ou de représentations, de sorte que l'activité philosophique n'essaierait pas de refléter, de contempler ou d'admirer de tels éléments. L'activité proprement philosophique serait de reconnaître que derrière le concept il y a une réalité philosophique, une réalité qui crée le concept lui-même quand il est créé ou quand il est reconstruit. De cette façon, comme le reconnaît l'auteur, le concept est autopoïétique, auto-posé et donc plus la création conceptuelle du sujet, plus il y a d'objectivité: «Ce qui dépend d'une activité créatrice libre est aussi ce qu'elle se pose à elle-même, indépendamment et nécessairement: le plus subjectif sera le plus objectif» (Deleuze et Guattari, 1997, 17). Le concept est la connaissance, il s'agit de la créer, disent Deleuze et Guattari, tout en établissant le plan: «La philosophie est à la fois la création de concepts et l'établissement du plan. Le concept est le début de la philosophie, mais le plan est son établissement».

Ce ne sont donc pas les concepts en général, universels, qui sont manipulés par les philosophes, mais ils doivent eux-mêmes créer leurs propres concepts. Pour Deleuze et pour nous, il n'y a pas de philosophie sans création de concepts (1997, 45). Comme nous le verrons ci-dessous, Deleuze articule magistralement la perspective historique et la perspective philosophique dans sa

création du concept baroque de pli. Il crée un concept philosophique –au sens où nous l’avons commenté– transférable en dehors de ses frontières historiques mais pas essentialiste ou ontologique au sens fort. Le concept de pli en tant que concept philosophique du baroque et comme tout concept, dit Deleuze, a son devenir, son histoire. Comme nous le verrons dans la section suivante, l’auteur français reconnaît pour le concept de pli non pas une essence, mais un trait, le concept de pli se réfère à une façon de traiter la réalité, à une fonction opératoire (Deleuze, 1989, 49). Circonscrit au baroque, le concept de pli recueille concrètement l’idée et l’action du pliage en général, mais d’une manière de pliage qui va à l’infini, le baroque est donc, comme nous le verrons tout au long de nos recherches, la libération formelle de l’idée du pli, étant ainsi un pli qui va à l’infini (*Ibid*, p. 155).

Construit de cette façon, le concept de pli peut être transféré en dehors de ses frontières historiques, mais est ancré dans l’histoire parce que ce n’est que dans le baroque et après lui que la libération formelle de l’idée de pli est possible, commençant à devenir l’histoire commune de l’idée de pli en tant qu’idée directive de tous les traits baroques, et donc du concept philosophique de baroque.

Mais tout ce qui est baroque est-il subsumé sous une fonction ou un trait opératoire comme un pli qui va à l’infini? Le baroque n’est-il que cette libération, ce formalisme conceptuel?

Notre recherche est née au moment où nous proposons l’application de ce concept comme clé pour lire tout ce qui est baroque –le concept de pli qui va à l’infini– à notre monde hispanique, en particulier à Baltasar Gracián. Dans ce cas, nous sommes confrontés à certaines frictions par rapport à la pensée philosophique de l’auteur qui nous empêchent de l’appliquer correctement. La résistance à une application intégrale, de notre part, de l’idée de pli à la pensée de Gracián se trouve avant tout dans la forte inspiration théologique et mystique qui inonde *El comulgatorio* (1655), dans laquelle le niveau ontologique de ses affirmations rayonne et suppure la transcendance et la corporéité. De notre point de vue, le concept de baroque doit contenir quelque chose de plus, quelque chose de plus qu’une forme vide si nous voulons comprendre dans son ensemble la spiritualité du XVIIe siècle, les principes philosophiques par lesquels la Contre-Réforme est gouvernée. Conformément à ces paroles d’Orozco, et aux dernières révisions de Pérez Herranz (2002, 2006, 2016), la philosophie hispanique ainsi que sa spiritualité sont immergées de telle manière dans une substantialité charnelle et corporelle, existentielle qu’il deviendrait impossible, pour nous, une application correcte de l’idée de pli à Gracián et par conséquent à la pensée hispanique si nous ne reconstruisons pas l’idée de pli à partir de ses fondements. Dans la manière d’être de l’Espagnol, comme le montrent ces mots d’Orozco, il y a quelque chose qui l’empêche d’adhérer à des schémas maniéristes préétablis, cela ne pourrait jamais être accepté par une forme

vide sans substance :

Et n'oublions pas à ce stade que dans la manière d'être de l'espagnol, il y a quelque chose qui, malgré son soutien dans le traditionnel, l'empêche d'accepter une position maniériste dans l'art. En premier lieu, l'absence d'une conception de l'art pour l'art, d'une expressivité purement artistique. Par conséquent, il ne s'adaptera jamais aux schémas ou formulaires configurés précédemment et en externe. [...] Par conséquent, préserver quelque chose qui a déjà été fait, c'est le remplir ou, si nous le voulons, le justifier par la vie, la passion ou la religiosité (Orozco, 1975, 44).

Le concept de pli est également insuffisant pour aborder la pensée philosophique et théologique de Gracián et par conséquent de l'hispanique parce qu'il représente un degré suprême d'immanence et de téléologie que la pensée hispanique ne pouvait pas soutenir, comme nous l'avons vérifié tout au long de la recherche. Le concept de pli pourrait s'adapter à la pensée hispanique, mais nous croyons qu'il doit être reconstruit et élargi pour elle. Ce que nous devons précisément développer à partir du concept de pli face à une application correcte de ce concept à Gracián, c'est son fondement historique, pour élargir sa généalogie vers les données existentielles et mystiques, qui pour Suárez et plus tard Leibniz et Kant sont les mêmes, comme nous allons essayer de le montrer. Nous considérons que le concept de pli, au-delà d'une prétendue libération formelle, froide et aseptique de l'idée de pli, libérée en plus de toute influence théologique et donc transférable en dehors de ses frontières historiques, doit être traitée comme la structure, l'âme ou le mode de fonctionnement de la spiritualité contre-réformiste elle-même. Avec cela, nous ne voulons pas dire, comme nous le verrons dans notre section sur la méthodologie, que nous nous lançons dans la recherche de définir l'esprit ou l'âme de toute une culture, mais que nous voulons marquer la tension endogène d'un concept de pli qui va à l'infini avec sa condition de possibilité en tant que monde de la création. L'idée de pli devrait donc englober toute une généalogie historique de cette manière propre de fonctionner et pouvoir nous permettre de montrer la relation de Dieu avec le monde et la relation de Dieu avec l'homme, qui, comme nous l'avons reconstruit dans les deux premières parties de notre recherche, maintiennent cette direction qui marque la tension d'un monde qui commence à devenir immanent mais qui est encore créé par Dieu. Comme nous le verrons, cette idée conduit à notre quatrième partie, dans laquelle nous faisons déjà une projection de l'idée de pli au présent, mais pas simplement en soulignant l'idée de pli en tant que fonction opératoire, mais au-delà, soutenus par cette idée, nous suggérons la compréhension de l'idée de pli, dans le présent, comme le propose Scala, comme règle de construction du réel mais une règle qui pour nous vivifie,

un principe de vivification du monde, comme nous le suggérons après la lecture foucauldienne de l'*Anthropologie* de Kant.

Ce que nous proposons avec notre recherche est une extension et une reconstruction du concept philosophique du baroque deleuzien, en y introduisant une clé herméneutique importante de la lecture du baroque historique, la *clé théologique*. Aspect qui a été considéré comme adéquat pour une approche correcte de notre monde hispanique, selon Emilio Orozco (1994) ou Pedro Cerezo (1996, 2001, 2001b, 2011, 2015). Nous allons donc nous occuper des conditions de possibilité de l'existence du pli dans le baroque, car avant de procéder à sa prétendue libération, le concept de pli qui va à l'infini est déjà suggéré dans notre spiritualité, c'est une conséquence ou comme Deleuze aime à le dire, à la suite de Merleau-Ponty, l'autre face d'un monde de la création. Ce qui suggère cette vision, au-delà de ses limites, c'est qu'elle nous fait voir comment un nouveau plan spirituel s'établit dans le baroque, une nouvelle croyance, celle de l'infini. La «clé secrète» ou «théologique» du baroque se réfère en effet, selon De la Higuera, à cette stratégie ou dispositif culturel de respiritualisation ou de refondation du monde profane. Ce que nous proposons d'élargir, c'est la relation entre la libération de l'idée de repliement et la crise de la raison théologique. L'idée de pli serait donc une supposée déconstruction ou libération du paradigme théologique, une manière de donner l'unité, de la philosophie elle-même, à un monde qui commençait à la perdre. Le fait est que dans la période baroque, cette libération n'a pas encore été consommée, exigeant, encore plus dans le cas de notre passé historique hispanique, un approfondissement de la relation entre la libération de l'idée de pli et le caractère du dispositif de respiritualisation du monde qui représente cette clé onto-théologique pour le baroque. Le fait est que Deleuze ne néglige pas cette relation entre les plans philosophique et théologique, mais nous considérons qu'elle devrait être élargie face à une interprétation correcte du baroque philosophique hispanique. À travers notre interprétation, nous considérerons comment c'est le plan théologique, en particulier sa crise profonde, qui favorisera, grâce à un processus d'autodéconstruction, l'ouverture vers la libération de l'idée de pli dans le plan représentatif ou philosophique. Comme nous le maintiendrons tout au long de nos recherches, et approfondirons ci-dessous, cette clé théologique est un ingrédient ignoré par la perspective deleuzienne car elle accorde plus d'attention à notre ressemblance avec la période baroque qu'à notre différence.

Après notre généalogie, nous observerons plus clairement non seulement la relation entre Leibniz et Gracián, mais aussi deux lignes qui composent l'idée du pli. Une ligne purement conceptuelle, qui est ce que nous croyons que Deleuze développe et une ligne existentielle, comme un principe vital, vivifiant, qui est ce qui est dérivé du baroque hispanique. Deleuze pointe dans cette direction, mais nous considérons qu'il ne la développe pas suffisamment et que, par

conséquent, ces données théologiques doivent être élargies, suivant la ligne qui marque la possibilité, proposée par Deleuze lui-même et Merleau-Ponty, d'une nouvelle croyance en l'infini mondain, mais d'une nouvelle croyance qui pour nous est encore inspirée par le divin, en prenant la force et la puissance nécessaires à sa déconstruction.

Notre lecture élargie du concept de pli nous permettra ainsi, en outre, de donner un fondement philosophique et une dignité à la pensée de Leibniz et de Gracián. Sauver l'idée d'une philosophie hispanique proprement gracienne, à la hauteur de la profondeur des analyses philosophiques européens, confrontée aux mêmes problèmes et leur offrant des solutions dignes d'être prises en compte par l'ensemble de la communauté philosophique.

Pour étendre le concept de pli sur le plan existentiel, nous avons dévoilé dans la deuxième partie de notre thèse l'objet d'étude à considérer, en faisant une analyse détaillée des travaux les plus représentatifs de nos deux principaux auteurs concernant le mysticisme. Ce plan de réalité est ce qui nous permettra de tracer le pont, le pli, d'abord entre le plan philosophique (représentatif) et le plan mystique théologique (préconceptuel) et ensuite entre la pensée de Leibniz et celle de Gracián. C'est dans *El Comulgatorio* (1655) de B. Gracián et dans *De La Vraie Théologie Mystique* (1698-1701?) de G. W. Leibniz, que nous pouvons clairement vérifier dans toute sa splendeur la force avec laquelle la tradition contre-réformiste pousse ces textes, ce qui nous servira non seulement à ajuster le concept de pli à la pensée hispanique, mais à la pensée leibnizienne elle-même, soulignant sa proximité et son éloignement du monde hispanique à travers sa conception du mysticisme. Nous nous référons au mysticisme et non à la théologie parce que la structure même du concept de pli l'exige, comme nous le verrons, sa structure, celle du pli, est exactement la structure de la spiritualité contre-réformiste et ceci celle du mysticisme, comme d'innombrables auteurs l'ont déjà analysé, à qui nous cédon la place ci-dessous.

## **2. Contexte et état de la question.**

La formation du concept de baroque n'a pas toujours été lue dans son expression philosophique maximale. Ce trait, en tant que pièce clé de la lecture du réel, a dû être constamment tempéré par cet autre point de vue qui n'assume le baroque que comme un dispositif de lecture sur le passé historique.

D'innombrables auteurs ont poursuivi dans la seconde moitié du XXe siècle le fil conducteur qui soutient l'histoire de ce concept insaisissable, ainsi que: Wellek (1968), Hatzfeld (1973), Orozco (1975), Maravall (1975), Anceschi (1991), etc... Au-delà de leurs différences,

concernant l'origine, l'étymologie, la diffusion et les différents aspects techniques du concept de baroque, ils s'accordent tous sur le fait que c'est la critique allemande, déjà à partir de la fin du XVIIIe siècle et du début du XIXe siècle, qui avait commencé une importante réévaluation du concept.

Comme nous le donne Anceschi (1991, 85), l'étape définitive de l'interprétation du «baroque d'une catégorie historique déterminée à une catégorie absolue et à un critère général de l'art» se trouve dans les conclusions du livre *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe* (1915) de Wöllflin. Ce résultat est déterminé, selon le critique italien, par l'introduction timide de cette perspective dans des œuvres antérieures telles que *Renaissance und Barock* (1888) et *Klassische Kunst* (1899), qui sont à leur tour fortement influencées par les révisions et approches antérieures du concept par Kluger et Burckhardt dans leur ouvrage commun *Handbuch der Kunstgeschichte* (1847), de Nietzsche dans *Die Geburt der Tragödie* (1872), comme Wellek (1962) et Orozco (1975) l'avaient déjà proposé, et de *Laocoon* de Lessing (1766), comme le précise ici l'auteur italien.

Le problème de séparer le concept de baroque de son ancrage historique et de limiter son contenu à des éléments stylistiques abstraits, transférables à n'importe quelle période de l'histoire dans toute son extension, signifierait que le concept en tant que tel finirait par s'estomper comme ses propres défenseurs l'avaient déjà remarqué. C'est surtout Werner Weisbach, dans son ouvrage *Le Baroque, art de la Contre-Réforme* (1921), l'un des auteurs chez qui ce souci de l'extension irrémédiable du concept avait le plus pénétré. Orozco nous clarifie, comme nous verrons ce que Hatzfeldt fait à l'égard de Wöllflin, comment c'est Weisbach lui-même qui reconnaît la nécessité d'ouvrir le concept et, au passage, de le coller à une certaine spiritualité ou vision du monde, en l'occurrence la Contre-Réforme.

Tous les critiques de la période baroque reconnaissent qu'il existe une certaine originalité baroque intimement liée à cette tradition contre-réformiste, qui détermine profondément son éthique et son esthétique. La base du Concile de Trente (1545 et 1563) est presque entièrement la spiritualité hispanique. Orozco l'exprime magistralement, ouvrant la voie à une lecture qui combine ces deux éléments qui composent le concept de baroque, son adaptation à la période qui façonne et englobe toute cette spiritualité et son transfert d'éléments partout où elle est présente. Nous devons limiter, mais non en excès, la portée du concept de baroque à l'art de la Contre-Réforme: «Parce que nous savons, oui, et c'est ainsi que Weisbach le présente, que le baroque n'est pas seulement l'art de la Contre-Réforme; que dans ce grand événement en lui-même il n'y a pas toute l'explication du style; mais il n'est pas moins vrai que le baroque ne peut être expliqué sans la Contre-Réforme» (Orozco, 1975, 47).

Au fur et à mesure que nous avançons, Hatzfeldt récupère également cette idée qui encourage

grandement nos recherches. L'hispaniste allemand commente que la réponse offerte par Wölfflin au problème du baroque «pourrait très bien constituer le pont entre le jésuitisme d'esprit espagnol et le style baroque: une attitude religieuse d'une gravité terrible, qui éveille le sens de la responsabilité chez l'homme, attitude qui ne peut être maintenue qu'avec les yeux mi-clos (comme les mystiques). rêvant d'une grandeur écrasante et d'espaces infinis» (Hatzfeld, 1972, 12).

Ce glissement vers la psychologie du style ou le fondement psychologique des formes visibles que Wölfflin nous a légué et que Weisbach étend à toute la spiritualité de l'époque depuis Trent (1545 et 1563) est ce qui encourage Wellek (1969), Orozco (1975), Anceschi (1991), etc... et enfin à notre recherche, pour nous confiner, sans restreindre totalement, notre regard sur la période baroque, à une certaine vision du monde. Cependant, nous devons préciser cette idée importante, car pour eux il s'agirait, comme Wellek et Orozco l'ont montré à ce stade, de combiner les deux visions qui composent le concept de baroque, l'historique et le philosophique, «pour montrer comment certains artifices stylistiques manifestent une certaine vision du monde». Dans ce cas, l'important ne serait pas, comme nous le dit Orozco, le style, «mais de discriminer un état d'esprit, de trouver l'expression d'une âme baroque» (Orozco, 1975, 30). L'idée est de savoir si cela est réellement possible et nécessaire face à une reconfiguration de notre passé historique, comme l'a montré Foucault. Dans notre section sur la méthodologie, nous développerons la manière dont et avec quels objectifs ou prétentions nous accédons ou recréons notre passé historique.

Cet état de la question n'implique cependant pas une réévaluation positive et définitive du concept de baroque. Sa construction en tant que période de l'histoire autonome s'accompagne d'une comparaison constante avec les formes classiques ou avec ce que l'on appelait déjà à l'époque la période classique des formes artistiques. La création de ce concept de baroque historique est allée de pair avec une non moins réévaluation de cette période classique, et certains auteurs ont fortement influencé une vision négative des formes baroques, ainsi que par exemple Winckelmann (1764), Burckhardt lui-même (1847), et le critique italien Benedetto Croce (1929).

L'entrée du concept de baroque en Espagne n'a pas plus de chance, mais sa réévaluation, malgré les connotations négatives que Marcelino Menéndez Pelayo fournit, nous pouvons le fixer vers 1883 avec la publication de son ouvrage déjà classique *Historia de las ideas estéticas en España*. Cette évaluation négative des formes baroques, liée à des périodes de décadence ou de décoloration des formes classiques, influencera certainement Eugenio d'Ors qui publie vers 1935 son œuvre *Le Baroque*, que nous pourrions considérer comme l'une des plus importantes, pourrait-on dire des tentatives les plus extrêmes de conceptualisation philosophique du concept.

D'Ors considère le baroque comme un «éon», comme une «constante historique» (1993, 61). Cette constante historique ne se réfère pas aux lois, bien qu'elle ne nie pas qu'un tel besoin

existe, mais aux types; et ces types historiques s'avèrent être une nouvelle catégorie pour classer les événements historiques, faisant allusion à une morphologie supposée qui sous-tend ces candidats aux représentants de l'histoire. Cette nouvelle façon de découper l'histoire à partir de types morphologiques ne représenterait pas, selon l'auteur, une nécessité absolue et éternelle des événements historiques, qui cesseraient d'être; mais selon d'Ors, ces types ont leur propre histoire et le concept de baroque se rapporterait mieux à certaines époques qu'à d'autres, de sorte que l'auteur reconnaît une structure ou une morphologie commune aux franciscains, aux jésuites et aux luthériens: «ils coïncident, toujours ici, en s'exprimant dans une morphologie baroque» (d'Ors, 1993, 79).

Ces constantes ou types historiques ont, selon l'auteur, deux composantes ou dénominateurs communs dans la sensibilité à laquelle elle répond: *le panthéisme et le dynamisme*.

Cette dénomination n'est pas nouvelle, puisque Nietzsche (1872) et plus tard Spengler (1918-1923), avaient traité comment, en dessous du rythme classique, une force impérieuse de débauche et d'excès, le dionysiaque pour le premier, le faustien pour le second; et cette force, naturelle, venait constamment arracher le sujet à son individualité pour l'intégrer ou le désintégrer dans l'Être primordial.

Cette tendance constante à la désintégration dynamique est la contrepartie des composantes qui composent l'éon classique: tendance à l'unité et exigence de discontinuité. Comme nous le voyons ici, d'Ors fait également jouer les formes baroques par opposition au classique et donc, selon notre considération, il ne suffit pas avec son concept d'éon, bien qu'il essaie, de se détacher d'une conception négative du concept. Le baroque prendrait ainsi le chemin du continu et de l'indifférencié, où une unité complète ne serait jamais atteinte, mais une sorte de multipolarité. Une idée qui avait déjà été soulevée par Spitzer dans son article désormais classique «El barroco español» (1943-1944).

Juste après cet article de Spitzer, le concept de baroque en Espagne sera réévalué vers 1950 avec la publication de l'œuvre de Dámaso Alonso *Poética española*, qui est un bon exemple, selon les mots d'Aneschi, de récupération de cette multipolarité vitale ou diversification inaliénable du réel qui empêche la fermeture de la praxis du sujet baroque, au fur et à mesure que nous avançons et nous vérifierons dans la deuxième partie de notre enquête.

La vision orsienne sera bientôt réprimée par ce qui sera l'autre grand représentant des études baroques en Espagne, en l'occurrence la vision historiciste du concept de baroque. La ligne de recherche ouverte par J. A. Maravall, avec son œuvre *La Cultura del barroco. L'analyse d'une structure historique* (1975), viendrait calmer les esprits métaphysiques auxquels nous étions encouragés après cette lecture orsienne du concept: «le baroque a cessé d'être pour nous un concept

de style qui peut être répété et qui est en fait censé avoir été répété dans de multiples phases de l'histoire humaine; elle est devenue, en contradiction flagrante avec ce qui précède, un simple concept d'époque» (Maravall, 1975, 23).

La préoccupation de Maravall vise plutôt à nettoyer ce qu'il appelle la «structure historique» de la culture baroque. Cette structure historique de la culture représente une accumulation ou une synthèse de différents événements qui se sont produits au cours de cette période. Ainsi, et non par une unification arbitraire d'éléments abstraits, c'est ainsi que nous devrions procéder pour reconstruire la culture baroque et lui donner son unité: «Ces corrélations morphologiques, établies sur l'abstraction de tant d'autres aspects avec lesquels on veut définir un moment culturel, ne disent rien –ou très peu– à l'historien. Leur recherche et leur formulation ne sont rien d'autre qu'un jeu d'esprit, qui est généralement réduit à un agréable arbitraire» (*Ibid*, p. 26).

Les contributions à cette reconstruction historique de la culture baroque aux mains du critique espagnol sont énormes et nous ne pouvons pas toutes les faire de place dans cette introduction. L'un d'entre eux est la façon dont l'auteur adapte son concept à l'idée de crise sociale. Abellán souligne cette question et va jusqu'à postuler la culture baroque comme une «culture de crise sociale». Comme Maravall l'avait montré, Abellán reconnaît également que les conséquences de cette crise sociale sont plus prononcées, négatives et prolongées en Espagne que dans le reste de l'Europe (Abellán, 1981, 48). Cependant, il souligne que cela ne signifie pas que cette ère de la culture est simplement une forme dégradée du classique, mais que le baroque aurait une unité par lui-même, en tant que culture, en tant qu'idéologie. Ce qui à son tour nous montre que l'auteur ne veut pas dire, comme le fait Maravall, que nous pouvons abstraire des éléments de cette structure historique de la culture humaine, qui a des phases très précises: maniérisme (1570-1610), baroque (1610-1630) et baroquisme (1630-1660).

Abellán nous assure également que le baroque a une unité par lui-même parce que, contrairement au maniérisme, il développe sa propre culture et idéologie. La question pour lui comme pour Maravall est l'impossibilité de transférer ces éléments au-delà de la période historique:

Aujourd'hui, tous les critiques s'accordent à dire que le baroque n'est pas seulement applicable à l'art, mais à toute la sphère de la culture et de la civilisation; que le baroque a une cohérence en lui-même et est une expression de la synthèse d'un ensemble de tendances, et non la forme dégradée ou dégénérée du classique; et en cela –en conclusion– il a sa propre valeur et exprime un moment culminant de la culture, où il est montré avec des motifs naturels, loin de toute pathologie et de tout mauvais goût (Abellán, 1981, 45).

Abellán revient des mains de Haztfeld et Weisbach, pour nous mettre sur la voie qui reconnaît une lecture du baroque comme spiritualité, comme idéologie, comme expression d'une culture propre, loin de la froideur maniériste. Abellán commente que «bien que Weisbach ne se réfère qu'à l'art, il est évident que sa thèse peut et –à proprement parler– doit être généralisée à toute la sphère de la culture» (*Ibid*, p. 51).

L'auteur propose l'idée d'une culture baroque propre, mais en même temps l'idée d'un concept de baroque qui englobe toute cette synthèse d'éléments dispersés. Un pas qu'il franchit avec l'aide de Haztfeld. Abellán commente, se référant à l'auteur allemand et dans la lignée de ce qui a déjà été dit à propos de Weisbach: «Cet auteur n'est pas convaincu que le terme puisse être appliqué dans un sens idéologique, mais, si nous lui donnons suffisamment d'ampleur et d'ambivalence, il ne fait aucun doute qu'il l'est» (*Ibid.*, p. 54).

Dans la division précédente sur les différentes phases de développement de la culture baroque, Abellán avait souligné, comme personne ne le nie, que la culture baroque prend pied dans le classique, comme une première manière des formes classiques, puis se développe comme sa propre culture aux mains de la spiritualité contre-réformiste, et c'est dans la dernière période, dit baroque, où les formes sont à nouveau façonnées, mais cette fois «elles deviennent un objet de culte pour le créateur, bien au-dessus du message que ces formes transmettent ou veulent transmettre» (*Ibid*, p. 51).

Il est temps d'introduire brièvement l'évolution du concept de baroque en France. Cette dernière idée –où nous avons déjà voulu réfléchir au fait que dans le baroque un nouveau sens est donné à la spiritualité de la contre-Réforme– est un bon exemple pour commencer à éloigner notre lecture, à la fois d'une adoption non critique de cette récupération de la spiritualité, ainsi que d'une lecture maniériste supposée, reflétée dans une interprétation actuelle qui considère le baroque comme déjà introduit dans la modernité, éclairé et purement rationalisé. Comme nous le verrons dans l'état de la question des œuvres mystiques de Leibniz et Gracián, il est vraiment complexe pour les commentateurs de ces œuvres de séparer le point de vue moderne offert par Gracián dans ses œuvres profanes d'un supposé déni de spiritualité qui empêche une lecture adéquate de *El comulgatorio* (1655). Notre idée sera de combiner, sous l'idée de pli, la réalité pratique de l'homme, diversifiée comme on dit, et la spiritualité, qui acquiert maintenant un autre caractère. De cette façon, la lecture maniériste, qui observe sous le pli un dispositif vide, s'aligne avec cette autre vision que nous pourrions appeler moderne et éclairée qui nie la spiritualité sincère de nos penseurs.

L'introduction du concept de baroque en France est, de l'avis des historiens, la plus tardive, dit Wellek: «le seul pays d'importance qui a presque complètement refusé d'adopter le terme est, je crois, la France» (Wellek, 1968, 71). Un travail d'une importance énorme dans les études du

baroque en France, serait l'œuvre de Jean Rousset *La littérature de l'âge baroque en France* (1953). Cependant, il est vrai qu'aujourd'hui encore, la période classique baroque de la pensée Française est appelée, se référant à la pensée de René Descartes.

Tant ici Wellek, et plus tard recueilli Anceschi (1991, 156), la véritable ouverture vers une revalorisation du concept de baroque en France pourrait déjà commencer avec les études de Marcel Raymond (1944), bien que d'un point de vue philosophique l'important serait le tournant qui commence dans la philosophie française à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, comme l'ont montré les études de Varone (1953) et de Natoli (1956), selon Anceschi.

La réévaluation philosophique et positive du concept de baroque en France n'a pas été pleinement mise en œuvre jusqu'à la publication du livre de Deleuze *Le pli. Leibniz et le baroque* (1988). La contribution de l'auteur Français représente l'une des impulsions les plus importantes en termes de fondement philosophique sur le concept de baroque.

L'originalité de la reconstruction deleuzienne repose, selon l'auteur, sur le fait de faire du concept un appareil de lecture adapté à la fois à la lecture du baroque historique et à la lecture du moment présent.

Le concept deleuzien introduit comme caractéristique principale du baroque l'architecture sur deux étages, ce qui signifie que les deux anciens mondes platoniciens, sensible et intelligible, sont logés sous la même structure superposée. Cette structure de deux étages, typique de la maison baroque, suggère la transformation du cosmos, du cosmos antique, en *mundus*, dans et pour le sujet. Le fait est que le monde sensible, le physique, est maintenant logé à l'étage inférieur et l'intelligible, le spirituel, l'idée, à l'étage supérieur. Pour nous, quelque chose de vraiment suggestif se pose ici, parce que ces deux étages sont traversés par la ligne infinie du pli, qui se réalise dans la matière, mais qui est actualisée dans l'âme. Cette structure baroque n'est ni une constante de l'art ni de la pensée, nous assure l'auteur (1989, 44).

Pour Deleuze, le baroque ne se réfère pas à une essence, mais à une caractéristique, à une fonction opératoire; il y avait déjà d'autres plis ou des façons précédentes de plier, l'original du baroque est que maintenant le pli subit une libération sans limites, c'est un pli qui *va à l'infini*: «Pour nous, en effet, le critère ou le concept opératoire du baroque est le Pli, dans toute sa compréhension et son extension: pli selon le pli. S'il est possible d'étendre le baroque au-delà de ses limites historiques, il nous semble que c'est toujours en vertu de ce critère» (*Ibid*, p. 49).

Le problème principal est que la lecture par Deleuze du concept de pli, en tant que forme propre au baroque et au néo-baroque –un concept qui résumerait pratiquement cette position qui considère, à certains égards aussi importants que le philosophique, notre société actuelle comme baroque– se situe à un carrefour dans lequel l'idéal théologique est déplacé, en tant que lecture du

baroque historique, pour lequel cette clé est fondamentale.

Deleuze interprète de manière précise et très suggestive la situation de crise de l'idéal théologique, comme un moment de naissance de nouveaux éléments ontologiques de la tradition contre-réformiste, mais il ne s'occupe que d'une ontologie libérée de l'existence; nous vérifierons, au contraire, à travers Suárez et ses interprètes, qu'il y a pour toute pensée hispanique un nouveau départ, uniquement humain mais toujours inspiré par le divin. Un aspect partagé par la plupart des commentateurs de la pensée suariste et qui serait celui qui permettrait, selon nous, l'autonomie du concept baroque de pli lui-même, le libérant de son ancrage historique par son analogie avec le principe théologique.

L'entrée d'un infini immanent dans le monde est un élément clé de la lecture du baroque historique, comme d'innombrables auteurs l'ont déjà montré, dont certains apparaîtront dans notre reconstruction. Nous montrerons tout au long de nos recherches comment pour les auteurs de cette période, cette situation, en plus de permettre l'ouverture à l'autonomie ontologique, nous offre la possibilité d'aborder une nouvelle spiritualité, dont cette autonomie ne pouvait être séparée.

### **3. Hypothèses et objectifs régissant la recherche.**

L'hypothèse que nous allons considérer dans notre recherche est la nécessité et la possibilité d'une extension du concept philosophique du baroque deleuzien qui nous permet une lecture adéquate et actuelle de notre pensée baroque hispanique, en particulier de Baltasar Gracián (1601-1658). Le concept philosophique du baroque deleuzien semble être construit de manière partielle sans accorder suffisamment d'attention au baroque hispanique. Dans ce cas, nous essaierons de reformuler le concept deleuzien en l'étendant à la tradition hispanique et en y introduisant les données nécessaires, non seulement pour la compréhension correcte de la tradition hispanique à travers l'idée de pli, mais aussi pour marquer les différences entre notre tradition catholique contre-réformiste et la tradition protestante, base, nous croyons, de la philosophie leibnizienne et très probablement aussi de la philosophie deleuzienne.

L'objectif principal de la recherche est de faire une lecture philosophique de la pensée de Gracián. Pour réaliser cet objectif, nous allons confronter et comparer la pensée de Leibniz et Gracián –pas dans son ensemble, ce serait une tâche impossible– en participant, en logique, à notre application de l'idée de pli, à la relation que les deux penseurs reflètent à l'égard de Dieu, avec le monde et avec l'homme. L'objectif sera donc de maintenir un point de connexion entre les deux penseurs dans leur rejet commun du panthéisme et dans leur défense commune de l'individualité

substantielle, mais en marquant les différences claires que nous trouvons entre une philosophie comme la de Leibniz, de la coupe scientifique mathématique, et une philosophie de la cour humaniste, toutes deux baroques, proches en apparence, mais très éloignés en arrière-plan.

La réalisation de ce premier objectif marquera d'emblée comme objectifs secondaires et subsidiaires l'obtention d'un concept philosophique du baroque –comme nous l'avons expliqué dans nos précédents que la critique exige dès le début du développement des études sur le baroque– plus complet et intégratif, mais pas pour cette raison avec une extension arbitraire. Ainsi, nous nous appuyons sur le concept deleuzien de pli pour sa puissance lorsqu'il offre un critère capable d'unifier correctement les caractéristiques du baroque, mais nous l'élargissons à travers une généalogie de ces données ou clé théologique, comme base de toute la tradition hispanique. Un objectif secondaire qui semble émerger d'ici est d'explorer la possibilité de l'existence d'une autre considération sur la nature même du concept de pli, que ce concept peut accueillir la tradition hispanique et qui à son tour nous aide à interpréter notre présent. C'est-à-dire reconstruire le concept de manière qu'il n'exclue pas cette tradition, mais qu'il marque à son tour des lignes directrices adéquates pour interpréter le présent. C'est pourquoi nous avons envisagé de couvrir la nature du concept de pli de manière qu'il puisse inclure quelque chose de plus qu'une simple fonction opératoire et de proposer de notre côté l'idée de pli comme règle de construction du réel qui intègre en son sein un principe de vivification de l'esprit et du monde.

De cette façon, notre principal objectif subsidiaire sera de montrer comment cette structure de l'âme baroque –comprise comme un mouvement ou *dynamis* que nous mettons en pratique et non comme une réalité donnée en soi– qui part de la spiritualité espagnole du XVI<sup>e</sup> siècle, en particulier de l'ordre des Jésuites et des Carmélites, se reflète dans les œuvres de Leibniz et Gracián. Pas dans tous, pas même dans tous les ouvrages théologiques, mais dans deux exemples concrets consacrés exclusivement par eux à la question mystique, tels que: *El comulgatorio* (1655) de B. Gracián et *Sur la vraie théologie mystique* (1698-1700) de G. W. Leibniz.

Cette phase dans la réalisation de nos objectifs représente selon nous la partie la plus originale et la plus importante de notre recherche, parce qu'en elle nous voyons comment, dans le baroque, nous assistons, comme chez les mystiques, et loin de ce que les critiques du concept de baroque considèrent, à l'impossible consommation de tout panthéisme et à l'affirmation conséquente de l'individualité de la substance.

La quatrième partie de notre thèse sera consacrée au développement d'une série de lignes ouvertes avec l'intention d'extrapoler les résultats de cette nouvelle considération du baroque à nos jours. L'idée est de développer notre objectif final de faire un diagnostic du concept actuel de baroque, comme nous l'avons marqué dans le titre de notre projet et que nous voulions atteindre

avec nos recherches.

#### 4. Méthodologie de travail.

La perspective deleuzienne qui s'occupe des éléments communs donnés entre ces deux moments historiques, le baroque et nous, en nous éclairant là où il nous était interdit d'assister, pêche cependant de perdre de vue notre propre différence par rapport à cette archive passée. C'est la préoccupation que nous partageons avec Foucault et que nous percevons dans le concept de pli. L'utilisation de la méthode archéologique, généalogique et ontologique foucauldienne nous fournira le moyen approprié, selon notre considération, d'assister à une reconstruction du baroque dans laquelle nous nous éloignons clairement d'un anachronisme possible, en accordant une attention préférentielle à sa différence.

Accorder une attention prioritaire à la différence entre la philosophie de la période baroque et notre philosophie actuelle serait encadré dans une configuration précise de ce que nous entendons, avec Foucault, par archéologie historique. L'archéologie foucauldienne n'observerait pas l'histoire enfermée dans des blocs monolithiques à la suite d'une conception linéaire et continue de celle-ci. Elle s'éloigne de l'analyse de l'histoire en termes d'histoire des idées car elle ne cherche pas la genèse, la continuité ou la totalisation (Foucault, 2010b, 181). La tâche tenterait cependant de s'occuper de la manière dont certaines règles sont inscrites dans l'espace énonciatif du discours. Ces règles sédimentées dans l'espace de la connaissance se révéleront être la manière dont ce que Foucault appelle le «réseau conceptuel», «l'archive» ou le «niveau préconceptuel» sont en fait mis en pratique, mis en œuvre. Le réseau conceptuel n'est pas les concepts en tant que tels ou leur dépôt étanche, mais leurs relations extérieures, leurs relations superficielles, les seules qui nous permettent d'accéder à l'événement de l'archive, un concept que nous expliquerons ci-dessous. De cette manière: «Le *préconceptuel* ainsi décrit, au lieu de dessiner un horizon qui vient du fond de l'histoire et a été maintenu à travers elle, est, au contraire, au niveau le plus *superficiel* (celui des discours) l'ensemble des règles qui y sont effectivement appliquées» (Foucault, 2010b, 84). C'est le niveau archéologique approprié où une règle pour la formation des concepts peut être générée.

Selon l'archéologie foucauldienne, il est nécessaire de s'occuper des relations descriptibles qui apparaissent dans un certain ensemble de formations discursives, ce qui signifie que nous devons nous occuper d'un moment précis de l'histoire dans lequel ces configurations sont effectivement appliquées. Le fait est que, du moins dans les premières œuvres de Foucault (Deleuze, 1987, 134), ces relations ne peuvent pas être transférées au-delà de leur horizon historique

parce que ce sont elles qui les composent. L'horizon historique est façonné par ces relations dans leur ensemble et non l'inverse. Ces relations d'ensemble permettent de reconnaître au sein des ensembles eux-mêmes une «*configuration interdiscursive*» (Foucault, 2010b, 206). Selon l'auteur :

Ces relations ne débordent pas sur les domaines limitrophes et ne peuvent pas être progressivement transférées à l'ensemble des discours contemporains, ni plus encore à ce que l'on appelle ordinairement «l'esprit classique»: elles sont strictement cantonnées dans la triade étudiée, et n'ont de valeur que dans le domaine qu'elle spécifie (*loc. cit.*).

Comme nous l'observons ici, l'auteur nie que de telles relations puissent être transférées en dehors de leurs configurations historiques, et encore moins, dit-il, s'il s'agit d'être transférées à notre présent pour former quelque chose comme un esprit classique et baroque. Nous ne pouvons pas accéder à nos archives, dit Foucault, ni au passé ni encore moins au présent, l'accès n'est possible que sagittalement, indirectement, par sa différence. La question serait de libérer une dimension des relations, un champ de relations qui ne nous permettrait pas de parler d'une sorte de conception du monde ou de *la Weltanschauung*. Nous n'allons pas non plus proclamer avec Foucault cette vision des choses, nous n'allons pas essayer d'arriver, comme le dit Foucault, à «décrire dans son intégralité le visage d'une culture», commente-t-il: «ce contre quoi toute mon entreprise est dirigée» (2010b, 207). L'archéologie aborde «l'horizon de l'interpositivité entrecroisée» (*Ibid*, p. 209). Un réseau de forces singulières que seule l'analyse est capable de créer mais qui ne remplit jamais complètement une unité ou une totalisation, qu'il s'agisse d'une science, d'une culture ou d'une mentalité.

Cette analyse transversale de l'histoire indique la manière dont nous allons récupérer le baroque dans sa capacité à éclairer obliquement notre présent. L'archive est insondable et nous devons la récupérer comme une *sorte de a priori*, mais historique, pas formelle. Il est évident, selon Foucault, que les archives d'une culture, d'une société, encore moins d'une époque entière, ne peuvent être décrites de manière exhaustive. L'auteur affirme que

Il ne nous est pas possible de décrire nos propres archives, puisque c'est dans ses règles que nous parlons, puisque c'est elle qui donne à ce que nous pouvons dire –et à elle-même, objet de notre discours– ses modes d'apparition, ses formes d'existence et de coexistence, ses systèmes d'accumulation d'historicité et de disparition. Dans son intégralité. L'archive n'est pas descriptible et est actuellement incontournable (2010b, 171).

À travers l'archéologie, nous voudrions réaliser cette analyse historique du baroque qui implique, comme l'exprime Foucault, un diagnostic de nous-mêmes. L'analyse doit donc confronter, dans notre incapacité à accéder aux archives, une analyse historique de ce que précisément nos propres archives ne nous permettent plus de dire, montrant ainsi notre différence par rapport à celles-ci. De cette façon, l'analyse, dit Foucault, doit s'occuper de ces discours «qui viennent de cesser d'être précisément les nôtres», comme le baroque, car c'est là que la description de l'archive déploie ses possibilités, «son seuil d'existence est établi par la coupe de ce que nous ne pouvons plus dire». Le diagnostic établi par l'archéologie rompt avec la continuité de l'histoire, marque des ruptures ou des coupures dans le processus historique, mais jamais dans le but d'affirmer notre identité, mais notre différence: «Elle établit que nous sommes différence, que notre raison est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre ego la différence des masques. Que la différence, loin d'être une origine oubliée et recouverte, est cette dispersion que nous sommes et que nous faisons» (Foucault, 2010b, 172).

Nous utilisons la méthode foucauldienne parce qu'elle s'occupe de cette urgence de récupération historique d'un point de vue différenciant, avec lequel cette méthode nous permettrait d'approfondir cette clé théologique que Cerezo et Orozco mettent en évidence comme un critère rigoureux pour la lecture herméneutique précise de cette époque. L'approfondissement de cette clé théologique nous aidera à élargir le concept de pli deleuzian en lui offrant une configuration plus claire et plus ferme de son *a priori* historique, de ses conditions de possibilité historique. Le fait que Foucault affirme que de telles relations ne peuvent être transférées au-delà de leur configuration historique n'empêche pas, comme nous le verrons plus loin, leur effet face à la constitution d'une ontologie du présent.

Nous proposons une lecture qui relie et différencie le baroque historique de notre monde actuel, en tenant compte de la relation établie par Foucault entre archéologie, généalogie et ontologie du présent. La généalogie, comme l'archéologie, «s'oppose à la recherche de l'origine» [...] elle s'oppose au déploiement historique des significations idéales et téléologiques indéfinies» (Foucault, 1980, 8). La généalogie, que Foucault recueille de Nietzsche comme nous le savons, ne cherche pas l'origine mais l'origine et l'émergence, *Herkunft* et *Entstehung*. Foucault nous fait savoir que *Herkunft* se traduit par «origine» mais il veut dire source, provenance, comme origine de quelqu'un, sa lignée, donc il s'enracine dans le corps (*Ibid.*, p. 12) et se plie avec lui: «La généalogie, comme l'analyse de la provenance, se trouve donc dans l'articulation du corps et de l'histoire. Il doit montrer le corps imprégné d'histoire, et l'histoire comme le destructeur du corps» (*Ibid.*, p. 15). *Entstehung* se réfère à l'émergence comme une lutte de forces. Une urgence qui n'est pas le fruit d'une volonté omnipotente ou particulière, mais le résultat de cette lutte de forces ou de

volontés, «cela se produit toujours dans l'interstice», dans un non-lieu (*Ibid*, p. 16). Foucault parle de la généalogie nietzschéenne comme de la recherche d'une «histoire effective» ou «*wirkliche Historie*» qui lutte contre la considération traditionnelle de l'histoire qui «tend à dissoudre l'événement singulier dans une continuité idéale au mouvement téléologique ou à l'enchaînement naturel». L'événement est plutôt le résultat de la lutte des forces: «Les forces présentes dans l'histoire n'obéissent ni à un destin ni à un mécanisme, mais au hasard de la lutte» (Nietzsche, *Généalogie*, II, 12, cité par Foucault, 2010b, 20).

Assumer ce point de vue sur l'histoire, c'est supposer que l'histoire est un point de vue, car la généalogie, en acquérant la connaissance de cette situation, ne peut que procéder à une généalogie de sa propre connaissance, de sa propre connaissance et de sa propre histoire. Le sens historique effectif ou l'histoire «n'a pas peur d'être une connaissance en perspective» (*Ibid*, p. 22). Un savoir qui a trois usages principaux : parodie, dissociatif et destructeur de l'identité et sacrificiel ou destructeur de vérité, tous font de l'histoire effective une contre-histoire, une contre-mémoire, qui affecte le corps et le défait dans l'indéfini de ses relations.

Le sens historique proposé par la généalogie fait de l'incursion dans le corps présent, implique une ontologie du présent. Javier de la Higuera a souligné comment cette analyse historico-critique qui marque la généalogie et l'archéologie entraîne des conséquences défondatrices de notre présent (De la Higuera, Bello et Campillo, 2006, XXV). Ses analyses nous serviront non seulement à tisser l'archéologie avec la généalogie et l'ontologie du présent, mais aussi à relier l'archéologie elle-même à la création de concepts proposés par Deleuze comme tâche de philosophie. De la Higuera commente que lorsqu'on aborde le baroque «il s'agirait de penser, non pas ce qu'est le baroque en soi, mais comment le baroque peut nous aider à éclairer notre présent, à répondre à la question «que sommes-nous», à partir d'une analyse de *l'a priori* historique-événementiel de notre présent qui nous permet d'y opérer de manière réflexive» (2008, 106).

C'est ainsi que l'on peut articuler la création des concepts proposés par Deleuze avec l'ontologie du présent foucauldien. Il s'agirait de penser non seulement le baroque mais la création même de concepts en tant que tels comme un événement. De la Higuera souligne trois caractéristiques pertinentes lors de la création de concepts proposés par Deleuze. Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous voudrions souligner la double perspective acquise par la réception du concept de baroque lui-même en tant que concept philosophique. Le fait que nous ne puissions pas définir le baroque de manière positive et que nous devions donc effectuer une étude historique *différenciante* en ligne foucauldienne introduit dans la réception même du concept de baroque et de tout autre concept une double racine, le baroque est «un événement daté historiquement mais, en même temps, doté d'une certaine spectralité: comme un fantôme, il serait capable de réapparaître

sans avoir la substantialité d'une chose parmi les choses et, peut-être, sans l'avoir jamais eue» (De la Higuera, 2017, 106). La question serait de penser le baroque comme un événement, historique et singulier mais en même temps comme un événement infini, non assimilable à la pensée mais comme une absence à laquelle tout concept se réfère sans être présent.

Le concept de baroque cache sous ce double sens trois traits pertinents afin de mieux comprendre sa relation avec l'archéologie foucauldienne. Selon De la Higuera, la création du concept de baroque comme celle de tout autre concept met en jeu: a) qu'il n'y a pas de réalité baroque positive, s'il en était ainsi, il n'y aurait pas de question philosophique du baroque, ni de Grèce ou de modernité. Au contraire, de l'existence de la question philosophique du baroque dépend l'existence du baroque historique lui-même, qui serait inséparable de ce qu'il est pour nous. b) Cette corrélation implique que la création philosophique de concepts introduit en eux un infini parce qu'en mettant en jeu une singularité, un espace est fermé sous la pure immanence mais qui pointe vers l'infini. c) La conceptualisation du baroque a une importance pratique «même si elle n'est pas encore réelle». Le concept de pli en conjonction avec l'archéologie foucauldienne pourrait être un meilleur concept que d'autres afin de délimiter adéquatement le terrain de jeu de la création philosophique des concepts et de la tâche de la philosophie s'il est capable de nous permettre d'y accéder dans son actualité. Selon De la Higuera: «cela nous permet de construire aujourd'hui l'immanence du monde sans le donner à autre chose qu'à son propre extérieur intérieur» (2017, pp. 301-302).

De cette façon, nous observerons la mise en œuvre d'un nouveau pli, celui-ci entre le baroque et le présent. Le pli développé par Deleuze peut être aligné, selon De la Higuera, avec l'ontologie du présent foucauldien, avec l'ontologie d'aujourd'hui. En créant le concept de pli, Deleuze nous fournit également un mécanisme qui nous permet de «réinvestir dans l'existence du monde présent et dans notre propre existence. On pourrait dire que Deleuze a relocalisé le baroque dans le cadre d'une ontologie d'aujourd'hui» (*loc. cit.*). La raison pour laquelle nous éprouvons cette urgence dans la création de concepts philosophiques, dans la création de concepts philosophiques tels que le baroque –qui nous mettent en jeu comme des personnes singulières ici et maintenant– nous la voyons apparaître ici, dit De la Higuera, dans la nécessité de placer ces concepts comme immanents à eux-mêmes: «En cela, notre foi dans le monde présent est en jeu, peut-être perdu, pense Deleuze, dans la difficulté d'y trouver des éléments pour son renouvellement» (*loc. cit.*). Notre enquête est un plaidoyer en faveur de cette affirmation.

Ci-dessous, nous mettrons en évidence le processus méthodologique spécifique sur lequel nous avons basé nos recherches. Pour mettre en pratique les bases de la méthode foucauldienne, il a fallu procéder à une revue bibliographique approfondie de l'état de la question sur le concept de baroque, sur les différentes interprétations de la pensée religieuse de Leibniz et Gracián et sur la

possibilité d'interpréter –traçant une ligne qui va de Kant à Heidegger en passant par Husserl– l'idée de pli avec Deleuze mais au-delà de lui, avec l'apport de quelques interlocuteurs philosophiques actuels tels que Derrida, Marion et Foucault.

L'une des récupérations les plus importantes du baroque tout au long du XXe siècle s'est développée à partir des terres latino-américaines. Des auteurs comme Alejo Carpentier (1904-1980), Lezama Lima (1910-1976), Haroldo de Campos (1929-2003), Severo Sarduy (1937-1993) ou Bolívar Echeverría (1941-2010) en sont venus à envisager la possibilité de lire le présent dans une tonalité néo-baroque. La raison pour laquelle chacun des auteurs intègre des caractéristiques baroques dans leurs lectures est variée, bien que nous puissions sans difficulté tracer une ligne claire très similaire à celle que nous avons tracée avec notre concept de baroque. Ces traits oscillent entre des aspects que l'on observe reflétés sur le plan littéraire et des aspects qui viennent imprégner toute une culture, de sa physique à son éthique.

Quand je suis arrivé au Mexique en 2011, il y a un an, le professeur ou «le philosophe», comme on l'appelle là-bas, Bolívar Echeverría, avait cessé de marcher dans les couloirs de l'institution bien-aimée et solide de l'Université Nationale Autonome de Mexique (UNAM). Grâce aux efforts et à la volonté des docteurs Rebeca Maldonado et Sonia Torres, qui m'ont accueillie avec beaucoup d'affection et d'hospitalité, j'ai pu effectuer un séjour de recherche dans le cadre du Programme de bourses de mobilité internationale offert par l'UGR. L'objectif de mon séjour était d'étudier la contribution latino-américaine aux études du baroque, je me suis vite rendu compte qu'une telle entreprise était insondable. Rebeca Maldonado m'a encouragé dans la lecture de l'œuvre de Bolívar –pour laquelle elle professait une grande admiration– en soulignant la profondeur de son regard et l'importance de celui-ci dans la configuration actuelle des études sur le baroque. Une grande partie de mon séjour à l'UNAM a été consacrée à l'exploration et à la compréhension de l'œuvre de Bolívar Echeverría et de son concept très défendu d'*éthos baroque*. De janvier à mai 2011, j'ai assisté à l'extraordinaire Chaire en hommage à la pensée de Bolívar Echeverría: *De la critique de l'économie politique à la critique de la modernité*, tenue à l'Aula Magna de la Faculté de philosophie et de lettres de l'UNAM, México D.F.

En 2012, j'ai eu l'opportunité d'effectuer un séjour de recherche à l'Université d'Aix-en-Provence (actuellement Aix-Marseille Université), sous la protection d'une Mention vers l'Excellence décernée par le Ministère de l'Education Nationale au Programme de Doctorat en Philosophie de l'UGR entre 2011 et 2014. Grâce à ce séjour de recherche, j'ai pu approcher le plus important érudit et traducteur de l'œuvre de Gracián jusqu'à présent en France, Benito Pelegrín, à travers lequel, en analysant son travail en profondeur et à travers une série d'entretiens, j'ai pu comprendre tout le spectre de l'espace jésuite du penseur aragonais dans sa relation avec la tradition

janséniste et la logique de Port-Royal. Le développement de mon séjour n'aurait pas eu un si bon résultat, sans l'excellent accueil du CAER: Pensée, action et structures sociopolitiques, appartenant à l'école doctorale «Espaces, cultures, sociétés» qui se situe au sein de la *Maison Méditerranéenne des sciences de l'homme*. Au sein de cette organisation, le docteur et directeur du *Pôle de Langues, Langage et Cultures (UFR Arts, Lettres, Langues, Sciences Humaines)* Pascal Gandoulphe, professeur de civilisation espagnole du Siècle d'Or, était chargé de mon accueil et de ma direction, facilitant l'accès à l'immense œuvre de Benito Pelegrín.

Pour mener à bien la recherche et l'analyse d'un sujet spécifique dans l'amalgame d'interprétations qui existent sur la pensée de Leibniz et Gracián, il fallait d'abord se concentrer avec mon directeur de thèse F. Javier de la Higuera Espín sur le fil conducteur qui allait structurer la recherche. Les différents entretiens, les schémas proposés et commentés sur les premières années du processus de recherche avaient cette intention, trouver le pont pour relier la pensée philosophique des deux auteurs.

Après la discussion de nos premiers rapports, le fil conducteur qui a structuré cette première relation exceptionnelle entre Leibniz et Gracián, s'est progressivement concrétisé dans la figure du pli en tant que concept philosophique et dans la relation supposée que ce concept entretenait avec la philosophie de la tradition contre-réformiste selon Deleuze. Ce que nous avons observé, c'est que cette relation que Deleuze entretenait entre la notion de pli chez Leibniz et le conceptisme, de tradition catholique et hispanique, était très difficile à maintenir sans défigurer la philosophie baroque hispanique et par conséquent la philosophie de Gracián, nous avons donc envisagé de l'élargir. Dès le départ, la raison en était que la notion de pli, étant une notion d'application égale au baroque et au présent –n'ayant pas besoin d'un fondement transcendant– pouvait contourner une partie importante de la philosophie hispanique telle que la relation vivante et non de fondation qu'une telle tradition maintient avec ladite fondation mystique-théologique. Avec mon directeur de thèse, nous avons donc décidé d'étendre ces données.

De cette façon, nous avons vu la nécessité de limiter la recherche en utilisant ces données sur la clé mystique et théologique comme un pont entre la pensée de Leibniz et Gracián. La recherche se concentrerait ainsi sur l'élargissement de la notion de pli, d'une part parce qu'il s'agit d'un concept philosophique du baroque transférable en dehors de ses frontières historiques, mais d'autre part parce qu'il élude l'importance de ces données mystico-théologiques pour le baroque hispanique, non pas comme fondement, comme on dit, mais comme bannière de la liberté humaine et du cœur humain, ce qui est un trait spécifique du dispositif baroque dans sa modalité hispanique.

Ce fait que nous avons peu à peu mis en évidence pour la lecture herméneutique précise de cette époque baroque a été largement contrasté dans d'innombrables séminaires et expositions que

j'ai eu l'occasion d'apprécier. L'un d'eux fait partie du Séminaire permanent d'esthétique (SEMPERE) du groupe de recherche «Études de philosophie, rhétorique et esthétique» HUM 192, à l'UGR, où j'ai présenté une série de lectures et un aperçu d'article sur l'état de la question des œuvres religieuses de Leibniz et Gracián.

À la suite de toute cette situation, la publication de mon article «Leibniz, Gracián y el barroco: El Comulgatorio y la Verdadera Teología Mística frente el quietismo» dans le numéro 76 d'*Eikasia: Revista de Filosofía*, une revue associée à l'Université d'Oviedo, est née.

Par la suite, j'ai assisté à une série de séminaires sur la question du baroque, l'un d'eux est celui consacré au néo-baroque, enseigné à l'Université de Grenade par Benito Pelegrín «Mesure et démesure dans le baroque et la postmodernité: folie quantitative», en 2013, invité par le Département de philosophie II.

Au cours de cette dernière année de recherche, j'ai fait, en tant qu'invité, des propositions de croquis d'articles dans plusieurs sessions de séminaires organisées dans le cadre du projet de recherche *Herencia y actualización del Barroco como ethos inclusivo* basée sur le Département de philosophie II de l'Université de Grenade et avec la participation de professeurs de l'UGR et d'autres lieux: Enrique García Santo-Tomás (Université du Michigan), María José Rossi et Gastón Beraldi (Université de Buenos Aires) et Miguel Villamil (Université Santo Tomás, Bogotá). Groupe de recherche qui nous a donné le I<sup>o</sup> et le II<sup>o</sup> Symposium international sur l'actualité du baroque intitulé *Baroque et modernité*. Rapprocher le public de la lecture baroque par des chercheurs de l'envergure de Pedro Cerezo (Université de Grenade), Constantino Esposito (Université de Bari, Italie), Fernando Rodríguez de la Flor (Université de Salamanque), Mabel Moraña (Université de Washington, San Louis, Missouri), Karin Durin (Université de Nantes, France) ou Borja García Ferrer (Université Complutense de Madrid).

## **5. Structure de la thèse.**

Nous avons divisé notre thèse en quatre parties, dont la dernière tenterait de mettre à jour les résultats obtenus dans ces parties précédentes en effectuant une approche du présent.

Bien que le pli soit toujours deux, dit Deleuze à la suite de Heidegger (1989, 20). Qu'il s'agisse d'un pli préformé (*Zwiefalt*), ou d'un pli venant de l'Un (*Einfalt*), le pli est toujours, comme nous l'observons également dans le concept de chiasme merlaupontinien, une *relation*, une troisième instance en tant que telle. Ainsi, en logique avec notre concept opératoire fondamental, nous traitons dans la première partie de notre recherche de la relation de Dieu avec le monde, et

dans la deuxième partie de la relation de Dieu avec l'homme.

Dans notre troisième partie, centrale de nos recherches, nous faisons converger ces deux plans précédents –sous la catégorie de la *praxis spirituelle*– vers l'infini théologique. Ici, il sera nécessaire de faire une ouverture philosophique vers l'interprétation de l'expérience mystique, en effectuant la mise en scène de l'état de la question des œuvres mystiques de Leibniz et Gracián en relation ou en harmonie avec cette façon nouvelle et originale de comprendre le phénomène mystique. Pour clore cette partie, nous proposons la création d'un nouveau concept de baroque, le concept de *pli mystique*, qui donnerait une unité à tout ce qui est baroque sans oublier l'importance du plan mystique-théologique.

Dans la quatrième partie de l'enquête nous nous ouvrons à une série de lignes ouvertes après notre lecture du baroque comme autonomie de ce pli qui va à l'infini. Le concept de pli serait le résultat de cette vision qui entrelace l'autonomie des plans. De la relation de Dieu avec le monde et avec l'homme dans le baroque, émergerait un troisième élément qui agirait comme un miroir de la situation dans laquelle se trouve l'ontologie actuelle. Les dernières révisions de la phénoménologie suggèrent que même le positionnement théologique du baroque lui-même pourrait être exploité par la philosophie actuelle dans sa tentative de reconstruire une série d'expériences, telles que la relation entre le néant et l'être, et le retour au néant, que nous verrons avec Derrida et Marion.

La première partie de notre recherche comporte deux chapitres principaux. Le premier chapitre introduit une reconstruction historique de la crise de la raison théologique, où nous venons montrer comment le monde baroque est constitué par une accumulation de perspectives qui affirment le monde de différentes manières. Ce qui est important dans ce chapitre, c'est la perspective baroque originale, qui intègre différentes traditions lorsqu'il s'agit du problème de la création. Sa réponse mettra en évidence, d'une part, une sorte d'infini naturel, d'autre part, un infini extramondain et transcendant, enfin leur *relation* en tant que pli. Le premier chapitre de la première partie montre la relation du fondement divin avec ce qui est fondé, le monde, notre intention ici est de montrer à quel point le baroque est éloigné du panthéisme et combien proche de postuler une affirmation authentique et originale du sujet, un nouveau principe d'individuation. Nous profiterons de cette section pour reformuler les caractéristiques du concept de baroque mis en évidence par les critiques: *panthéisme, dynamisme et multipolarité*.

Le deuxième chapitre de notre première partie sera consacré à l'analyse de cette relation de Dieu avec le monde dans le mysticisme du XVI<sup>e</sup> siècle et dans le baroque du XVII<sup>e</sup> siècle, en particulier chez Leibniz et Gracián. Nous observons dans leurs perspectives le résultat ou l'aboutissement de tout ce processus critique de l'évolution de la raison théologique, une affirmation théologique et mystique du monde qui se réalise à travers la représentation même du

sujet. Dans notre première section consacrée à l'affirmation mystique du monde, nous abordons la manière particulière qu'a le mysticisme jésuite et carmélite d'affirmer le monde de Dieu, comme sa source ou son origine, une origine qui perturbe l'intention propre du sujet, la dépossédant de lui-même mais ne disparaissant jamais complètement. Dans la deuxième section consacrée à Gracián, nous assistons, conformément à cette façon mystique de voir le monde, à sa lecture de la relation de Dieu avec le monde dans la mesure où elle conserve encore certaines caractéristiques médiévales, mais mélangée à une touche moderne et critique. Dans la partie consacrée à Leibniz, nous analysons, en ce qui concerne son idée de cette relation de Dieu avec le monde, ses critiques et considérations concernant la doctrine d'un esprit universel. L'idée ici est de s'éloigner de celle de Newton, Clarke ou des stoïciens et de promulguer l'existence, partagée par la plupart d'entre eux, d'un dynamisme intérieur de la substance, où l'être est pouvoir, *conatus, vis*, puissance, *dynamis*; mais pas comme ces derniers le pensent, pour qui le monde serait un *sensorium* de Dieu ou Dieu une âme du monde. Pour Leibniz, cependant, il y a différents atouts dans la nature en dehors de l'atout suprême, ce qui empêche le monde d'avoir une unité totale, résultant en un amalgame, un ensemble infini de substances seulement unifiées par projection, comme l'a magnifiquement exprimé Deleuze (1989, 160).

Après cette critique du panthéisme, nous nous retrouvons avec une considération dynamique de la substance, où nous trouvons une diversité infinie de substances indépendantes qui intègrent un monde multipolaire. Le résultat est une diversification de la pratique sur plusieurs niveaux indépendants mais qui convergent finalement vers Dieu, une idée qui représente selon Deleuze l'une des différences par rapport à notre perspective actuelle sur le naturel. Aujourd'hui, les différentes lignes de force ou séries continues qui émergent du naturel, ne prennent plus une direction convergente vers un point spécifique, mais les séries divergent, s'éloignant de plus en plus de leur point d'origine, une idée que nous voyons mise en évidence dans notre considération de l'origine des forces vitales, dans une sorte de retour à la source vitale, au mystique, où nous devrions concentrer nos efforts sur le retour au commencement, sur la reprise du chemin vers «la profondeur intérieure», comme aime à le dire sainte Thérèse (*Moradas*, IV, 2, § 6, Ephrem et Steggnik, 1967, 386).

La deuxième partie de la thèse sera divisée en trois chapitres, qui couvriront la dimension pratique de la raison humaine dans sa relation avec Dieu. Après avoir soulevé l'impossibilité d'atteindre une unité naturelle dans le monde et la nécessité de considérer une raison transcendante, en dehors de la nature, l'état de la praxis mondaine ressent du ressentiment et les auteurs se trouvent sous le besoin impératif de créer, d'inventer ou de transformer les outils qui servent à leur développement pratique dans le monde. La diversification des pratiques implique la diversification

et parfois même l'indépendance et l'autonomie de certains domaines par rapport à d'autres.

Dans le premier chapitre de notre deuxième partie, dans le troisième chapitre, nous abordons les conséquences qui découlent de cette relation de Dieu avec le monde dans l'éthique. Soulignant comment Gracián tente par son ingéniosité de sacrifier la moralité, comme l'a montré Ayala (2006). Ce que nous proposons, dans la lignée de Suárez, c'est la naissance ici d'une nouvelle ontologie sous une sorte de renaissance de l'homme dans l'art, qui doit retourner sur le chemin de la nature, mais la perfectionner, l'assaisonner. Ce premier chapitre nous servira aussi à observer la relation entre Dieu et l'homme et à souligner un plan d'action intermédiaire du sujet, où il doit imiter Dieu comme modèle, sans jamais y parvenir.

La deuxième section, consacrée à la pensée éthique de Leibniz dans son rapport à la justice et à la jurisprudence, nous montre la distance de cet auteur avec l'autonomie et la liberté jésuites. La justice est pour Leibniz un concept humain et divin qui, avec les concepts de sagesse et de charité ou de bonté, rapproche l'homme de la volonté divine, montrant sa réligation, sa pieuse harmonie avec le reste de l'univers. Leibniz croit en une raison divine qui forme la structure rationnelle du monde, la primauté d'un droit naturel est totale ici et donc la détermination est presque complète. L'idée est que, comme le montre magnifiquement Guillén Vera, «la spontanéité ne suffit pas à établir la liberté, mais c'est une exigence de celle-ci, la liberté exige le choix» (1994, 280). C'est-à-dire que vous êtes libre quand vous choisissez, mais quand vous choisissez avec un critère rationnel et calculateur, où rien de circonstanciel n'a de valeur.

Le deuxième chapitre de la deuxième partie de l'enquête, le chapitre quatre, ouvre la porte à la raison d'État de l'individu en question, un concept qui a déjà été traité par certains commentateurs et qui empêche une politique froide et calculatrice dans le plus pur style machiavélique. Dans la première section, nous observerons les influences tacitistes et stoïciennes de la politique en Gracián et dans la section consacrée à Leibniz, nous traiterons de la relation de la politique leibnizienne avec la volonté divine, comme son émulation, parce qu'elle met en mouvement l'application des vérités éternelles, qui affectent les deux.

Le troisième chapitre de cette deuxième partie, ou cinquième chapitre de la thèse, rassemble conjointement les résultats de la relation de Dieu avec le monde pour la morale chrétienne dans Leibniz et Gracián. L'intention de ce troisième chapitre est de développer le caractère et la relation des vertus théologiques (foi, espérance et charité) en relation avec les vertus cardinales ou morales (prudence, justice, force et tempérance). Si le choix moral le plus persécuté en ces temps est d'imiter le Christ comme modèle, comme tous les commentateurs l'ont montré, dans cette section, nous cherchons à distinguer entre la morale divine et la morale humaine, en observant ce qu'il est possible d'imiter ici et pourquoi.

La troisième partie de la recherche est fondamentale et pourrait en représenter le noyau central. Toutes les recherches ci-dessus servent de propédeutique pour notre analyse des œuvres mystiques de Leibniz et Gracián. Dans le premier chapitre de cette troisième partie, nous établissons, avec l'aide de Velasco (1995 et 2003), la base fondamentale de l'expérience mystique, son noyau fondamental. Ici, nous allons définir notre conception de ce que nous entendons par mysticisme.

Le septième chapitre présente l'état de la question des œuvres mystiques de Leibniz et Gracián, en venant observer deux façons d'interpréter Leibniz et Gracián. Deux lignes de pensée, parfois exclusives, qui mettent en évidence, dans le cas de l'auteur espagnol, d'une part, l'affection et le mysticisme négatif, et d'autre part la rhétorique et l'esprit; et chez Leibniz, une ligne rationaliste, qui, selon la façon dont elle est comprise, ouverte ou fermée, peut ou non favoriser une expérience mystique supposée sous la pensée leibnizienne, qui en donnerait une lecture affirmative ou négative. Dans cette section, nous abordons également le traitement par les auteurs du sacrement principal : le sacrement eucharistique; ainsi que la défense qu'ils en font, sous un fond ignatien pour Gracián, et moliniste, dans le cas de l'auteur de Leipzig.

Le huitième chapitre est une critique de la mystique négative de Miguel de Molinos, cédant la place à ce qui sera la thèse principale de notre recherche, (le fait que) nous trouvons chez Leibniz et Gracián un mysticisme affirmatif du monde qui s'éloigne clairement du panthéisme dans la poursuite d'un effort titanesque de la créature et qui montre son degré fondamental d'engagement, à la fois avec le monde et avec Dieu. À ce moment précis, dans ce qui sera notre neuvième chapitre, nous considérons la possibilité et la nécessité de développer notre propre concept de baroque en procédant à une reformulation du concept deleuzien de pli.

Le neuvième chapitre de notre recherche montre à quel point ce degré d'engagement et de responsabilité de la créature est important lorsqu'il s'agit de réenchanter à nouveau le monde. Les méthodes ouvertes à l'infini divin, *l'inventio* rhétorique chez Gracián et *l'ars inveniendi* ou art d'inventer chez Leibniz, sont le meilleur exemple du rôle large et puissant que joue la raison dans le baroque, dans la conquête de l'absolu et de l'inconditionnel. Dans la mise en œuvre de cette nouvelle manière d'affirmer le monde, nous soulignons, pour conclure cette troisième partie, quelques concepts applicables de la même manière à Dieu et aux hommes, le tout dans un monde qu'il n'est plus possible d'habiter sans l'action responsable de l'homme, qui lui demande de bien choisir, d'inventer le précis et de se souvenir de ce qui est important de vivre.

À partir du résultat de l'analyse développée dans ces trois premières parties de la recherche, nous tracerons, dans notre quatrième et dernière partie, le fil conducteur qui relierait le baroque au présent, appelé par certains «néo-baroque». Dans ce cas, nous aimerions développer une généalogie,

car comme nous l'avons expliqué ci-dessus, la généalogie ne cherche pas l'origine de la connaissance postulant comme principe l'existence d'une essence intemporelle ou métaphysique. Nous tenterions de mettre en scène et de mettre à jour le concept de baroque à travers le concept de pli, en mettant en évidence une ligne que nous observons se dérouler de Kant à Marion, en passant par Husserl, Heidegger, Foucault, Derrida, et enfin par Deleuze. Notre intention est de donner cohésion et unité à une série d'éléments à travers lesquels le présent a été lu dans sa relation avec le baroque, non pas à la recherche d'une essence du baroque ou du néo-baroque, comme nous disons, mais en dirigeant notre regard vers le pli comme une façon de vivifier le monde.

Dans le premier chapitre de cette quatrième partie, dixième chapitre, nous analyserons l'idée du monde dans Kant. Dans ce chapitre, nous examinerons la relation de cette idée kantienne du monde avec l'idée du monde de Leibniz. L'intention est de montrer la relation dans sa qualité de monde moral ou humain qui s'ouvre à la foi et au destin, un pas forcé par Kant, qui, loin de fermer la philosophie, comme la philosophie première, l'ouvre, comme Foucault nous l'a légué, comme une limite à transgresser. Le monde est pour Kant, comme pour Husserl et Heidegger, une préoccupation fondamentale incluse dans le sujet, une ouverture qui se ferme et une serrure qui s'ouvre, un espace qui s'ouvre au temps et un temps qui s'ouvre à l'espace. C'est donc, en tant que pensée fondamentale qui relie l'être à la pensée et le monde au sujet, une perspective qui nous touche en tant qu'individus particuliers, ici et maintenant, une opération qui se construit dans notre dos et dont nous ne percevons que les effets, jamais les causes.

Ce à quoi nous assistons fondamentalement est une pensée du pli comme une catégorie fondamentale de l'ontologie néo-baroque. Une fois que nous avons établi, dans ce premier chapitre, l'importance et la transformation de l'idée du monde à partir du baroque, de Kant, nous assistons à son intégration dans le courant phénoménologique qui part de Husserl, comme le montrent Heidegger et Fink, montrant son importance capitale face à une analyse existentielle du présent dans sa relation avec l'idée d'immanence du monde dans le sujet.

L'idée de pli à laquelle nous nous ouvrons à partir d'ici et avec laquelle nous voudrions terminer notre étude, ne s'occuperait pas seulement de son caractère maniériste en tant que dispositif, caractéristique ou stratégie de lecture du présent actuel, qui aussi, mais nous voudrions répondre à un besoin dominant qui sous-tend le concept de pli, selon notre considération, qu'il doit être sérieusement pensé avec sa nature comme un dispositif ou une fonction opérante du monde, au-delà de cette fonction, comme un dispositif vraiment capable de le re-spiritualiser et de le re-événementialiser, comme un *pli mystique*. De cette façon, au-delà du concept deleuzien de pli, soumis dès ses débuts à un monde rationnellement univoque, aveugle à toutes les images, nous proposons cette autre façon de l'aborder, en l'élargissant vers une certaine analogie avec la manière

de fonctionner du mysticisme et de la théologie. Notre lecture pourrait ainsi donner un accès précis à cette dimension transcendante présente dans le baroque, dont nous observons certains éléments déconstruits sous l'ontologie moderne, nous parvenant.



## **PRIMERA PARTE.**

LA RELACIÓN DE DIOS CON EL MUNDO EN EL BARROCO (SIGLO XVII).



En la introducción a nuestra reconstrucción filosófica del concepto de barroco hemos sido testigos no sólo de la necesidad de tener que ampliar el concepto de barroco en tanto concepto de época sino que hemos sido también testigos de la necesidad de tener que ceñir el concepto ontológico a una época precisa de la historia. Nuestra ampliación del concepto de pliegue deleuziano daría alcance a una tradición teológica y mística más precisa que la propuesta por el autor francés, atendiendo a otros elementos, algunos de los cuales siguen presente en la actualidad aunque funcionando bajo un paradigma ontológico diferente.

Hatzfeld, Wellek, Anceschi y Orozco llegaron a la conclusión de que era necesario proceder a una ampliación del concepto de barroco a toda la espiritualidad y cosmovisión epocal. El Barroco vendría así a recoger toda una visión de conjunto y unidad en una cultura propia, que arrancaría, como ya nadie duda en el manierismo renacentista, pero que sin embargo vendría a aportar a este toda una nueva visión del mundo.

Esta nueva manera de abordar el barroco, que cambia su punto de vista hacia toda una cosmovisión de conjunto y se aleja de plantear una única causa como determinante y principal de su desarrollo, nos alienta enormemente a profundizar en un análisis filosófico. Como proponen claramente Anceschi, Wellek y Orozco, es más acertado replantear nuestra tarea hacia un análisis filosófico y espiritual de la época que relacione los aspectos estilísticos con toda una tradición unitaria de pensamiento. En nuestro caso, sin embargo, no vamos en busca de una esencia o cosmovisión que resumiera toda la mentalidad o el espíritu de la época –como hemos mantenido en la introducción en línea con nuestra aplicación del método foucaultiano– sino en busca de las relaciones interdiscursivas que se generan en la base del discurso, de los enunciados. Es en la interrelación entre los conceptos que vamos a ver emerger esta nueva dimensión discursiva o red conceptual.

Como ya se ha puntualizado en la introducción, a la hora de abordar este periodo barroco no podemos olvidarnos de la imbricada relación que nos encontramos aquí entre filosofía y teología. Respecto a la consideración deleuziana sobre la teología en el barroco, el autor muestra una interpretación muy fina y ajustada sobre el lugar que ocupa en este periodo el ideal teológico dentro de una historia general del nihilismo. En este momento no desarrollaremos todas estas consideraciones, serán ubicadas en el apartado correspondiente a la espiritualidad.

De partida, vamos a centrarnos en una idea que resumiría muy bien esta interpretación deleuziana, compartida en este caso con Maurice Merleau-Ponty (1964). Podríamos decir que el hilo conductor que vertebra esta segunda parte de la investigación y por la cual llevamos a cabo nuestra genealogía sobre la relación de Dios con el mundo continúa más que rechaza esta serie de tesis merleaupontynianas.

Comenta Deleuze, que más que hablar de relación entre filosofía y teología –perspectiva que no nos aportaría nada de conocimiento sobre el barroco– sería mucho más interesante plantear, como hace Merleau-Ponty, el hecho de que esta mezcla se da en este preciso momento porque la filosofía no es separable de una manera inocente de pensar en función del infinito. Una manera *inocente*, pues el mundo sigue dependiendo en tanto creación de Dios: «Hay que decir que si la filosofía aún está mezclada con la teología en el siglo XVII es precisamente porque en ese tiempo la filosofía no es separable de una manera inocente de pensar en función del infinito» (Deleuze, 2006, pp. 54-55 y Merleau-Ponty, 1964, 181)<sup>9</sup>.

Deleuze considera la teología como una verdadera lógica. Como vamos a ver, esta fina apreciación es muy importante, pero dudamos de que sea definitiva. Nuestro autor francés también relaciona en este caso a Leibniz con los jesuitas. Expresa textualmente Deleuze que las dos maneras de aplicar la lógica a la teología es, o bien la paradoja, o bien el casuismo, y que Leibniz comparte las dos (Deleuze, 2006, 228). La teología, en este periodo, es inseparable, dice Deleuze, de una lógica pura aplicada al caso, al acontecimiento singular.

Las siguientes tesis deleuzianas, de las cuales partimos, nos sitúan en el punto exacto desde el que podemos entender esta apertura, esta tensión, entre un infinito mundano y un infinito trascendente del cual el primero pende. El hombre del barroco, como bien expresan estas palabras de Orozco

Ve la realidad con ese sentido cristiano que tan bien concretaba Watkin: Sin confundirla con el infinito como la confunde el panteísmo; pero en cambio, se la ve como situada dentro de lo infinito, completamente dependiente del infinito, existente sólo por y a través de lo infinito (Orozco, 1994, pp. 367-368).

Para Deleuze el hecho de que la teología tenga una vida tan larga es debido a que es el *material* que suministra infinitas paradojas al pensamiento, y por tanto, inseparable de una lógica pura. El autor francés nos comenta la posibilidad de existencia de otro tipo de espiritualidad, de una creencia en algo que ya no es la creencia en Dios, sino la creencia en lo infinito: «No quiero decir que no creyeran en Dios, pero quisiera decir que no sólo creen en Dios, y que si lo hacen, es por razones que están muy ligadas a la lógica de la paradoja» (Deleuze, 2006, pp. 227-228). Es esta idea la que quisiéramos ampliar, los barrocos creen en algo más que en Dios, lo vamos a ver en nuestra investigación a partir de diferentes aperturas que se generan en este periodo, sin embargo incluso

---

<sup>9</sup> La obra *El Leibniz de Deleuze. Exasperación de la filosofía*, corresponde a los cursos impartidos por Deleuze en 1980, 1986 y 1987, en la Universidad de Vincennes. Editados por Cactus, Argentina, en 2006.

esta creencia está asentada en lo divino, no como fundamento, sino como inspiración y fin<sup>10</sup>.

Ante este papel otorgado por Deleuze a la teología en este periodo barroco: como manera de pensar en función del infinito y como material paradójico para la filosofía e inseparable de una lógica pura, ofrecemos, partiendo en cierta medida de estas tesis deleuzianas, lo que consideramos el aspecto místico del ideal teológico en el periodo barroco: una actitud formal ante el mundo, configurada por el hecho mismo del misterio de su creación, una actitud que inspira y configura toda la praxis humana. Atendemos a la contrapartida de un pensamiento *inocente* como es un mundo de la creación. Encontraríamos aquí lo que podría considerarse como las condiciones de posibilidad de la idea de pliegue.

Nos encontramos entonces ante una enorme tensión irresoluble en el mundo Barroco, por un lado se empieza a tener noticias de un infinito mundano autónomo, pero por otro lado este mismo infinito aún deriva y tiende hacia una convergencia en Dios.

Como vamos a comprobar a lo largo de nuestra investigación, esta polaridad, esta dualidad de principios en los que se asienta el barroco en general, al cual el hispano aporta una modulación especial, que nunca es integrada en una unidad superior que eliminara su diferencia y su distancia, tal y como ha mostrado magistralmente Spitzer:

Los dos principios de esta filosofía dualista se han mantenido siempre separados, llamándose el uno al otro. La polaridad no se resuelve nunca en una unidad integrada: la rosa, aunque esté contigua a lo negro, no es lo negro. [...] El dualismo siempre está allí, presente. [...] no se funden lo espiritual y lo físico (Spitzer, 1980, 324).

Una manera inocente de pensar en función del infinito es un mundo de la creación, comenta Deleuze, siguiendo a Merleau-Ponty. Esto quiere mostrar la tensión irresoluble que nos encontramos en estos pensadores barrocos, donde, como hemos visto a partir de Wölfflin, siempre nos encontramos con un doble vector, formas pesadas que tienden a la elevación. Resulta que esta estructura en tensión que vemos aquí reflejada, que Deleuze explica con la idea de pliegue y aplica a Leibniz, es como han mostrado Weisbach o Hatzfeld, la misma estructura que tiene la espiritualidad contrarreformista. Esta estructura formal y manierista representada por la idea de pliegue respondería pues, según estos autores, a nuestra espiritualidad española.

Hemos observado cómo los teóricos del concepto de barroco consideraban exigible y necesario un tratamiento del periodo barroco desde su filosofía, en tanto visión de conjunto que permea en la espiritualidad. A lo largo de nuestra investigación vamos a comprobar que el concepto

<sup>10</sup> Sin duda de que nos alineamos aquí con esta concepción que reconoce bajo la naturaleza del Cristianismo un fuerte y potencial componente deconstructivo. Tal y como han tratado Marcel Gauchet (1985) y Jean Luc Nancy (2003, 2008).

de pliegue permea, y de hecho Deleuze así lo considera, a toda la espiritualidad contrarreformista. Sin embargo, aunque el autor nos ofrece un criterio que unifica lo barroco como concepto y le da existencia, la cuestión determinante aquí es si tras la arqueología foucaultiana podemos o no llevarse a cabo esta empresa. El concepto deleuziano de pliegue puede separarse de la teología y volverse infinito, siendo precisamente esta autonomía el rasgo propio de todo lo barroco. ¿Pero no es precisamente en el barroco donde la categoría de infinito aún sigue siendo la contraparte de un mundo de la creación? Si esta estructura del concepto de pliegue responde perfectamente a la espiritualidad contrarreformista, idea que olieron ya Wölfflin, Weisbach y que viene a establecer ya definitivamente Hatzfeld, no podemos sino acercarnos a la genealogía de esta cosmovisión, no en busca del origen de una esencia dada en la historia, sino en busca del hilo de la procedencia y la emergencia de esta red conceptual como lucha de fuerzas, atendiendo a las relaciones entre Dios y el mundo, como condición de posibilidad de la idea de pliegue.

## **CAPÍTULO PRIMERO.**

DE LA GENEALOGÍA HISTÓRICA DE LA RAZÓN TEOLÓGICA  
A LA CRÍTICA DEL CONCEPTO DE BARROCO.



## **I. Genealogía histórica de la crisis de la razón teológica (Siglo XVI-Siglo XVII).**

Spengler y posteriormente d'Ors habían destacado en su idea de un barroco universal que los principales componentes de esta cosmovisión eran el panteísmo y el dinamismo junto a su multipolaridad, la tendencia, como hemos visto, de un mismo elemento que tiende a caer y suspenderse en el aire como una especie de polvareda. Como vamos a ver, es la entrada de la idea de infinito y de creación en esta cosmovisión por medio del cristianismo la que conlleva los grandes cambios cosmológicos, ya que la idea de infinito en el pensamiento antiguo no dejaba lugar a su integración conceptual en el sistema filosófico. Vamos a observar además cómo el proceso de inmanentización de esta categoría de infinito a lo largo del cristianismo conlleva un cierre metafísico del mundo que impide el panteísmo sin dejar de ser dinámico ni multipolar. En el barroco un infinitamente infinito o infinito positivo como pensamiento finito más allá del ser, como vamos a ver con Merleau-Ponty, vendría a ser el sello del acuerdo entre lo exterior y lo interior, el mundo y el pensamiento (Merleau-Ponty, 1964, 180).

En el mundo antiguo la relación de Dios con el mundo se concebía de manera dualista, el dualismo platónico y aristotélico mantenían los dioses dentro del mundo (Jaeger, 1952, 15), pero con la idea de un mundo a la vez paralelo a Dios y eterno. La idea de creación iniciada con la entrada del cristianismo vendría a romper esta eternidad en la que reposaba el mundo griego.

El mundo pasaba ahora a ser creado por Dios, lo que conllevaba la entrada en la esfera mundana de una causa trascendente más allá de las fuerzas naturales en la cuales se basaba el mundo griego (Estrada, 2005, 93). La entrada de la idea de infinito venía a enfatizar el origen divino del mundo pero también su inevitable autonomía.

El proceso por el cual la categoría de infinito se inmanentiza, por fin, podemos recorrerla desde diferentes frentes. Esta causa trascendente que viene desde fuera a dar existencia al mundo, a divinizarlo, supone sin embargo una razón sostenida con anterioridad a la existencia del propio mundo, una razón divina por la cual Dios creó el mundo pero la cual no podemos conocer completamente desde el propio mundo. El trasvase de la idea de infinito desde Dios al mundo supone, además de un cambio cosmológico, como vamos a observar desde Koyré (1979), cambios profundos respecto a la ontología y la política. Uno de estos cambios importantes puede ser perfectamente sintetizado a partir de la creación de una nueva relación de Dios con el mundo, iniciada en Luis de Molina (1535-1600) y culminada en Francisco Suárez (1548-1617). La relación de Dios con el mundo afecta directamente a la concepción de la libertad humana, en relación con ello, veremos el papel que juegan la perspectiva molinista y suarista en tanto base de la espiritualidad barroca. Una vez construido este cuadro sobre la polémica barroca respecto a la

relación de Dios con el mundo, que afecta a la relación con el hombre, pasaremos a analizar el lugar desde donde podría arrancar esta genealogía, e intentar resolver si podemos encontrar un tronco, la procedencia de este tipo de discursos.

Como decimos, antes de pasar a analizar la introducción de la categoría de infinito dentro del espectro de las categorías ontológicas, sería necesario precisar cómo la mística jesuita y carmelita se desarrolla concretamente en este preciso momento de disputas teológicas, entre protestantes y católicos. Más allá de la *Polémica de Auxiliis* (1582-1607), donde observamos la contienda entre dominicos y jesuitas acerca de la libertad humana y la predestinación divina. Quisiéramos aquí reseñar la importancia del padre Francisco Suárez de cara a una nueva y original presentación de la ontología metafísica dentro de la filosofía moderna, una nueva sistematización ontológica de la filosofía (Barroso, 2006).

La polémica entre dominicos y jesuitas en relación al intervencionismo divino en la libertad humana, se saldó con la prohibición de ciertas ideas premolinistas después del *Concilio de Trento* (1545 y 1563). Con ello se pretendía ahogar todo este tipo de ideas libertarias que suministraban cierto regusto a pelagianismo. La doctrina de Pelagio (s. V a. C) mantenía la inexistencia del pecado original, la gracia era superflua y por lo tanto la libertad humana dependía sólo del esfuerzo humano. Esta doctrina fue rápidamente reprimida por la Iglesia y por su cercanía la obra del padre Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis praescientia, providentia, praedestinationi et reprobatione* (1588), fue prohibida en España, teniéndose que publicar en Portugal, donde la doctrina de Pelagio no había sido censurada.

No podremos hacernos cargo aquí de toda esta polémica, de cómo es sorteada por parte de sus integrantes. Antes de pasar a analizar el devenir de la categoría de infinito en el campo cosmovisional moderno, sería preciso acercarnos a la manera a partir de la cual, tanto Molina como Suárez, despejan sus principales ideas respecto a la relación de Dios con el mundo. Hemos considerado este punto de partida por la fuerte y determinante influencia que ejercen estos pensadores en el Barroco, tanto en Leibniz, como en Gracián.

Molina no cree, a diferencia de Escoto, que un influjo por necesidad de naturaleza pudiera dar lugar a una determinación total, donde cualquier rastro de contingencia hubiese desaparecido (Molina, 1588, XXXV, 1, 294). De esta manera, se sorprende Molina, pues no podría existir algo parecido a la libertad, bajo la cual podríamos finalmente obrar o no obrar. Molina considera releer las tesis escotistas, mal interpretadas. Las tesis son las siguientes: a) si la causa motora, en cuanto movida por otra, recibe su movimiento de manera necesaria, también moverá por necesidad. b) La causa primera se relaciona con el efecto antecediendo por naturaleza a la causa segunda. c) Todo efecto producido por intervención de causas segundas, también puede producirse —en su identidad

individual y numérica como acto— sólo por intervención de Dios. Pero entonces toda su contingencia se deberá a Dios. Comenta Molina: «No veo de qué modo puede salvarse, con estos fundamentos, la libertad de nuestro arbitrio, porque con ellos el hecho de que nuestra voluntad obre o no de uno u otro modo dependerá exclusivamente del influjo de Dios» (*Ibid*, XXXV, 6, p. 296).

Molina está seguro de que esta no es la idea que querría transmitir Escoto. Tratándose del influjo general sobre el mundo que hace desaparecer la contingencia —punto c de nuestra clasificación— al decir nosotros, según Molina, que Dios actúa por necesidad de naturaleza produciría como efecto una contingencia que estaría derivada por necesidad a causa de Dios y no por nuestra relación con él. Para Molina, si estos argumentos de Escoto son verdaderos:

entonces la raíz y toda la causa de la contingencia de las cosas sería únicamente la libertad de la voluntad divina para obrar, [...]. Asimismo, si se afirma que Dios concurre por necesidad de naturaleza con las causas segundas con el mismo influjo con que realmente concurre con ellas, es decir, libremente, entonces desaparece la contingencia de las cosas, como afirma Scoto (*loc. cit.*).

Para Molina, este tercer argumento escotista debería ser negado si concluye que el influjo necesario de Dios bastaría para «producir cualquier efecto sin intervención de las causas segundas». Un concurso general necesario y determinante dejaría todo el peso de la contingencia sobre las causas segundas. Por lo tanto debemos reconocer que deben concurrir ambas causas en la producción del efecto total. Para Molina cuando dos causas concurren en el mismo efecto y ninguna de ellas se basta sin la otra, es suficiente, asegura, «con que una de ellas no actúe por necesidad de naturaleza —tanto si es causa primera, como segunda— para que el efecto producido no sea necesario, sino contingente, en razón de la causa parcial que no actúa por necesidad» (*Ibid*, XXXV, 10, pp. 298-299).

Para Molina decimos que Dios es causa primera por delante de cualquier efecto de la causa segunda en dos sentidos: a) «porque la propia causa segunda recibe de Dios todo su ser y la fuerza para obrar y, además, porque todo aquello que la causa segunda incluye depende del influjo actual e inmediato de Dios»; y, b) «porque el concurso general de Dios por medio del cual concurre con las causas segundas en su obrar, es universalísimo considerado en términos de causa eficiente, porque se extiende a todos los efectos» (*Ibid*, XXX, 5, p. 262).

La cuestión es la irreversibilidad del concurso general en cuestión de “conversión en la implicación de existencia”<sup>11</sup>. Molina señala que en términos genéricos podemos decir que el

---

<sup>11</sup> Como expresa el traductor en la nota 675 de la página 262, «la conversión de existencia supone que de la existencia de una cosa se infiere la otra»; recogido en Aristóteles, *Categorías*, n. 12, 14<sup>a</sup>, 30-35. De uno no se infiere dos pero de dos sí se infiere uno.

concurso general de Dios antecede por naturaleza a cualquier influjo de una causa particular, en la medida en que con este concurso no hay conversión en la implicación de existencia respecto del concurso de cualquier causa segunda. Se trata de inferir correctamente para entender que por el hecho de que hay influjo de la causa segunda también hay influjo de la causa primera, «pero no se puede inferir lo contrario: hay concurso general de Dios; por tanto, también hay concurso de la causa segunda» (*loc. cit.*). Esto en términos genéricos, porque según Molina, si hablamos en términos de efecto particular, aquí y ahora, el concurso general no antecedería al concurso de la causa segunda con vistas a este efecto particular, sino que la existencia de cada uno dependería de la del otro.

Molina considera así un primer influjo divino para mantener a todas las cosas en su ser y un segundo influjo humano, que es indiferente hasta que es determinado por el hombre. Molina recurre al símil de dos hombres que empujan una embarcación:

Pues la totalidad del efecto se debe tanto a Dios como a las causas segundas; ahora bien, no se debe a Dios ni a las causas segundas como causas totales, sino como causas parciales que al mismo tiempo exigen el concurso y el influjo de la otra causa del mismo modo, que cuando dos hombres empujan una embarcación, este movimiento en su totalidad procede de cada uno de ellos, pero no como causas totales del movimiento, porque cualquiera de ellos produce al mismo tiempo con el otro todas y cada una de las partes del mismo movimiento (Molina, 1588, XXVII, 15, 236).

Para Molina el concurso divino es necesario y suficiente, pero no es eficaz sin el influjo en el efecto de la causa segunda. El autor desarrolla su idea de la existencia de una Ciencia Media o de los futuros condicionales para los estudios teológicos más allá de la Ciencia de simple inteligencia y de la Ciencia de visión o Ciencia libre, que habían sido desarrolladas por Tomás de Aquino. La Ciencia Media vendría a suministrar el criterio válido para considerar la posibilidad del conocimiento de los actos humanos por Dios pero no de su determinación. Con el nombre de Ciencia media se quiere también indicar el papel intermedio de esta nueva ciencia que atiende a los futuros no absolutos ni relativos, sino condicionales, o sea, aquellos que dependen de alguna condición como es tener buen juicio y libre arbitrio. Veamos esto con un poco más de detalle.

Tal y como nos hace saber Hevia Echevarría la ciencia de simple inteligencia o ciencia natural es una ciencia de esencias que antecede a todo acto divino sin posibilidad de cambio alguno ya que con ella Dios «conoce la totalidad de los objetos necesarios y posibles con independencia de su existencia en un momento u otro del tiempo», por lo que le es innata. «La ciencia de visión o ciencia libre es ciencia de existencias; por medio de ella Dios conoce de manera determinada, sin

hipótesis ni condición alguna, de entre todas las uniones contingentes qué cosas sucederán» (2007, pp. 17-18). La ciencia media vendría a conciliar la omnipotencia divina con la libertad humana pues en este caso Dios vería en su esencia todo lo que el libre arbitrio de un hombre podría llegar a realizar en cualquier orden de circunstancias pero sin determinarlo en su acción final. Molina acude a la idea de concurso simultáneo que hemos comentado más arriba, pues aunque Dios conoce con anterioridad todo lo que va a ocurrir, su influjo es en el presente, en el mismo momento en que se realiza la acción. Otro de los conceptos fundamentales que se desprende de esta lectura molinista lo desarrollaremos en la segunda parte de nuestra investigación, el concepto de agente libre, aquél, que dadas todas las condiciones para actuar, puede actuar o no actuar, es libre de hacerlo o no.

A pesar, como hemos comentado, de la introducción de la idea de infinito en la cosmovisión moderna, idea que extenderemos a continuación, el dualismo entre Dios y mundo se mantiene, haciendo hincapié, en el caso de Molina, en no mantener en la ecuación ni una esencia eterna del sujeto alojada en el entendimiento de Dios, ni siquiera la idea de un sujeto racional idéntico que derivara todas sus acciones desde esta instancia anterior.

No hay una forma substancial previa que informe y determine al sujeto en su obrar, sino que son los distintos contextos que envuelven al sujeto los que determinan su obrar, aunque no por ello deba considerarse que obre necesariamente, sino de manera libre, siempre que no identifiquemos esta libertad con la libertad de elección y sí con una libertad que implique causalidad y codeterminación (Hevia Echevarría, 2007, 9).

Francisco Suárez (1548-1617) heredará este esquema para desarrollar su ontología metafísica que supone la mayor y más importante sistematización de la metafísica desde Aristóteles. Su importancia de cara a una reconstrucción de la relación entre Dios y el mundo en el barroco resulta crucial, habida cuenta de que el autor granadino representa, a juicio de algunos, la verdadera apertura a la conciencia moderna<sup>12</sup>.

La importancia de Suárez para el barroco es inigualable, inmensidad de autores han remarcado cómo se produce en nuestro autor granadino el paso hacia la separación entre la teología y la ontología<sup>13</sup>. No podremos hacernos cargo aquí de toda la transformación que introduce el autor español en el corazón de la metafísica, pero sí quisiéramos reseñar algunas notas importantes para

---

<sup>12</sup> Al menos esta es la posición heideggeriana, que tiene el mérito de haber recuperado y encumbrado de nuevo el pensamiento suarista aunque dentro de una lectura esencialista del mismo al hilo de la lectura de Gilson, como llevan notando la mayoría de suaristas desde hace ya tiempo. Comenta Heidegger que «Suárez fue el pensador que más influyó en la filosofía moderna» (Heidegger, 2000, 112).

<sup>13</sup> Entre ellos Gilson (1979), Heidegger (1927), Courtine (1990), Cojou (1999), Muralt (2002), Esposito (2004, 2007), Barroso (2006), etc...

entender la relación de Dios con el mundo en el barroco.

Vamos a partir de la reformulación suarista sobre la idea de ciencia media en Molina. Como ya vimos Luis de Molina consideraba la ciencia media como una instancia intermedia entre la ciencia de simple inteligencia y la llamada ciencia de visión o libre. Según Echavarría (2017, 48) el propio Suárez rearticula su interpretación de la ciencia media desde su opúsculo *De scientia Dei futurorum contingentium* (1594-7) hasta el tratado *De Gratia* (1619). Retrotrayéndose a la división tomista entre ciencia de libre inteligencia y ciencia de visión, Suárez pone en relación o subsume la primera dentro de la ciencia de los posibles: su objeto son las cosas posibles, o abstraídas de su existencia, sean necesarias o contingentes; y la segunda, bajo la categoría de cosas existentes creadas, sean libres, necesarias, o futuros contingentes (*Ibid*, p. 50). Esta estructura puede servirnos de entrada para rearticular a partir de aquí la estructura general de la metafísica suarista, a grandes rasgos quisiéramos partir desde esta dicotomía que podemos señalar como la diferencia entre la esencia y la existencia, base del pensamiento suarista y también, como veremos en lo sucesivo, del concepto de pliegue.

Para centrar correctamente el tema en cuestión –la relación de Dios con el mundo en el barroco– sería preciso acercarnos a una de las propuestas más claras de lectura de este proceso, la lectura heideggeriana. Tal y como hemos comentado más arriba, Suárez utiliza el esquema molinista por doquier, lo vamos a ver emerger tras la idea de ontología planteada en las *Disputaciones Metafísicas* (1597) y en su intención de llevar a cabo una nueva lectura de Aristóteles y posteriormente Tomás de Aquino. Dicho en general, la tesis de Suárez es que la existencia es un concepto sin existencia real, tal y como recuperará Kant, según Heidegger, pero a diferencia del primero (de Kant), para Suárez esta existencia dependerá de la relación perceptiva con un sujeto, no de una supuesta efectividad que se ejercería en las cosas mismas por el simple hecho de ser creadas. La cuestión principal es que sólo en Dios esencia y existencia coinciden, «la esencia de Dios es su existencia», el *factum* de que no puede no ser. De esta manera, para una correcta percepción, si puede llamarse así, de la diferencia entre estos dos metaconceptos de esencia y existencia debemos acercarnos no al ente infinito, para el cual no existe diferencia ontológica, sino al finito. Para trazar esta línea de lectura el autor nos confirma la importancia de la Disputación XXXI donde Suárez comienza con su análisis del *ens finitum* (Heidegger, 2000b, 115).

En cuanto al concepto de esencia, Heidegger considera que tanto en Aquino como en Suárez el objeto general de la ontología es el *conceptus objectivus entis*, el concepto objetivo de ente: «Este concepto de ser es, de acuerdo con la concepción escolástica y filosófica en general, la *ratio abstractissima et simplicissima*, lo más vacío y simple, eso es, lo más indeterminado y simple, lo inmediato» (*Ibid*, p. 116). “Lo que es” es definido por la escolástica como *essentia*: «lo que cada

cosa ya era de acuerdo con su constitución quiditativa antes de hacerse efectiva» (*Ibid*, p. 118). Hasta aquí respecto del concepto de esencia, para el concepto de existencia la labor de análisis se complica. Heidegger revela que aquí, en el pensamiento escolástico, el *esse*, el *existere*, es en lo fundamental lo más original ya que en la Antigüedad no llegó a elaborarse nada sobre él. Para la escolástica la existencia, el hecho de ser, es *actualitas*. Según Heidegger:

A través de la *actualitas*, dice la escolástica, *res extra causas constituitur*, mediante la efectividad una cosa, es decir un mero posible, un determinado qué, es puesto y situado fuera de las causas. Esto quiere decir: mediante la actualidad [*Aktualität*] lo efectuado [*Gewirkte*] se hace independiente, está por sí mismo, separado de la causación y de las causas. De esta manera, un ente en tanto que efectivo, es un resultado subsistente por sí mismo, independiente, es el *ἔργον*, lo efectuado (Heidegger, 2000b, 120).

Mediante la existencia entendida como actualidad el ente deviene subsistente por sí mismo, es independiente y separado de las causas que lo hicieron efectivo, deviene autónomo. Por un lado tenemos el camino escolástico que considera que la *res* es efectiva gracias a su existencia, a su *actualitas*, por otro lado, tenemos el camino inverso, de Leibniz y Kant, que consideran que la *actualitas*, la efectividad, la existencia, se da gracias a la posibilidad para el primero o la realidad para el segundo.

En este contexto, bajo la escolástica nos encontramos con tres concepciones principales: la tomista, para la cual la distinción entre esencia y existencia es una *distintio realis*, la escotista, para la cual es una *distintio formalis* y la suarista para la cual la distinción es una *distintio rationis*, en línea escotista. Sin entrar profundamente en ellas, para la tomista el hecho de que promulgue una distinción real quiere decir que la existencia es algo añadido desde fuera como una causa que no pertenece a la realidad de la cosa, aunque sí la constituye. La existencia no dependería en este caso de la esencia de la cosa, no sería causada por ella. Para la tradición escotista la distinción es una distinción formal por lo cual la existencia sería más bien el modo del *esse creatum* y no podría diferenciarse claramente de él, algo está así en otro *ex natura rei* (por la naturaleza de la cosa), cuando no es el fruto de un acto de percibir, aprehender o comparar, sino que se encuentra en la cosa misma (*Ibid*, p. 127). Lo que no quiere decir que la existencia sea algo efectivo como tal, una *res*. Para la tradición suarista la distinción es una distinción conceptual por lo cual no hace falta hablar de distinción modal tal y como hace Escoto, sino directamente tratar la cosa como una *distinción rationis*. La cuestión sería que no podemos distinguir lo efectivo de lo ya constituido pues si así fuera la existencia debería ser considerada como algo, como una *res*, algo imposible (*Ibid*, p.

128). La distinción se realiza, comenta Heidegger, gracias a mí. La univocidad es la que va a permitir o exigir una distinción formal, de razón, permitiendo pensar los entes a partir de sus diferencias, permitiendo que compartan el ser. La analogía, por su parte, va a permitir que además de que los entes compartan el ser por su relación intrínseca o atributiva –manera de operar que comparte con la univocidad–, cada ente tenga su propio ser de manera proporcional, repartiéndose el ser según una jerarquía. Así, en la tradición suarista, que relaciona la analogía y la univocidad bajo su concepción de una analogía intrínseca, aunque todos los entes hagan referencia causal al primer ser, compartan en cierta medida su ser, cada uno lo tendría a su manera.

Para entender la doctrina suarista debemos atender a que en su lectura de Aristóteles el profesor granadino recupera la idea de cómo la existencia no aporta nada a la esencia, lo posible en general sería la nada absoluta, no tendría ser antes de la creación, muy alejado aquí de la concepción leibniziana, que sin embargo comparte la misma línea o perspectiva de las cosas. Como veremos más abajo, tanto para Leibniz como para Gracián, la existencia es una manera de ser que inflexiona y modifica la sustancia, no algo extrínseco a ella, sino su escenificación, es de esta manera como la existencia deja de ser algo, para devenir *intensio* y *operari*. Ya hemos hecho alusión a como Deleuze reconoce para el barroco el estatus, no de esencia, sino de rasgo, de operación infinita.

Para Suárez, según Heidegger, y a diferencia de Leibniz podríamos decir: «No son realidades, *sed omnino nihil*, sino, más bien, nada absolutamente», la esencia de la actualización sería más bien el hecho de que lo posible llega al ser aquí por primera vez, por lo cual una vez actualizado podemos percibir lo posible mismo como ya siendo. Algo muy importante en nuestra consideración de la relación Dios-mundo es que según Heidegger con la creación, al ser trasladado el ser posible a la efectividad no se abandona un modo de ser, sino que se recibe por primera vez el ser, así la esencia del ser creado no estaría ahora en ser una potencia pensada por Dios, sino que ahora estaría en ser una potencia efectiva propia. El ente creado sería así independiente gracias a la creación misma (*Ibid*, p. 131).

Para finalizar vamos a considerar dos tesis que Heidegger subraya como innegables para Suárez: a) la efectividad no pertenece *realiter* a lo posible, a la *essentia*, y, b) la efectividad «se haya recluida en lo efectivo y no es sólo una relación de lo efectivo con un sujeto». La importancia de estas tesis remite a su novedad respecto a la concepción tomista para la cual el hecho de no poder distinguir la esencia de la existencia volvería imposible explicar la creación del mundo. Comenta Heidegger: «Sólo si la existencia no pertenece a la *essentia*, es entonces posible una creación. [...] Se infiere a partir del principio “la creación del mundo debe ser posible”, la necesidad de la distinción entre esencia y existencia» (*Ibid*, p. 132). Suárez, sin embargo, va a poder articular la creación con lo efectivo sin necesidad de postular la existencia como una instancia separada, al

igual que Leibniz, reconocerá la existencia como un primer impulso que luego deberá retomar el hombre, sólo que para el autor alemán, toda la tablatura, todo lo que deberá ocurrir en el mundo ya estaría preformado en cierta manera en la inteligencia divina, aspecto que para Suárez dependerá de la voluntad libre del creador, voluntad que es retomada por el hombre bajo la libertad de su ser propio y su libre arbitrio.

Hasta aquí la lectura heideggeriana que hemos utilizado para centrar el problema de la relación de Dios con el mundo en el barroco. Como podemos observar se da aquí una nueva manera de entender la creación del mundo por Dios, pues más allá de la tradición tomista para la cual la diferencia es real y fundamental, de cara a las posibilidades de la propia creación, Suárez articula la manera en la cual él va a poder, sin infravalorar la idea de creación, mantener la naturaleza ya no reificada de la existencia. Suárez, como vamos a ver en lo sucesivo, considera la posibilidad de articular dos ontologías diferentes, una que cuenta con la existencia como lo más importante, podríamos decir nuestro hacer por ser o la puesta en escena del conato por el hombre, su escenificación, y otra que la reduce a una nada absoluta, pues en realidad la existencia no sería nada diferente de la esencia, siendo esta aquí lo más importante. De aquí se desprende, o bien una lectura esencialista del pensamiento suarista o bien una lectura existencialista, nosotros quisiéramos acogernos a una lectura que relacionaría ambas, como de hecho ocurre en el concepto de pliegue, tal y como es leído por Heidegger y Deleuze<sup>14</sup>.

Esta interpretación de la relación de Dios con el mundo influye enormemente en Gracián y en Leibniz. Plantea un panorama en la relación de la teología con la ontología que lleva a la separación de una respecto a otra creándose así una perspectiva que abre un doble camino para la metafísica. Por un lado tendríamos la realidad ontológica, abstraída de su existencia y con una tensa tendencia hacia su efectividad, sólo por el hecho de ser posible; por otro lado, tendríamos la realidad (entendida en este caso en tanto actualidad) de la teología natural cuyo objeto es el ser en cuanto ser, ambas realidades interconectadas, como ha puesto de manifiesto Esposito (2004)<sup>15</sup>.

Se abren así dos dimensiones ontológicas, una que incumbe al ser sin su existencia y otra que incumbe al ser con su existencia real, una sería como una ontología de los posibles, otra una

<sup>14</sup> Para acercarnos al comentario suarista tanto desde un punto de vista esencialista como existencialista véase Barroso (2006). El autor nos propone una salida intencional noética en línea con la interpretación de F. Courtine, por lo cual la metafísica suarista no tratará de lo real existente, sino de lo *extra nihil* en el sentido de no *nihil* o no imposible. El objeto de la metafísica sería este “fuera de la nada” por lo cual la metafísica se vería liberada de este plano de la existencia real pasando a un plano real noético, lógico conceptual. Véase Barroso (2006, 138). La idea de pliegue vendría exactamente a redirigir y a interpretar dicha relación entre el pensamiento y el mundo más allá del plano intencional o de la conciencia, no sólo en Deleuze, sino sobretudo en Heidegger. Podríamos decir que la diferencia no es sólo conceptual. Atajaremos esta cuestión en la cuarta parte de la investigación.

<sup>15</sup> Respecto a la relación entre la *ratio ontologica* y el *depositum dei*, Esposito asegura que «se trata de un verdadero y propio círculo hermenéutico, que se puede recorrer en dos sentidos: el teólogo advierte la necesidad de basarse en la doctrina metafísica más idónea para realizar los misterios divinos; y a la inversa, el filósofo debe ejercitar una metafísica “cristiana”, como instrumento de la teología divina» (2004, 32).

ontología con existencia real en el sentido de actual, una ontología que sería más bien una teología natural, en cierta medida *a posteriori*, que fundamentaría el resto de la cultura y la política a partir de la idea de un *ens commune*, pero también en cierta manera *a priori* bajo una cierta idea de pueblo como cuerpo místico (Muñoz y Cuccia, 2019)<sup>16</sup>.

Nuestra idea es ajustar esta doble vía en la cual se entrelaza el concurso y la participación de Dios, lo vertical, con este otro plano horizontal de la diversidad de los entes y su constitución en esencia y existencia, acto y potencia. La analogía de atribución utilizada para el concurso de Dios y las criaturas, es simple, compara formas, esencias, seres, mientras que la analogía de proporcionalidad, aplicada para la relación de los seres entre sí, compara o hace semejantes las relaciones. Es así como la analogía de atribución es descrita por Santo Tomás como “según la intención y según el ser” y la de proporcionalidad como “según la intención solamente y no según el ser” (García López, 1974, pp. 208-209). La analogía de atribución conlleva al igual que la de proporcionalidad la relación (en este caso la semejanza) de los términos analogados con un primer analogado principal que irradiaría la razón o la causa de la analogía, que puede ser final, eficiente, ejemplar o material. La diferencia entre ambos tipos de analogía estaría en que, mientras la primera contempla una transposición del primer analogado como *causa* del resto de los demás analogados, la analogía de proporcionalidad contempla el primer analogado como dando la *razón* de la relación al resto de los analogados, pero no el ser.

Frente a Cayetano, que defiende la analogía de proporcionalidad para explicar la relación de Dios con las criaturas, se alza la doctrina de Suárez que mantiene firmemente para el concurso divino una analogía de atribución intrínseca, introduciendo aspectos escotistas. La analogía de atribución extrínseca se relacionaría así con la analogía de proporcionalidad en la medida en que lo que se afirma del resto de los analogados es una razón proporcional que queda fuera de la constitución inherente del ente. La analogía de atribución intrínseca, recordemos lo dicho hace un momento: según la intención y el ser, hace referencia a un concepto analogado que está de igual forma en los analogados que en el primer analogado. La analogía de atribución intrínseca contempla que dicho concepto, por ejemplo el concepto de ser, pueda darse de igual forma en el primer

---

<sup>16</sup> Según Muñoz y Cuccia se da en Suárez un auténtica comunidad política cuando y solo cuando un grupo humano hace un pacto de tipo moral o lo que es lo mismo un pacto para vivir políticamente. Lo que nos hace pensar si no existe un pacto anterior, ya natural. Los autores comentan que «según aclara Cedroni, la del Doctor Eximio es una “democracia originaria fundamental, precedente lógica y ontológicamente, cualquiera sea la forma de gobierno”» (Muñoz y Cuccia, 2019, 161-163). Este quiasmo puede interpretarse de manera correcta en la actualidad tras la lectura atenta de una parte de los comentaristas sobre el pensamiento tomista. La idea de *Analogía entis* rescatada por Erich Przywara (1990) como pensamiento estructurante de la teología católica era una respuesta a la revuelta que había generado la propuesta hacia 1920 en la que Karl Barth mostraba la existencia de una *Analogía Christi*. La idea de este último se resume en la imposibilidad de relacionar o dar una razón común a la filosofía y a la teología, rechazando su contaminación o su fundamentación, en línea con Lutero. La *analogía entis* vendría a plantear un terreno común de encuentro entre la filosofía y la teología, permitiendo llegar desde una a la otra, en línea tomista-suarista, católica en suma.

analogado y en el resto, simplemente cambiaría la prioridad, en unos estaría más plenamente realizado que en el resto, siendo en ellos deficiente y derivada (García López, 1974, 210). Esta sería la diferencia con la concepción univocista de Escoto que no contempla jerarquía en el ser.

Lo que Suárez no está dispuesto a aceptar es que esta propia noción de ser esté sólo en uno de los extremos de la cadena, el primer analogado, y de manera extrínseca en el resto. Como hemos visto, la criatura es ser en sentido pleno y absoluto aunque Dios lo sea de forma prioritaria (Llamas Roig, 2018, 61).

Lo que vamos a considerar es si estas dos líneas de pensamiento, esta que hace referencia a la participación y esta que hace alusión a la relación de la esencia con la existencia o el acto con la potencia, no hacen pliegue, conjugándose, como han mostrado gran parte de los nuevos estudios sobre el tomismo<sup>17</sup>, la analogía de atribución intrínseca para el concurso y la participación, la analogía de proporcionalidad para explicar la diversidad de los entes.

Lo que quisiéramos reseñar aquí es cómo la consideración suarista de la metafísica como ontología autónoma aún inspirada por lo infinito marca una línea de pensamiento que precisa la necesidad de retrotraernos genealógicamente en la historia para encontrar el eslabón donde esta cadena –la de la esencia y la existencia– empieza a romperse, teniendo que ser recuperada de nuevo en pleno periodo barroco. Sería necesario rastrear la línea que permite tanto el nacimiento de la nueva ontología como la correcta interpretación de la crisis de la razón teológica y el nacimiento de la mística, ambas atravesadas por la imposibilidad para explicar la existencia del mundo. Heidegger reconoce que esta distinción o diferencia ontológica (esencia-existencia) es fundamental para entender la mística medieval y al Maestro Eckhart (c. 1260 – c. 1328); nosotros, con nuestra lectura, vamos a intentar posicionar además a la mística carmelita y jesuita dentro de este esquema, no sólo confrontando nuestra mirada con respecto al esencialismo u ontologismo, necesario para la existencia de la experiencia mística como tal, como vamos a ver a partir de Heidegger y Aranguren. Vamos a reconstruir nuestro concepto tomando en consideración la relación entre el plano finito y el infinito, o más bien la manera en la cual lo infinito divino deviene finalmente una estructura inmanente del propio mundo, generando un movimiento de desestabilización en lo real que el propio sujeto se encargará de restaurar. Es ya desde la crítica de la razón teológica que esta separación viene fraguándose y la idea de infinito, antes reservada sólo para atender a la naturaleza

---

<sup>17</sup> Los aportes de nuevos tomistas como Cornelio Fabro (1950 y 1960) o Santiago Ramírez (1953) hacen referencia a esta cuestión, el primero recupera la concepción de la participación, línea suarista; el segundo nos hace atender a la analogía. Tal y como nos hace saber Derisi (1978, pp. 32-36), esta dualidad con la cual había sido tratado el pensamiento tomista, volviéndonos incapaces para su articulación profunda, es fruto de no poder articular para el mismo, la parte tocante a la lógica con la parte tocante a la metafísica del sistema, la esencia y la existencia. Anteriormente, se habían mantenido correlativas, la esencia a la participación metafísica, la existencia a la participación lógica de acto y potencia por medio de la analogía, Suárez y Cayetano correlativamente.

divina pronto vendría a suministrar un criterio válido para leer el mundo, no solo desde su ontología, sino también desde su espiritualidad, que ahora inunda todo el terreno de la praxis.

Hemos considerado que el proceso de caída de la razón teológica viene preparado por la propia deriva autodeconstructiva del pensamiento teológico y la fe. Una de estas derivas es la línea de análisis que se nos abre a partir del proceso de inmanentización de la categoría de infinito, donde esta categoría deja poco a poco de ser una categoría reservada únicamente a la teología para resguardarse poco a poco bajo el paraguas de la ontología. Han sido muchos los autores que han hecho referencia a este proceso por el cual la categoría de infinito, antes sólo relacionada con la infinitud divina, terminaba convirtiéndose en una categoría del mundo. Desde un punto de vista cosmológico ha sido Koyré quien nos ha mostrado este trasvase, en el cual el «universo infinito de la nueva cosmología, infinito en duración como en extensión heredó todos los atributos ontológicos de la divinidad. Pero sólo esos; todos los demás se los llevó consigo la divinidad en su marcha» (1979, pp. 253-254). La categoría de infinitud comenzaba a inmanentizarse, pero no fue hasta el final del siglo XVII que la victoria de la visión newtoniana de Dios fue completa. Aquí observamos ya que la separación total de Dios con respecto al mundo no podría completarse hasta ese periodo. Comenta Koyré respecto de Newton: «Su Dios reinaba plenamente en el vacío infinito del espacio absoluto, en el que la fuerza de atracción universal unía los cuerpos atómicamente estructurados del inmenso universo» (Koyré, 1979, 253). Su victoria fue pírrica, comenta el autor, y el precio pagado por ella resultó desastrosamente elevado. La idea de infinito comienza a inmanentizarse eliminando del mundo todos sus antiguos secretos:

La fuerza de atracción, que para Newton, era una prueba de la insuficiencia del puro mecanicismo, una demostración de la existencia de poderes elevados y no mecánicos, la manifestación de la presencia y acción de Dios en el mundo, dejó de desempeñar esta función y se convirtió en una pura fuerza natural (Koyré, 1979, 254).

Como vemos, el proceso de inmanentización de la categoría de infinito es un proceso largo y costoso para la razón teológica. La revalorización de la idea de infinito conlleva un largo periodo de asimilación hasta que por fin se introduce en la representación, como explica perfectamente Trías (1996). Este proceso por el cual la categoría de infinito se muestra en la representación por el arte no está sugiriendo sin embargo que el infinito sea representable, sino que es la *clave* que permite la representación, su secreto:

Todo ese mundo visible parece que sólo puede ser completado a través de un dato que no

aparece representado, pero que posibilita tal: es cómo una “estructura profunda”, un *telos* que debe permanecer siempre invisible y ser únicamente sugerido por ese despliegue. *La meta es siempre el infinito*. (Trías, 1996, 184) [...] El arte barroco, sería, por tanto, la escenificación teatral del infinito, al fin introducido en la representación (Trías, 1996, 167).

O sea, que el infinito divino, teológico, da paso a un infinito como estructura profunda del mundo. Un *telos* o, como gusta decir a Merleau-Ponty, un infinitamente infinito, como condición de posibilidad del conocimiento sobre lo finito. Merleau-Ponty nos asegura que la lección más importante del racionalismo, del Gran Racionalismo, es la apertura hacia un *infinito positivo* o *infinitamente infinito*. El autor reconoce que toda la relación del sujeto clásico con el Ser está mediada por esta apertura. Ella une lo exterior y lo interior, el alma al cuerpo, lo continuo a lo discontinuo, el todo a la parte. Sin embargo: «Hay una manera inocente de pensar a partir del infinito, que ha hecho el gran racionalismo y que nada nos hará de nuevo encontrar» (Merleau-Ponty, 1964, 181). No es por tanto que en la actualidad no sea posible pensar en función del infinito sino que no es posible que este sea pensado a la manera en la que lo pensaba el siglo XVII, a su manera inocente.

El proceso completo de introducción de esta categoría de infinito en la cosmovisión barroca, como clave profunda que permite articular la finitud, lo muestra Trías de manera muy precisa. La idea de infinito no empieza a valorarse de manera positiva hasta el siglo XVII, es gracias a la introducción de la idea de infinito en el campo cosmovisional y epistemológico que podemos según el autor explicar este proceso de revalorización. La introducción o inmanetización de esta categoría de infinito se produce: «1) a partir de una reflexión teológica que piensa lo divino como infinito; 2) a partir de una reflexión sobre las principales categorías científicas pensadas desde el infinito; y 3) mediante la introducción de la idea de infinito en el campo de la sensibilidad» (Trías, 1996, pp. 162-163). La introducción de la idea de infinito en el campo cosmovisional se produce a su vez, en tres etapas: La primera fase la encontramos en el arte renacentista, donde la idea de infinito se halla limitada por la teología, actuando como fundamento formal constructivo desde el cual producir una obra de arte. El segundo paso en la introducción de la categoría en el campo cosmovisional la encontramos en el arte barroco, supeditado por el hecho de que es la propia representación la que alude, a través de mecanismos como la perspectiva o la línea de fuga, al infinito, actuando este como clave que aún no estando reflejada directamente en la representación le da a esta un sentido unitario pero que se halla fuera de la misma. La última fase del proceso la encontramos bajo la nueva concepción estética kantiana donde se produce, según Trías: «una modificación de la sensibilidad corriente respecto a lo que excede limitación y medida y reflexión consiguiente del

discurso estético sobre la categoría que introduce lo infinito en la sensibilidad (lo sublime) (*loc. cit.*).

El proceso de introducción de la categoría de infinito en el mundo, junto con la progresiva o gradual ontologización de la idea de Dios, son procesos históricos que corren de la mano y abren la posibilidad, comentábamos a propósito de Heidegger más arriba, del surgimiento de las corrientes místicas. Este es un proceso largo, donde el cambio cosmológico que se inicia con la nueva ciencia vendría a unirse a este otro más profundo y penetrante que se había iniciado ya por el siglo XII-XIII en el seno de la razón teológica. Lo que se produce es una ontologización de la idea de infinito que favorece y fortalece en un principio la razón teológica pero que poco a poco va a resultar un verdadero impulso para su deconstrucción. Hagamos hueco a continuación a las consecuencias de este proceso desde el punto de vista de la teología y la mística, esto nos va a permitir enlazar este proceso físico o cosmológico que lleva hacia la ontologización de la idea de infinito con este otro proceso, más antiguo y definitivo para la tradición hispana, de crisis de la razón teológica.

Michel de Certeau ha puesto de manifiesto cómo afecta a la espiritualidad cristiana la crítica occamista que genera un cambio teológico de alcance trascendental. Así que, desde el siglo XIII se venía gestando ya una inversión de los términos «*mysticus*» (oculto) y «*verus*» (verdadero, real, cognoscible como tal). La crítica occamista vendría a ser totalmente devastadora para la razón teológica pues «al identificar lo real con lo singular, volvía a poner del lado de las palabras las relaciones, las semejanzas, atribuidas antes a las cosas» (2006, 100). Se produce pues un importante giro lingüístico en todo este proceso. Según el autor francés el proceso lo sufren tanto místicos, humanistas como reformados. Lo que se inició en el siglo XIII se culminaría en la reforma de la iglesia entre los siglos XIV-XVI, donde viene a positivizarse: por un lado, lo visible, el sacramento, y por otro, lo invisible aunque legible, las escrituras (De Certeau, 2006, 91). Michel de Certeau lo que hace es retomar los sugerentes análisis de Michel Foucault en su obra clásica *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (2010). Aquí, el autor nos analizaba este proceso por el cual la semejanza se encontraba integrada en una estructura de conocimiento triádica, donde esta misma similitud que se encontraba en el exterior del sujeto, en las propias cosas, funcionaba como gozne que hacía bascular todo el peso de lo conocible. Esta estructura triádica del signo, que pone en juego la semejanza en las cosas, es aún un resto de lo divino; pero una vez se inicia este proceso de caída de la razón teológica por Occam este resto va poco a poco desvaneciéndose y el mundo pierde ya su pie en el fundamento divino, precipitándose al vacío. El análisis del proceso que nos muestra Foucault nos conduce a reconsiderar cómo esta estructura triádica del signo en la época barroca – para los franceses es la época clásica (centrada principalmente en la gran filosofía francesa del

XVII), para nosotros el siglo de Oro– se pierde y se pasa a una estructura mental y binaria, constituida por identidades y diferencias, y que De Certeau traslada a la disciplina mística, como la diferencia entre lo visible y lo invisible, antes representada bajo una estructura triádica, como vamos a ver. Este proceso que analizamos aquí es paralelo a la entrada de la ontología univocista por Escoto y su lucha con la ontología analógica de Aristóteles y Santo Tomás. La primera vuelve las semejanzas y las diferencias hacia el pensamiento, las segundas las mantiene, exigidas por el estatuto del concepto de creación, como realidades extramentales. En esta tensión se fragua la diferencia entre la esencia y la existencia en el barroco.

Según Foucault, la semejanza, articulada en su saber por ciertas figuras cercanas como *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* y *sympathia*, desaparece de la base del saber a partir de finales del siglo XVI. En este contexto lo que nos están sugiriendo estas similitudes es «cómo ha de replegarse el mundo sobre sí mismo, duplicarse, reflejarse o encadenarse, para que las cosas puedan asemejarse» (Foucault, 2010, 44). En definitiva lo que nos propone el autor es que se da un cambio muy significativo en el paso de la episteme del siglo XVI a la del siglo XVII. En el XVI aún Dios aseguraba las marcas en las cosas que luego deberán ser descriptadas. Para el autor, aquí, «No hay semejanza sin signatura. El mundo de lo similar sólo puede ser un mundo marcado» (*Ibid*; p, 44). Marcado por Dios. De esta manera:

El mundo está cubierto de signos que es necesario descifrar y estos signos, que revelan semejanzas y afinidades, sólo son formas de la similitud. Así, pues, conocer será interpretar: pasar de la marca visible a lo que se dice a través de ella y que, sin ella, permanecería como palabra muda, adormecida entre las cosas (*Ibid*; p, 50).

En esta época, comenta Foucault, se tendrían en alta consideración ciertas disciplinas como son la *Divinatio* y la *Eruditio*. Leer las marcas en las cosas e interpretar las palabras de los sabios antiguos se nos presenta como una y la misma hermenéutica, pues se basan ambas en el mismo principio de similitud. Es una hermenéutica tan antigua como la institución de Dios.

Que, sin embargo, se desarrolla, según figuras semejantes, en dos niveles distintos: la una va de la marca muda a la cosa misma (y hace hablar a la naturaleza); la otra va del grafismo inmóvil a la palabra clara (devuelve la vida a los lenguajes dormidos). [...]. La verdad de todas estas marcas –sea que traspasen la naturaleza o que se alineen con los pergaminos o en las bibliotecas– es siempre la misma: tan arcaica como la institución de Dios (*Ibid*; p. 52).

De Certeau amplía estos análisis foucaultianos en dirección a profundizar en su influencia en la mística. Su lectura va a sugerir retrotraernos un poco en el análisis histórico. Es precisamente aquí, en la relación entre las signaturas naturales y el lenguaje de lo divino donde vemos producirse el desfase que se inició con Occam. La inversión entre los términos que refieren a lo oculto y lo visible, entendido este último como real, cognoscible como tal, es un cambio crucial que él mismo contribuye a promover. Las consecuencias de esta inversión en los términos afectan a lo religioso de diferentes maneras, generando unos desplazamientos muy importantes. Estos desplazamientos representan, nos asegura De Certeau, la evolución de las teorías eucarísticas y el lugar desde donde se va a construir la mística. Son: un paso *de lo ternario a lo binario* en el terreno teológico; una *estrategia de lo visible* en el terreno histórico y antropológico; y una *nueva concepción del simbolismo* en la relación entre retórica y teología (2006, 89). Todas estas ideas nos van servir para ver el lugar desde donde se construye la mística dentro de este proceso de caída del ideal teológico. La inmanetización de la idea de infinito que hemos comentado más arriba como uno de los datos más importantes ofrecidos por la crítica filosófica a la hora de abordar el periodo Barroco, vendría a continuar este proceso iniciado ya en la crítica teológica.

El cambio principal, en este paso de lo ternario a lo binario en el terreno teológico, se inicia hacia el siglo XIII y se culmina en la empresa de la reforma hacia el siglo XVI. Lo que ocurre es que se positiviza por un lado la autoridad apostólica o histórica; pero por otro se positiviza también la autoridad sacramental y eucarística. Tenemos pues al final de este devenir dos positivities, una visible, lo eucarístico, y, otra invisible, pero legible, el cuerpo escriturario. Ambas herederas de este proceso en el cual la semejanza se vuelve mental, eliminándose, tal y como sugiere Foucault, el enlace exterior de la semejanza. Según De Certeau: «Esta es la empresa de la Reforma. Se divide poco a poco en dos tendencias, una (protestante) privilegia el corpus escriturario, la otra (católica), el sacramento. Lo binario (visible/invisible) se impone a la estructura ternaria de los cuerpos (histórico, sacramental, eclesial)» (De Certeau, 2006, 91). De esta modificación teológica iniciada en el siglo XIII se deriva toda una nueva estrategia de visibilidad del *corpus* eclesiástico que lleva a una mayor tecnificación de la iglesia y a una mayor separación entre esta y el pueblo llano, que resulta marginado cada vez más de estos códigos secretos.

Respecto a la nueva concepción del simbolismo, estos cambios teológicos suponen que se rompa la relación entre el sistema de sentido y la economía histórica o cosmología de lo real. Durante siglos, comenta De Certeau, se mantiene esta teoría del simbolismo que relaciona los procedimientos retóricos y lógicos, con el sentido o disposición de los hechos. Ese trasvase, nos comenta este autor, se deja ver claramente en el uso cristiano de la alegoría, que partiendo de una identificación con el símbolo, tanto en su consideración antigua como medieval, pasa a oponerse a

él a finales del siglo XVII (De Certeau, 2006, 97). Estos cambios teológicos son muy importantes para presentar el estado de la relación de Dios con el mundo en el Barroco, que es donde se culmina además este proceso. La identificación del símbolo y la alegoría se inició con San Agustín comenta De Certeau, desde aquí se distinguen dos tipos de símbolos: los *signos propria* y los *signos naturalia*, los primeros son las instituciones humanas de sentido, las palabras, *allegoria in verbis*; los segundos son los signos que abarcan las cosas, los cuales son instituidos por Dios, *allegoria in facti*.

A su vez estas instituciones de sentido necesitan algunas condiciones de validación que son la *allegoria theologica*, *allegoria historiae* y *allegoria in factis*. Podemos resumirlas diciendo que la primera representa la condición según la cual para que un acontecimiento designe otro, es necesaria una voluntad de significar que ya no es la del hombre, sino la de Dios, como hemos visto junto a Foucault. Aquí, la *allegoria in factis* es la retórica de Dios. El inconveniente de este hecho, sigue comentando De Certeau, es que sólo es posible para un pensamiento capaz de ponerse en el punto de vista de Dios. La segunda, la *allegoria historiae*, es una exigencia de la propia *allegoria in factis*, que necesita una cronología marcada para su validación, un fin cerrado. Comenta el autor: «Es necesario en fin, que la historia sea cerrada y que haya “un fin” y “cumplimiento” marcados (el *kairos* de la Encarnación) para que las secuencias estables (o alegorías) sean legibles». De esta manera, la *Allegoria in factis* sirve de validación para las relaciones entre las palabras y las cosas: «Para validar un simbolismo histórico entre hechos o acontecimientos son necesarias “similitudes” reales y estables, tiene que haber homologías *in re*, en las cosas mismas» (*Ibid*; p, 99).

Estos postulados empiezan a caer después de Occam y al final del siglo XVII la inversión entre alegoría y símbolo será completa. En el barroco triunfa la alegoría, como han mostrado infinidad de autores. En el caso de Deleuze (2006, pp. 178-179), el autor nos comenta cómo en el Barroco se tiende a la alegoría que mantiene relaciones indirectas entre niveles, llegando a una suerte de entre-expresión entre dominios, de armonía, como tratamos en los siguientes apartados. Esta positivización a la que se llega con la empresa de la reforma, donde por un lado se privilegia el sacramento y por otro la sagrada escritura, viene muy bien remarcada por Hegel en su obra de 1837, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (2004, 580) y retomada posteriormente, entre otros, por Aranguren (1963, 38). Desde esta perspectiva, a partir de Lutero se rechazan todo tipo de ceremonias, ritos, imágenes, incluida la fuerza del sacramento, que ya no adquiere su valor por el poder de la revelación objetiva, sino tan sólo por la fe, por medio del sujeto y en el momento de su manducación. Así lo expresa Hegel:

En esta doctrina se acaban, pues, todas las exterioridades, las múltiples formas y

ramificaciones de la servidumbre del espíritu. La simple diferencia entre la doctrina luterana y la católica consiste en decir que la reconciliación no puede ser producida por una cosa meramente exterior, la hostia, sino tan sólo por la fe, esto es, en dirección del espíritu hacia lo alto, y en el goce, cuando la hostia es recibida y consumida (Hegel, 2004, 580).

Aranguren nos aclara muchos de estos procesos por los que pasa la razón teológica hasta llegar a la Reforma. Según él, Occam influye de manera decisiva en Lutero en la medida en que ambos niegan la posibilidad de la aplicación de la filosofía a la teología. La razón para Lutero ya no tiene nada que decir a la fe, que se vuelve totalmente interior: «El odio luterano a la razón teológica es encarnizado e implacable» (Aranguren, 1963, 38). A esta actitud de Lutero, que vendría a culminar lo iniciado por Occam, se le uniría también esta otra actitud erasmiana y mundana que adoptó la Contrarreforma para luchar contra el propio Lutero:

La crisis de la razón teológica venía siendo preparada por el occamismo al restringir la aplicación de la filosofía en teología, pero la precipitó la actitud contraria, humanista y erasmiana, propensa a la naturalización puramente filosófica de la fe. Al sacrificio de la teología en aras de la filosofía y la moral (*Ibid*, pp. 37-38).

Es este proceso de crisis de la razón teológica el que conlleva la apertura de la total inmanetización de la idea de infinito, culminado con la entrada de la ciencia moderna desde Galileo hasta Newton. A un cambio teológico radical vienen a sumarse un desarrollo exponencial de la ciencia y la culminación del proceso humanista comenzado ya en el Renacimiento.

Blumenberg también rescata importantes datos sobre la crisis de esta razón teológica, uno muy importante para nuestra reconstrucción y que hemos avanzado más arriba es el cambio de estatus que supone para la consideración del mundo la entrada en la cosmovisión de la idea bíblica de creación. Para este autor, como para Aranguren, el proceso de crisis de la razón teológica se inicia ya mediante la escatología, y este hecho viene confirmado por el proceso mismo de cambio de estatus de la idea de creación. Idea que posteriormente desarrollaremos como centro neurálgico de este proceso de deconstrucción. La semejanza entre la crisis del mundo antiguo iniciada por los sistemas estoico y gnostico y la crisis del sistema medieval se encuentran relacionadas en este punto, según Blumenberg, en la integración en estos sistemas de la pertinencia o no de explicar por medios racionales el acto de creación del mundo por Dios. Lo que propone Blumenberg –y que retomaremos en la segunda parte de la investigación, donde relacionamos a Dios con el hombre– es que se produce una profunda *autoafirmación* humana radicalizada totalmente a partir del

nominalismo. El hombre ya no tendrá ningún resto de determinación divina y esto hará caer sobre él todo el peso de su autoafirmación. Idea que debe ser matizada para el barroco donde desde nuestro punto de vista esta autoafirmación es gracias a Dios mismo, en sintonía o analogía con su manera de operar.

Como subraya el crítico alemán, es posible aún la *ataraxia* (sosiego ante el devenir) en esta crisis del mundo antiguo porque aunque no cree como el nominalismo en una *ratio creandi* del mundo, sí mantiene en buena lógica platónica un cierto paralelismo entre el mundo y lo divino. El Dios de Epicuro dejaba la creación del mundo en manos del azar porque aun no siendo racionalizable, tal actividad permitía unas ciertas garantías. Hecho que no ocurre en el nominalismo, que lleva a cabo una radical autoafirmación del sujeto en el mundo, quedando desposeído de esta especie de destino natural. Estas ideas serán muy importantes cuando tratemos a Leibniz y Gracián.

Desde Occam ya no podemos mantener «la credibilidad del carácter providencial de la idea de creación, circunstancia que hacía cargar sobre el ser humano todo el peso de su autoafirmación». Este hecho, prosigue Blumenberg:

Significa todo un programa existencial, donde el hombre inserta su propia vida en una situación concreta y donde él se hace su propio esbozo sobre cómo quiere acometer esta tarea y aprovechar sus posibilidades dentro de la realidad circundante. Tiene lugar un cambio radical en la comprensión del mundo y en las esperanzas, valoraciones e interpretaciones que aquella implica, un cambio que no es simplemente una suma de hechos de experiencia, sino un compendio de anticipaciones, las cuales determinan, a su vez, el horizonte de posibles experiencias y su interpretación y contienen los datos de lo que esto significa para el hombre en relación con el mundo (Blumenberg, 2008, 136).

Aquí vemos, en paralelo con los análisis de Foucault respecto a los importantes cambios en la episteme, una de las principales consecuencias de la inmanentización de la categoría de infinito. El hombre, como veremos, se queda sólo ante el cosmos y ya no tiene como guía sino su propia razón, poderosa, pero solitaria y sin parangón con la omnipotencia divina.

La introducción de esta categoría de infinito en el mundo conlleva además para la episteme barroca una especie de búsqueda de resguardo ante la inclemencia de lo singular y contingente. La búsqueda de esta seguridad se nos muestra, como ha desarrollado Heidegger (1996), en una anteposición de lo ente en su disponibilidad. El proceso por el cual la verdad se convierte en certeza en la re-presentación es aquel por el cual la ciencia pasa de teoría contemplativa a investigación. El mundo debe quedar a resguardo, seguro de manera *a priori*:

Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación. Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes (Heidegger, 2010, 72).

Esta objetividad de lo ente debe ser asegurada por el sujeto por medio de su representación y así el hombre se convierte según Heidegger, en *subjectum* de la verdad: «Pero si el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad» (*Ibid*, p. 73). El mundo se hace calculable, como veremos en Leibniz, y se predispone la objetividad de lo ente por medio de la conciencia.

«Que el mundo se convierta en imagen es este mismo proceso por el que el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente» (*Ibid*, p. 76). Es exactamente la inmanentización del mundo en el sujeto lo que estamos viendo aparecer aquí y esta propia inmanetización es otra de las consecuencias, como ya vimos en Deleuze, de la entrada de la idea de infinito en el campo cosmovisional moderno. Lo que vamos a plantear en nuestra investigación es que en el Barroco aún la inmanentización no se ha completado totalmente y por lo tanto el infinito mundano aún se inspira en el divino, es precisamente lo que proponen Deleuze y Merleau-Ponty. Pero sin embargo –en nuestro caso– visto desde la otra cara del pliegue, desde lo que aún lo hace posible. Esta manera de pensar en función del infinito es inocente porque aún el mundo sigue siendo creación de Dios, aunque como hemos visto, de una manera muy determinada pues en el barroco nos encontramos en una encrucijada y una paradoja. La creación da la existencia al mundo y este es por ello subsistente por sí, autónomo e independiente como Dios es. Deleuze apunta a esta consideración y la remarca cuando considera la apertura de un pliegue infinito tras el proceso de creación, pero no la profundiza y para nuestra lectura del Barroco hispano este nuevo estatuto del concepto de creación es fundamental.

Esta nueva concepción de la idea de creación es, como hemos visto a partir de Blumenberg, trascendental en el proceso de constitución de la crisis medieval y la entrada del pensamiento moderno y representa exactamente la otra cara de esta nueva concepción de la categoría de infinito inmanente. La contrapartida a este nuevo estado de la categoría de infinito es la nueva concepción sobre la idea de creación del mundo. Como vamos a ver, la idea de creación queda en Leibniz

difuminada pues su disposición objetiva de lo ente, como puntualiza Heidegger, debe quedar asegurada de antemano en la representación y esto conllevaría que la voluntad divina pierda poder y libertad. Hasta Dios debe ajustarse a su plan racional, al que ya no podrá contradecir. Dios daría la existencia pero no el ser, que queda reducido a esencia para Leibniz. La idea de creación que deriva del barroco vendría a corroborar que aún se da aquí una relación del mundo con Dios, pero una relación tal que también da apertura a su inevitable autonomía ya que bajo esta nueva consideración sólo debe a Dios su existencia. Aquí podremos observar, cuando llegue el momento, la diferencia radical que encontramos entre las concepciones leibniziana y graciana sobre la idea de creación y cómo el grado de explicación racional al que puede llegar esta idea determina el grado de relación que el mundo aún mantiene con Dios.

Como hemos visto, el hecho de que el mundo sea creado por Dios vendría a romper la idea de mundo griega. Queramos o no, sólo el hecho de que el mundo sea creado por Dios, como bien comenta Deleuze –Dios crea el mundo que las mónadas dispondrán al incluirlo (1989, 39)–, requiere de otra metafísica distinta de la griega. Los dioses griegos no crean el mundo, son el mundo, sufren. Como ya vio Nietzsche, la tragedia griega viene a ofrecernos un cuadro perfecto desde donde mostrar esta tensión mundo-Dios. Apolo y Dionisio no dejarían de ser para Nietzsche puras fuerzas naturales presentes en el hombre, dos tendencias contrapuestas que formarían un ejemplo de pliegue perfecto, una no es sin la otra porque se copertenecen. Esta lucha entre Dios y mundo, irresoluble por siempre, se realiza para el griego dentro del mundo. Existe una especie de equilibrio de fuerzas, donde tanto los dioses como la tierra sufren las inclemencias de lo inestable y la mutabilidad. Es sobre todo en Aristóteles donde se introduce, bajo una línea de pensar muy cercana a la de Hesíodo, un principio ordenador cuya trascendencia está eliminada, como ha mostrado Jaeger (1952).

En un principio pareciera que la lectura platónica resulta definitiva en relación a la separación Dios-mundo, pues funda nuestra idea de dos mundos separados entre copias y modelos; pero es la lectura aristotélica la que eliminando ese mundo separado de Platón e introduciéndole en la tierra crea una distancia insalvable entre las cosas y su principio. El mundo griego no es un mundo creado por Dios, no lo es por el Demiurgo platónico, ni mucho menos por el primer motor inmóvil aristotélico, el mundo ya está ahí y Dios no crea sus leyes. Cuando a partir del siglo XII comienza a entrar la idea de creación e infinito en la cosmovisión humana, conceptos cristianos, como sabemos, la distancia entre Dios y el mundo se vuelve a radicalizar, ya definitivamente, idea que ha mostrado claramente Estrada (1994). Esta entrada de una causa trascendente que viene de fuera del mundo ya no plantea este problema de manera inmanente, desde dentro; sino que enfrenta toda la realidad –donde antes existían titanes y dioses naturales– a algo extraño y fuera de ella.

Quien mejor ha explicado esta dinámica de la trascendencia es Gauchet. Este autor, conocido por su ya trascendental sentencia del cristianismo como “la religión de la salida de la religión”, nos aporta datos irrenunciables para nuestra caracterización de la relación Dios-mundo barroca dentro de este proceso deconstructivo. La categoría de infinito actúa en el sentido de instrumento y elemento de cierre de este nuevo orden de realidad que se abre con lo humano, con la autonomía de la esfera humana. La idea de infinito es así el límite de nuestra episteme, más allá de lo cual nada se puede conocer, un movimiento, como veremos en la cuarta parte de nuestra tesis, que viene aparejado con una apertura material o física hacia lo infinito. Es un movimiento que abre y cierra a la vez, su apertura es cierre y viceversa:

Precisemos, con el fin de prevenir cualquier equívoco, que un mundo metafísicamente cerrado sobre sí mismo es un mundo físicamente infinito. La clausura ontológica de la esfera de los hombres va aparejada con su apertura material. El infinito es el instrumento y el elemento mismo de la clausura: allá donde se vaya, por lejos que se pueda llegar con el pensamiento, será siempre en el interior del universo físico. El infinito, en otros términos, es nuestra prisión, lo que confirma con la mayor seguridad la imposibilidad de franquear los límites de este mundo. El infinito es necesario para sellar la clausura de este orden de realidad sobre sí mismo (Gauchet, 2005, 83).

El proceso por el cual la categoría de infinito se inmanentiza corre paralelo a un orden humano cerrado sobre sí mismo, la infinitización del mundo físico conlleva una clausura metafísica del mundo humano, una autoafirmación del sujeto en el mundo, como hemos visto desde Blumenberg.

Cuando tratamos con nuestros pensadores barrocos vemos esta dualidad en la que el hombre por primera vez atisba esta autonomía necesaria, a fin de cuentas, tras esta, como expresa Marcel Gauchet, “Dinámica de la trascendencia” (2005, 70). Esta autonomía, que podemos decir haberse iniciado con la lectura suarista de Aristóteles y Santo Tomás –pero que nosotros estamos reconociendo y subrayando genealógicamente que arranca bajo un proceso histórico anterior– es la entrada de la ontología como terreno autónomo para el conocimiento en la medida en que el mundo se ha vuelto infinito y necesita de una clave para su correcta lectura. Esta lectura puede entenderse en la medida en que la consideración de la idea de infinito se ha convertido en una función operatoria que expresaría el vínculo directo entre la mutación del régimen de pensamiento y la transformación de la estructura ontológica. La idea de infinito sería así la encargada de hacernos ver como existe una relación directa entre la transformación del pensamiento y la transformación del régimen del ser u ontología. Según Gauchet, al abrirse estos planos de inmanencia se produce una

escisión irremediable con el fundamento, que la trascendencia deberá restaurar. Así a la apertura infinita de lo físico le corresponde una idea de infinito humanada, una nueva trascendencia que actúa como cierre metafísico del mundo ontológico.

Como hemos visto a partir de Blumenberg y Aranguren, y subraya actualmente el análisis deconstructivo de gran parte de la fenomenología, el proceso de autonomía de la esfera humana se realiza a través de la propia escatología, a raíz de la crisis de la razón teológica. La ontologización de la idea de Dios no sólo actúa como motor y espejo de los progresos de la razón humana, comenta Gauchet, sino como el impulso definitivo hacia su autonomía:

El desarrollo del absoluto divino interviene no solo como motor y a la vez espejo de los progresos de la razón humana, sino, en el límite, como la suerte determinante de su autonomía. La grandeza de Dios elevándose a su grado supremo acaba por situar al hombre en igualdad con el secreto de las cosas y valida su independencia en tanto que sujeto de conocimiento (Gauchet, 2005, 84).

Si el mundo leibniziano pierde expresividad, según Blumenberg (2000), es porque para él ya ha habido una rotura con el fundamento trascendente del mundo, con Dios, que hay que restaurar. Dios creó el mundo por una razón suficiente y a partir de ahí el mundo vaga de manera autónoma, con las solas reglas de su funcionamiento, idea que no es exclusiva de Leibniz sino que como hemos comprobado, es una de las consecuencias fundamentales de la tradición escolástica y suarista. La diferencia, como vamos a comprobar de manera nítida en la segunda parte de la investigación, vendrá de la mano de la libertad, no sólo de la humana, sino también de la divina, ya que para la tradición jesuita la libertad divina tiene el poder absoluto de cambiar el curso de las cosas a cada instante ofreciendo novedad al mundo. Una singularidad ínfima e irreductible, generada en el propio encuentro del sujeto con el acontecimiento real. Como expresa Gauchet, el término que unifica o fusiona lo original y lo actual es la idea de creación, estamos pues ante una inversión de la trascendencia:

La inversión de la trascendencia, inversión de la conjunción con el fundamento por separación de él, y reabsorción, por este hecho mismo, del tiempo de la creación en el presente divino es a fin de cuentas, simultáneamente, unificación y concentración de la dimensión subjetiva en el seno del invisible foco de ser (Gauchet, 2005, 79).

Esta inversión de la trascendencia o inversión de la relación con el fundamento sitúa al

sujeto en el centro.. La idea de creación deja de ser la idea de un origen pasado y se sitúa en el presente, en lo actual del sujeto en su contacto con el mundo. Se da una cierta alineación vertical que en un mismo movimiento concentra y unifica al sujeto, dice el autor, “en el seno del invisible foco de ser”. Aquí también podemos ver emerger la idea de pliegue en la medida en que la idea de esencia y de existencia se hallan alineadas dentro del radio de acción de este sujeto trascendente.

La idea de infinito o creación infinita como este fluir permanente que se da en el presente o que se genera en el contacto del sujeto con el mundo es fruto de la inversión de la trascendencia por separación con el fundamento. La trascendencia se sitúa ahora en el presente, atraviesa lo real, al sujeto y al mundo o más bien al mundo a través del sujeto en el cual ahora se encierra. La clausura metafísica no es sino el correlato de la infinitización física del mundo, un mundo vivo en cada una de sus partes, donde aún la naturaleza canta las glorias de Dios pero donde ya no es posible un panteísmo que reabsorba toda esta nueva infinitud.

## **II. Crítica del concepto de barroco: panteísmo, dinamismo y multipolaridad.**

La relación de Dios con el mundo en el barroco ha sido tratada ampliamente desde que Hegel propusiera su fin del arte y Nietzsche la muerte de los dioses. La influencia de este último pensador en toda la construcción del concepto filosófico de barroco es enorme, y muchos pensadores han seguido la estela de su filosofía de la historia del arte. En cierta manera *Die Geburt der Tragödie, Oder Griechentum und Pessimismus* (1872), *El Nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo* (2000), de Nietzsche, vendría a sofocar estos ánimos apocalípticos que la visión hegeliana había suministrado al saber filosófico: fin del arte, fin de la historia, fin del saber.

Entre los autores más relevantes que han retomado esta lectura hermenéutica de la historia podemos recordar los ya citados Burckhardt, Wölfflin, Spengler, d'Ors y además por su relevancia filosófica añadimos algunos análisis que siguen esta estela nietzscheana, como son los de Dilthey, Heimsoeth, Hazard, Goldmann, Blumenberg, Gauchet, etc.

A la hora de realizar la genealogía de nuestra relación Dios-mundo en el Barroco debemos profundizar en estos conceptos fundamentales que nos ofrece la crítica filosófica. En nuestra introducción hemos apuntado a que uno de los principales componentes del concepto de barroco como categoría metafísica enfrentada a lo clásico es el panteísmo. Eugenio d'Ors recogía perfectamente este aspecto junto al concepto de dinamismo y multipolaridad, pero de hecho es cierto que la crítica histórica del concepto vendría a templar esta ansia desmesurada de infinito en el barroco y la visión panteísta sobre el mundo debería ser rechazada finalmente como un componente

riguroso dentro de los componentes del concepto filosófico de barroco. La genealogía de estos componentes del concepto de barroco que nos ofrece la crítica filosófica en la relación de Dios con el mundo podría corregir esta desviación que sufre la crítica del concepto a la hora de interpretar este periodo. Desde nuestro punto de vista, el barroco no es panteísta y por esto es tan importante plantear el matiz de la original lectura barroca del mundo, ya presente, aunque más sentida que representada racionalmente, en nuestra mística jesuita y carmelita.

Dilthey nos comenta la íntima relación que encontramos entre la autonomía del pensar, el racionalismo constructivo y el monismo panteísta en el siglo XVII. Este último ingrediente de la relación, que es el que nos interesa aquí, supone la influencia íntima de la visión estoica en la consideración barroca de mundo. El estoicismo y su visión de un alma del mundo que todo lo anima vendría a insuflar al mundo aristotélico de lo general y lo particular una fuerza interna inmanente y natural.

Por primera vez se elabora con clara conciencia un panteísmo dinámico. [...] La fuerza racional que opera en la teleología inconsciente de la naturaleza y que luego se eleva a un finalismo consciente es por consiguiente la divina alma del mundo; la naturaleza debe ser concebida dinámicamente; el hombre se halla determinado en esa conexión de la naturaleza. El universo es un todo: homogéneo en su contenido, ya que todo su acerbo se produce de las transformaciones de la unitaria fuerza material; unitario, porque esta fuerza material se halla presente como alma del mundo en todo punto y determina también desde cada punto. Cada parte del mundo está animada, se mueve con arreglo a fin y es orgánica, ya que la fuerza que habita en ella determina su forma (Dilthey, 2013, pp. 284-285).

Algo muy importante para nuestro análisis histórico es cómo este panteísmo naturalista pasa al barroco a través de la mística franciscana medieval –en esto estamos de acuerdo con Dilthey–. Escoto y Occam vendrían a sentenciar de una vez por todas este paso por el cual vuelve a rebrotar el más puro panteísmo antiguo en la espiritualidad. Pero este rebrote del panteísmo a partir de la mística franciscana nos ayuda a entender cómo esta concepción del mundo no puede estar fuera de una reconstrucción filosófica del barroco. Su importancia a la hora de la reconstrucción barroca del mundo es crucial, tanto en España como en Alemania. Esta fuerza natural total que ofrecía la lectura estoica del mundo es clave para entender el Renacimiento y la posterior originalidad barroca.

Tenemos pues varias concepciones del mundo que confluyen en el Barroco y que podemos aclarar a través del propio concepto de creación teológica del mundo. Tenemos, por un lado, la opción antigua, Dioses dentro del mundo; luego, la opción estoica, Dios como alma del mundo, naturalización animista de las fuerzas divinas; luego tenemos la opción cristiana, Dios como causa

trascendente del mundo que está por lo tanto más allá de él; y por último, la opción barroca, que tal y como lleva a cabo la mística jesuita y carmelita sería más bien una afirmación del mundo, en línea estoica, pero con un re-encantamiento del mismo a través de la idea de Dios. Para los barrocos, como ya sabemos, esta idea representa la clave o secreto oculto de cada una de las partes del mundo-sujeto.

Los análisis de Blumenberg en este punto son muy importantes pues nos muestran cómo las diferentes crisis por las que ha pasado la relación de Dios con el mundo se deben a la necesidad o no de explicar por medios racionales la creación del mundo por Dios. Bajo esta consideración vemos aparecer que tanto el cristianismo –que tiene constancia de la creación aunque no tenga ni necesite armas para su explicación– como el estoicismo se cruzan en el barroco en este punto: el primero mantiene una permanente aunque desconocida *ratio creandi*; el segundo no cree ni siquiera en que tal *ratio* tenga lugar, aspecto que retomará la línea nominalista. Dos explicaciones de la autonomía del mundo que aunque en un principio se parezcan en sus resultados, mantienen rasgos muy alejados. El monismo panteísta ofrecido por la Stoa niega la creación del mundo, lo que le lleva a postular a Dios como un alma del mundo, algo inasumible por los cristianos. El mundo cristiano sin embargo adquiere propiedades divinas por medio de la creación y este hecho desemboca, a través de todo el proceso que estamos describiendo, en una inmanetización de la idea de infinito en el mundo y esta en una inmanetización del mundo en el sujeto. Corren paralelas, como estamos intentando describir, la infinitización del mundo y su clausura inmanente, como hemos visto a partir de Gauchet. Ello nos permite sostener que a partir de los cambios que introduce la idea de creación, y por tanto, de los procesos evolutivos en los contenidos religiosos, se puede ver el vínculo directo que hay entre la evolución de la ontología y la transformación de los modos de pensamiento.

En el barroco aún no se ha desarrollado completamente esta autonomía, esta dinámica de la autoafirmación, siendo testigos de un paso previo, donde el mundo no puede ser cerrado sobre sí mismo sin la idea de creación, aportada por Dios. La separación del mundo físico inmanente de este otro mundo divino trascendente, lejos de lo que pudiera parecer, conlleva sin embargo al final la práctica identificación del mundo con Dios. En el barroco nos encontramos con una manera diferente de afirmar el mundo físico a través de Dios y es esta nueva forma de adoración, esta nueva figura sagrada introducida en la inmanencia la que vemos aflorar aquí. Una manera inocente de pensar en función del infinito, un infinito que actúa como cierre metafísico, clausura lo físico y ofrece el punto de convergencia de todas las series infinitas, podría decir Deleuze.

Heimsoeth también nos ofrece claves precisas que nos van a permitir distinguir la manera en que la consideración estoica y la consideración cristiana terminan afirmando el mundo. El Dios

cristiano crea el mundo a partir de la nada, esto quiere decir que no precisa de una materia previa para su creación: «En *un* solo plano se mueve lo que impulsa a Dios hacia el mundo y al mundo hacia Dios. Un definitivo sí abraza el ser en todas sus partes y grados (en cuanto estos subsisten) con un único amor indiviso» (Heimsoeth, 1974, 32). Esta solución resulta ser la condicionante de todo este proceso de afirmación cristiana del mundo a través de Dios ya que el mundo es creado a partir de Dios mismo y ya nada extraño le pertenece a él.

El mundo estoico baraja, según este autor, dos tendencias ya presentes en el mundo antiguo, la evolución y la emanación. Evolución desde la materia, que tiende incansablemente hacia la forma, evolución desde lo informe e indeterminado –que en este contexto adquiere un carácter negativo– hacia la unidad formal, divina. Este finalismo natural viene a plantear un mundo real en ascenso donde la materia, aunque no sea absolutamente nada respecto de la forma en cuanto calidad y valor, resulta sin embargo imprescindible en la construcción de lo real. Este mundo evolutivo platónico y aristotélico vendría posteriormente a relacionarse con un mundo en constante emanación. A través de las doctrinas de Plotino principalmente, lo que se realiza, según Heimsoeth, es el camino inverso, toda la realidad emana desde lo Uno primordial y su luz baña todas las cosas en la medida, claro está, de su cercanía o lejanía de la fuente original. La consideración de la materia en este caso debe, si se quiere llegar a lo Uno, ser abandonada en un esfuerzo ascético titánico, pocas veces conseguido.

La entrada del cristianismo lo cambia todo pues introduce la creación *ex nihilo* del mundo, lo que conlleva, según el autor, que la materia propia de la que está hecha el mundo sea de entrada divina, ya esté divinizada. A diferencia de la tradición griega, y en cierta manera también de la leibniziana como veremos, Dios no se enfrenta a una materia anterior que lo determine de alguna manera, los posibles para Suárez aún existiendo *post rem* y aunque puedan existir simplemente por la no contradicción de sus notas, vienen de la nada. Aquí, bajo la interpretación de Heimsoeth, notamos que la auténtica creación *ex nihilo* se articula mejor alejándonos de una visión neoplatónica de las cosas:

Pues *creatio ex nihilo* quiere decir que no se imprime una forma a una materia dada (aunque esta se califique de no ser y se considere como no independiente) sino que fuera de Dios no hay nada, en sentido absoluto, nada previo con que crear. [...] El mundo es solamente la obra y la revelación del Dios uno. Tal como Dios lo ha querido, así se ha hecho, íntegramente; pues fuera de su absoluto poder no hay nada; ni tampoco la oscuridad (*Ibid*, p. 31).

Esta cita muestra perfectamente el punto de vista cristiano del mundo en tanto creación *ex nihilo* de Dios. La cuestión es que estas dos tendencias de explicar la realidad en ascenso desde una

materia informe o en descenso desde lo Uno primordial, vendrían a integrarse en gran parte en un mismo mundo inmanente que no elimina nunca la tensión del contraste diría Heimsoeth, sino en que la lucha de contrarios es resuelta a la manera aristotélica, por medio de la armonía que ofrece la tendencia infinita a un fin, en este caso el teológico. Esta tensión dualista instalada en el contraste de lo diverso ya nunca podrá ser abandonada e influirá de manera decisiva en la posterior búsqueda mística de la unión a Dios. Como analiza Heimsoeth, esta lucha dualista de contrastes, sólo se da en el mundo, no en Dios. Aunque sea, a partir de ahora, irrenunciable la dualidad, aparece en el horizonte una doctrina, la de Eckhart, que sin renunciar a ella, mantiene en sordina la necesidad de la unidad. La única manera de superar la dualidad y llegar a Dios es anonadarse en el éxtasis místico. Heimsoeth asegura que ya jamás se podrá contar con la unidad, ya sólo divina, ni en el mundo ni en el pensamiento, el hombre nunca podrá desligarse de su diferencia con Dios. Aquí encontramos la idea de multipolaridad del mundo barroco, como vimos en nuestra introducción a propósito de Spitzer, del mundo hispano. La doctrina orsiana también podría estar de acuerdo en este punto, pero siempre y cuando, según nuestro punto de vista, la multipolaridad nunca deja de ser dualista, lo requiere o más bien exige alejarnos del monismo. El panteísmo resulta ser precisamente el deseo, el motor de búsqueda de lo barroco, pero no lo barroco como tal, si es que hay algo que pueda reconocerse de esta manera.

El desarrollo de esta nueva manera de atender a la relación Dios-mundo lo lleva a cabo definitivamente Cusa que la hace una marca de su filosofía bajo el concepto de *docta ignorantia*, algo que recuerda a esta nueva categoría de pensamiento que será la armonía, como veremos. Este concepto se convierte, según Heimsoeth, en la intuición de cierta ley de infinitud que genera un giro positivo de lectura del mundo a través de Dios. La *docta ignorantia* promoverá una nueva manera de atender al ideal teológico en relación con el mundo, ya que ahora vamos de la lucha de contrarios hacia su convergencia en Dios. Aparece una nueva ciencia de lo divino cuyo concepto operatorio será la *coincidentia oppositorum*. Ciencia que influirá decisivamente en la mística del siglo XVI y el barroco del siglo XVII. Según Heimsoeth, aquí toma posición la tradición mística alemana, que influye directamente en la española por medio de la orden inaugurada por San Francisco de Asís, encargada de suministrar este carácter afirmativo del mundo, a cuyo estudio damos paso a continuación.

## **CAPÍTULO SEGUNDO.**

DE LA AFIRMACIÓN MÍSTICA (s. XVI)

A LA AFIRMACIÓN BARROCA DEL MUNDO (s. XVII).



## **I. La afirmación del mundo en la mística española (siglo XVI): individuación y potencia de ser.**

Existen innumerables estudios sobre la mística carmelita de San Juan de la Cruz (1542-1591) y Santa Teresa de Jesús (1515-1582), entre los más importantes encontramos los de Baruzi (1924) Crisógono (1929), Maritain (1931) Hatzfeld (1956 y 1969), Morel (1960), Orozco (1994) y Velasco (1995 y 2003).

Una de las principales diferencias de la mística respecto a lo barroco como tal, podemos verla reflejada volviendo a poner de relieve la *estructura contrarreformista del concepto de pliegue*. Estas formas pesadas que tienden a la elevación, estas figuras que atadas a la realidad quieren escapar de ella, representan claramente este contexto místico en el que se posiciona el barroco, sin embargo, una gran diferencia aparece de entrada entre los místicos del XVI, San Ignacio, San Juan y Santa Teresa. Como podemos adelantar, estos místicos no presienten una salvación fuera de Dios. «Es decir, que el místico ve el mundo y el hombre desde Dios. Lo problemático para él no es que pueda existir Dios ni la relación con él, sino que existiendo Dios pueda existir el hombre y su mundo, lo contingente, lo finito» (Velasco, 1995, 195).

Esta disposición del sujeto místico, como podría parecer, no quiere decir que se deba negar el mundo para llegar a Dios. Como vamos a ver el místico niega el mundo sólo aparentemente. La cuestión más bien es que siempre que atendemos a considerar la mística desde un punto de vista filosófico tendemos a encuadrarla dentro de una línea de pensamiento sobre el mundo cercana a la platónica: desprecio de lo mundano y sólo atención a Dios. Tal como han mostrado ya Maritain y Velasco resulta más acertado para abordar la mística carmelita atender a las soluciones que ofrece la síntesis teológica tomista: «Mayor importancia que esas fórmulas platónicas tienen algunos rasgos de la formulación de su sólida y coherente síntesis teológica. El centro de esta síntesis está sin duda en la más decidida experiencia y la más clara afirmación de la trascendencia absoluta de Dios» (*Ibid*, p. 201).

Como hemos observado a partir de los análisis de Heimsoeth, por debajo de los contrastes y oposiciones de lo real mundano, para la mística se encuentra palpando una síntesis superior de la piedad divina. La idea es otra vez la imposibilidad de asumir la unidad aquí abajo, en lo visible, pero también el reconocimiento de que algo sí se presiente, formando una especie de *telos* invisible que atravesaría todo lo real, ya desgarrado para siempre desde el nominalismo. En la mística carmelita española nos encontramos con una dialéctica un tanto compleja de afirmación del mundo a través de Dios, una dialéctica viva entre trascendencia e inmanencia, que formaría, como expresa claramente Velasco, la razón de la dialéctica mística y su interpretación de la causa divina como

fundante y anterior al proceso de división entre sujeto y objeto. Las determinaciones por las cuales caracterizamos a Dios son, según este autor, algo muy diferente de la simple negación de las determinaciones que utilizamos al referirnos a las cosas contingentes, por debajo de estas últimas determinaciones podemos encontrar la relación constituyente de Dios para con el hombre: «relación que por ser constituyente no se establece entre dos términos dados sino que se realiza haciendo ser al hombre, de forma que el ser de éste consiste en depender del absoluto» (Velasco, 1995, 203). Bajo esta consideración Dios es lo totalmente otro en relación a lo creado y por esto, por ser lo totalmente otro, también es lo otro de lo otro. Así, no se opone tampoco a nada sino que es el todo: «con lo que la suma trascendencia puede ser vivida como perfecta inmanencia en lo creado de lo que el místico puede decir sin asomo de panteísmo: «“Dios y su obra es Dios”; “el centro del alma es Dios”; “el hombre es Dios por participación”». Aquí podemos encontrar, según Velasco, la dialéctica viva que caracteriza la razón de ser de la experiencia mística: «Esta dialéctica viva de trascendencia e inmanencia de Dios es la razón de ser de la dialéctica de la experiencia mística» (*loc. cit.*).

La afirmación mística del mundo se realiza sabiendo que no existe comparación posible entre el ser de Dios y el ser de las criaturas, desgarrado de lo Uno primordial. La imposible culminación del proceso de unión mística nos va a servir de contraste con la posición barroca, que inspirado en ella, ya observa impasible, pero con todo su valor, la imposible pero necesaria unidad del todo. Para la mística española no hay panteísmo naturalista, estoico, aunque sí toma de él la fuerza natural pero ahora ya como un principio divino que encontramos en el mundo. Como han mostrado Dilthey y posteriormente Heimsoeth, muchas de las consideraciones estoicas respecto al estatus del mundo se heredan por los padres de la iglesia, que ahora, ya sin temor, pueden de una vez por todas afirmar el mundo a través de Dios, cometido que ya iniciaron los místicos y que ahora pueden afianzar los barrocos, con una fuerza irrecusable a partir del Concilio de Trento (1545). A partir de aquí la afirmación de la trascendencia de Dios, más que a conducir a la negación del mundo, comportará su afirmación porque se afirma como su razón de ser (Velasco, 1995, 208).

Que nuestra mística española del siglo XVI afirme la inmanencia del mundo y recupere lo natural lo han señalado ya algunos autores, entre ellos Orozco: «Es, pues, un rasgo común a nuestra mística, junto a su activismo y valoración de las obras, una valoración de la naturaleza y de la realidad toda» (Orozco, 1994, 92). Orozco, como ya hizo en su día Heimsoeth, nos vuelve a mostrar cómo a través de la Orden franciscana podemos realizar el puente entre nuestros autores místicos y nuestros autores conceptistas barrocos. Los autores franciscanos como iniciadores de la meditación realista, aspecto que vamos a desarrollar en la segunda parte de nuestro estudio –donde analizaremos la dimensión espiritual de Leibniz y Gracián–, influyen de manera decisiva en la

recuperación espiritual del mundo que realizan primero los místicos y posteriormente los barrocos. De nuevo nos aparece esta nueva estructura contrarreformista destacada por Wölfflin y recuperada por Deleuze para el concepto de pliegue. Comenta Orozco en relación a la mística española, que

Si bien parece paradójico, estos escritores, sin miras artísticas y entregados a la vida contemplativa y procurando arrastrar hacia ella, valoran la realidad circundante, aunque sea como medio, descubriendo ese doble impulso de verticalidad y elevación sobrenatural y de horizontalidad o aproximación hacia la naturaleza y el mundo, que tantas veces se ha subrayado, como característico del doble movimiento que agita el alma del hombre en el Barroco (Orozco, 1994, 93).

Esta estructura contrarreformista constituye el alma del concepto de pliegue, por la cual la inmanencia del mundo en el sujeto (movimiento vertical, ascensional) responde a la infinitud del mundo físico (movimiento horizontal, mundano). Como hemos visto desde Gauchet, el régimen de clausura del sujeto causado por nuestra separación con el fundamento es condicionado necesariamente para la apertura material del infinito. Un mundo infinito corresponde a un mundo inmanente, porque por lejos que queramos ir en nuestro conocimiento, nunca podremos sobrepasar el infinito, que actúa como cierre epistémico de lo natural, como límite, como veremos en la cuarta parte de nuestra investigación a partir de Foucault.

Aparte del falso panteísmo que hemos comprobado ineficaz para abordar lo barroco, vamos a comprobar cómo en este periodo se muestra una particular lucha contra esta manera de sopesar a Dios y al mundo, que aquí resultan ser lo mismo. Debemos aportar algunos datos claros sobre estas dos características que se unen al panteísmo, como son el dinamismo y la multipolaridad, sólo de esta manera vamos a poder entender claramente la característica propia de la dialéctica de la experiencia mística y su influencia respecto al periodo barroco. Como acabamos de comprobar, la mística lleva a cabo una dialéctica viva a la hora de relacionar a Dios con el mundo, pues al igual que los autores barrocos, la oscuridad a la que se enfrenta ante la imposibilidad de explicar la razón de la creación del mundo por Dios, de esta creación desde la nada, baña todo el espectro de lo real. Este podría ser un primer esbozo de la multipolaridad mística y barroca. El concepto de infinito y el concepto de creación desde la nada se alinean, pues, al ser la idea de creación incognoscible por el hombre. El origen del mundo se sustrae quedándonos ante un mundo sin comienzo ni fin físico, ni inmanente, y esta consecuencia lo vuelve infinito. Esta idea muestra que Dios también necesita al hombre para su reconocimiento, como segundo esbozo característico de un mundo multipolar: el mundo no podría ser sin Dios pero tampoco sin el hombre, el único capaz de captar lo infinito y reconocerlo como digno de una voluntad que lo imprime en la naturaleza.

La multipolaridad la observamos ya representada en esta estructura barroca que venimos comentando, doble impulso del alma barroca, hacia el mundo y hacia Dios. Aquí se observa cómo lo más profundamente mundano está insuflado de esta levedad, cuerpos de pesados materiales se vuelven ligeros cual humo evaporado de la realidad. Esta tensión del alma barroca, que quiere ser mundo y más que mundo, no podría salvarse sin esta nueva manera de tratar la realidad donde el sujeto es el centro. La nueva manera de tratar la realidad se desliza bajo esta nueva categoría del movimiento y su posible resolución en una figura completa y unificante. El dinamismo tiene como resultado el movimiento, la alternancia, la lucha de contrarios, o sea, no resolución sino armonía dentro y fuera del sujeto.

La figura de la armonía es la clave para entender la afirmación del mundo en el barroco y su dinamismo interno pues la armonía viene a ex-plicar o desplegar el libre juego de lo divino, que es mundo y más que mundo, esto y su contrario, todo y nada. La figura armónica ya no tiene jerarquía en el ser, ya no sube por la escalera de los saberes en busca del Bien, pues ni el Bien ni la Justicia son ya de este mundo, podríamos afirmar junto a Gracián. Nietzsche nos ha mostrado cómo la armonía era la figura de la solución dionisiaca para rescatar el mundo (2000, 258). La visión dionisiaca del mundo viene a extraer del mundo natural una idea total, reconociendo una voluntad superior que todo lo une. Podría decirse que anuncia el panteísmo que luego asumirán los estoicos y al que tanto temerá la iglesia. El proceso por el cual la armonía se establece como principio constitutivo de lo real es este mismo proceso por el cual irrumpe en lo real una fuerza natural capaz de hacer desaparecer los individuos y con ellos todo rastro de lo divino. Esta no es la solución barroca pero dicha solución está inspirada por ella. La armonía es un concepto clave para entender el barroco pero lo que nos gustaría mostrar a partir de Nietzsche es más bien la diferencia de este juego apolíneo (*principium individuationis*) - dionisiaco (*Uno primordial*) reflejado en la tragedia, con respecto a la solución barroca. La solución que mantiene el autor respecto de la tragedia, se resuelve bajo una relación quiasmática, que no anula ninguno de los dos componentes dialécticos, sino que construye todo lo real en y por ellos<sup>18</sup>.

Los Dioses griegos, situados dentro del mundo e influidos como todo mortal por la pura necesidad, no debieron sino perecer ante semejante irrupción de esta todopoderosa fuerza natural. Como ya habíamos comentado en la introducción, las consecuencias que Wölfflin había extraído de su concepto de barroco, Nietzsche las retrotrae al arte trágico griego, en el que por primera vez,

---

<sup>18</sup> «Y aconteció lo más misterioso: aquí vino al mundo la armonía, la cual hace directamente comprensible en su movimiento la voluntad de la naturaleza. Ahora se dejaron oír en la cercanía de Dionisio cosas que, en el mundo apolíneo, yacían artificialmente escondidas: el resplandor entero de los dioses olímpicos palideció ante la sabiduría de Sileno. Una arte que en su embriaguez extática hablaba la verdad ahuyentó a las musas de las artes de la apariencia; en el olvido de sí producido por los estados dionisiacos pereció el individuo, con sus límites y medidas; y un crepúsculo de los dioses se volvió inminente» (Nietzsche, 2000, 258).

comenta el autor, veríamos relacionarse, sin prioridad de uno sobre el otro, estos dos estados artísticos naturales: «Con respecto a esos estados artísticos inmediatos de la naturaleza todo artista es un imitador, y ciertamente, o un artista apolíneo del sueño o un artista dionisiaco de la embriaguez, o en fin –como por ejemplo, en la tragedia griega– a la vez un artista del sueño y un artista de la embriaguez» (Nietzsche, 2000, 48).

Para Nietzsche, lo apolíneo y lo dionisiaco son fuerzas naturales y no expresión de la cultura. El arte en Grecia es, como asegura el autor a partir de Aristóteles, «imitación de la naturaleza» (*loc. cit.*). El arte barroco sin embargo, ni es imitativo ni es trágico, si por trágico hemos de entender la imposible redención del mundo por los dioses. Cuando un griego experimentaba el impulso de esta fuerza transfiguradora natural, como es lo dionisiaco, sufría esta pérdida desgarradora de lo real que supone la supresión del *principium individuationis*, estado al que también podemos llegar desde lo apolíneo. La relación del panteísmo con el sentimiento o instinto natural dionisiaco queda palpable en estas palabras del autor:

A este último hemos de imaginárnoslo más o menos como alguien que, en la borrachera dionisiaca y en la autoalienación mística, se prosterna solitario y apartado de coros entusiastas, y al que entonces se le hace manifiesto, a través del influjo apolíneo del sueño, su propio estado, es decir, su unidad con el fondo más íntimo del mundo, *en una imagen onírica simbólica* (*Ibid*; pp. 48-49).

Como sabemos, el Dios Apolo en Nietzsche se nos presenta como el Dios del *principium individuationis* y Dionisio como su desgarramiento en lo Uno primordial, que se muestra tras el velo de maya, ahora representado por lo apolíneo una vez reconocemos en él que no es sino apariencia de la apariencia. La afirmación del mundo bajo la corriente mística carmelita no funciona según la manera en la cual Nietzsche nos presenta esta dualidad, bajo la cual la corriente mística podría interpretarse como una vuelta constante a lo Uno y primordial, suprimiendo al sujeto. Tal y como han comentado algunos autores, esta caracterización nietzscheana, sin embargo, puede ayudarnos a comprender la mística alemana que sí la podríamos ver moverse sin problemas entre este tipo de caracterizaciones. La mística española no es así, pues aunque bebe de innumerables fuentes germanas, consideramos aquí su mística original y propia. En este caso ni la mística española del siglo XVI ni Leibniz o Gracián podrían considerarse trágicos porque ya para ellos no es posible un estado extático fruto del panteísmo y en el que el *principium individuationis* fuese suprimido mostrando así su sombra sobre la apariencia. Para el griego helénico, al cual se le presentan unidos lo apolíneo y lo dionisiaco, la tragedia existe en el hecho de que por encima del mundo olímpico creado por el ingenuo Homero, se da un Dios natural, que desborda todo principio

y toda forma. El Dios helénico, natural, al desbordar cualquier intento por apresarlos en el lenguaje, muestra su verdadera cara, la imposibilidad de mantener en una misma dimensión esta fuerza natural y la individualidad humana. La fuerza natural es anterior al sujeto, resultando la individualidad un desgarramiento de lo Uno primordial, como una especie de pliegue epigenético en los términos que hemos expuesto más arriba, como un pliegue que proviene de lo Uno y no como un pliegue que proviene de otro pliegue, sin ningún término original, como sería el pliegue preformativo. Un problema añadido a la interpretación nietzscheana es la dificultad para expresar en sus correctos términos la dialéctica de afirmación del mundo que llevan a cabo los místicos y posteriormente los barrocos. Para nosotros ambas tradiciones son capaces de rescatar el mundo a la vez que afirman a Dios como su razón de ser y, de esta manera, ni se pierde la individualidad del sujeto, inspirada en la autonomía divina ahora compartida por el hombre, ni se pierde un segundo en afirmar la trascendencia absoluta de Dios, que es mundo, pero que se sitúa más allá de él como su clave, el punto de llegada o término, la punta convergente de las series, la cumbre de las divergencias, ahora situada fuera del mundo, siempre más allá de él.

Por esto dice Nietzsche, aspecto que bien se podría aplicar a la mística española, aunque con mucha cautela, que la lírica poética (*principium individuationis*) y la música (*Uno primordial*) sólo mantienen un contacto externo, pues la lírica nos muestra ese mundo por medio de símbolos «mientras que su sentido más profundo no nos lo puede acercar ni un solo paso, aun con toda la elocuencia lírica» (*Ibid*, p. 74). Esta consecuencia es resultado de observar de parte del autor que para los griegos Dios no crea el mundo, sino que es paralelo a él y eterno. No es esto lo que late ni bajo nuestra mística ni bajo nuestro barroco hispano, porque aquí se encuentra Dios cifrado en los elementos. Es cierto, incluso para los místicos carmelitas, que los símbolos son sólo un medio de acceder a esta realidad, no representan nada de manera fiel, pero muestran, y sobre esto no hay duda, que hay una realidad tras ellos, que refieren a algo que de hecho se da.

Comenta Nietzsche y en esto estamos de acuerdo, que el lírico, el místico hispano, sólo puede expresar el mundo de lo Uno primordial por medio de sus propios símbolos, así que mantiene un fuerte *principium individuationis* que con ahínco pero sin suerte pretende abandonar. Como comprobamos, la relación de Dios con el mundo que encontramos en este mundo helénico se parece en el fondo a la relación de Dios con el mundo que encontramos en los místicos y en los barrocos, aunque su distancia es abismal, en el sentido de que para estos últimos, como hemos visto a partir de Heimsoeth, el mundo, lo natural, procede de Dios, que crea el mundo sin materia previa, siendo por este hecho divino. Podríamos adelantar aquí, como dirá Gracián, que es el hombre el que lo confunde todo.

La relación de Dios con el mundo en la mística y el barroco se nos presenta, a excepción de

Espinoza, como un dualismo quiasmático, como un pliegue en el cual Dios es mundo y más que mundo, deviene mundano a la vez que es la clave del mundo. El reflejo de lo infinito en el mundo barroco, especialmente en las consideraciones de Gracián y Leibniz, se nos muestra, por un lado, como estando muy lejos de esta realidad helénica, en la cual lo infinito natural desborda todo el panteón del Olimpo mostrando a la vez la parte de la mano humana en su creación; pero, por otro lado, aparece influida de manera muy fuerte por estas ideas presentes en el estoicismo, como una nueva manera de sentir la espiritualidad, una nueva manera de afirmar el mundo desde Dios pero sin olvidar el funcionamiento inmanente del propio mundo, idea que muestra una nueva manera de apreciar esto que los estoicos ya declararon: que en el mundo se da una verdad irreductible a Dios pero que recuerda a él. Idea que retomada posteriormente por los cristianos llega a mostrar la presencia de un infinito en fuga, como clave que permite leer el mundo.

El mundo natural en el barroco es un mundo continuo, sin vacío, sin saltos. Ni Gracián, ni Leibniz, ni mucho menos los místicos españoles del siglo XVI muestran otro mundo natural que uno que no sea armónico, acompasado y ordenado, una vez salido de las manos de Dios. La iglesia siempre ha temido esta absorción del orden divino en el natural, que a veces ha utilizado en su quehacer de *aggiornamento*, pero cuyas consecuencias son funestas para la razón teológica. De hecho, como nos muestra Aranguren, en esta manera de leer lo natural «ha radicado siempre uno de los dos peligros extremos del catolicismo; devoción filosófica del helenismo, religiosidad de Apolo (el Apolo de la primera Epístola a los Corintios) frente a San Pablo, o religión “natural” de Erasmo, distintas variedades de una misma forma noética de religión» (Aranguren, 1963, pp. 37-38).

La relación de Dios con el mundo en el Barroco se aleja mucho de concebir a Dios como alma del mundo, pues Dios es más que mundo. Si seguimos aquí la senda abierta por Foucault, según la cual, en la época clásica (barroca) las palabras se separan de las cosas para siempre, pues era Dios quien las unía, podemos observar claramente cómo en el Barroco se presiente la armonía natural divina pero ya el hombre no la puede conocer como en el Renacimiento, ni sentir como los místicos, ni mucho menos experimentar objetivamente como los griegos. Más bien la debe crear.

El primer problema al que hemos de enfrentarnos para abordar la relación de Dios con el mundo en el barroco, es, como venimos afirmando, la cuestión del panteísmo. El panteísmo identifica a Dios y al mundo, todo es inmanente y la trascendencia no se da sino dentro del mundo. Como acabamos de ver desde de Nietzsche para la tradición helénica, y precisa d'Ors para lo barroco, aquí estamos ante lo dionisiaco: *panteísmo*, *dinamismo* y *multipolaridad*. Nosotros sin embargo pensamos que la interpretación que Deleuze hace del barroco, diferente a la de d'Ors, parece coincidir con la idea nietzscheana de lo dionisiaco. Deleuze es consciente de que el barroco no puede entenderse bajo la categoría dionisiaca simplemente sino que bajo lo barroco, bajo este

pliegue que va al infinito, lo que encontramos precisamente es la relación entre un plano inmanente, anterior al proceso de desgarramiento en individuos, y un plano trascendente, infinito, que surge de lo natural pero que se integra en el hombre para llegar a Dios. Lo que propone Deleuze (1989, 23), es una inmanentización de lo infinito natural en el hombre, aunque no completamente ya que sería imposible asumir por el sujeto todo lo infinito que pertenece a Dios y ahora también al mundo. Podríamos decir, de una manera más formal, que en el Barroco el *principium individuationis* es el resultado de esta infinitización y nunca es abandonado este principio hacia estados indistintos e inefables, idea que aplica Barthes (1970) en su lectura de los *Ejercicios espirituales* ignacianos, como veremos en la segunda parte de nuestra investigación. Esto muestra la imposibilidad del panteísmo naturalista a lo Espinoza, aunque no de la posibilidad de cierto tipo de panteísmo espiritualista, en los términos en los que ha desarrollado por ejemplo Kolakowski: el panteísmo espiritualista difiere del panteísmo naturalista en la medida en que aquel considera que el Dios que se manifiesta en su creatividad es Dios mismo y que la realidad es de naturaleza espiritual. De esta manera al ser Dios indivisible, no puede ser, a juicio de este autor, la materia prima de la cual están hechas las cosas, sino que la plenitud divina queda intacta en cada lugar del mundo y de esta manera todo lo que es, es divino (Kolakowski, 2002, pp. 111-112).

## **II. Naturaleza y Gracia en el Barroco histórico (siglo XVII):**

### **II. I. Baltasar Gracián: Dios y la máquina del mundo.**

Cerezo ya ha subrayado respecto a Gracián cómo el poder insondable de lo divino se muestra en la naturaleza siempre bajo cierto exceso y reserva de sí mismo: «Ahora bien, por tratarse del infinito, y de un infinito intensivo en su determinación, su revelación en el mundo no agota su infinitud, que queda como una reserva de poder insondable» (Cerezo, 2015, 39). Esta idea nos recuerda enormemente a la tradición estoica que, como ya recogiera Deleuze, introduce aspectos manieristas y dinámicos en la consideración barroca de la sustancia. Que lo que se muestre en la naturaleza sea Dios mismo no quiere decir panteísmo natural pues, como puntualiza aquí Cerezo, «Todo el discurso ontoteológico está, pues, traspasado por el exceder del fundamento, que es siempre más de cuanto de él se deja vislumbrar» (*loc. cit.*).

Gracián, alternante jesuita, como ya observó correctamente Batllori (1949), muestra en *El*

*Criticón* (1651-1653 y 1657) la perfección de la armonía natural, juego continuo de contrastes y oposiciones. En el Barroco hispano, no científico en su mayoría, la percepción que se baraja del concurso natural incluye desde antiguas ideas estoicas hasta ideas mágicas y paganas. El mundo en el barroco hispano es un mundo mágico; todo cabe en él, desde la perfección más absoluta hasta la monstruosidad más bárbara. Así que el hecho de que Dios haya creado el mundo sin materia previa también acoge esta consecuencia de que en el mundo cabe todo, lo horrible y lo milagroso, todo está justificado, pues todo vendrá, como puntualiza Blumenberg, a converger y redimirse en un acto futuro por la gracia de Dios. Esta idea sin embargo no es compartida por Agustín Andreu, en su última obra de traducciones sobre Leibniz *Methodus vitae* (2015), como veremos. Para Blumenberg (2000, 124), sin embargo, tanto en Gracián como en Leibniz los dos libros convergen al final, el mundo y Dios se encuentran en la historia. Así, que para este autor podemos encontrar una relación directa entre Gracián y Leibniz en este preciso punto. El autor lo llama la “máxima general” de sus enfoques hacia la totalidad, o sea que es enfocando nuestra mirada hacia la totalidad del sistema natural e histórico como podemos encontrar relaciones entre ellos, y de ellos con la época posttridentina en la cual se desarrollan. La importancia de la tesis de Blumenberg radica en el hecho de que en la naturaleza, tal y como es tomada después del concilio de Trento, no es posible ningún atisbo de corrupción sustancial, no sólo, nos comenta, debido a una consideración vertical de la gracia como superpuesta a la naturaleza sino según una interpretación horizontal de la gracia, en la medida en que se da en la historia este *kairos* de la encarnación. Esta íntima relación entre la naturaleza y la gracia conlleva la infalibilidad de su propio encuentro. Al final, como acabamos de comentar, los dos libros se encuentran en la historia<sup>19</sup>.

A partir de esta idea podemos entender cómo todo es posible en el mundo para Gracián, todo lo bueno y todo lo malo, pues Dios lo abarca todo, pero ni la naturaleza es perfecta, ella puede y debe ser ensalzada y perfeccionada por el arte, ni Dios es imperfecto; es el hombre, un medio entre la nada y el todo, decía Pascal, es el hombre, también para Gracián, quien tiene en su mano hacer del mundo un infierno o un paraíso. Un paso más allá veremos si esto es todavía posible para el autor o no.

La naturaleza para Gracián era perfecta salida de las manos de Dios, allí fue cuando él dejó el mundo tan concertado. Leibniz podría decir lo mismo, aunque para él, no todo es posible en la naturaleza, sino *compossible*, concepto que explicaremos llegado el momento. Para Gracián, sin embargo, la naturaleza, aún no tocada por el hombre, es prodigiosa (*El Criticón*, Iª Parte Crisi 3º, p,

---

<sup>19</sup> «La naturaleza, incapaz, en cuanto creación, de ninguna corrupción sustancial, es presupuesto para la gracia no sólo según una consideración vertical de la *gratia* como superpuesta a la *natura*, sino también según una muy típica interpretación horizontal, asegurando, con la realización en el tiempo de todas las posibilidades de la naturaleza, la infalibilidad de su encuentro con el ya escatológico acto de gracia» (Blumenberg, 2000, 124).

832). La naturaleza es para nuestro jesuita como el arte, puede obrar cosas prodigiosas y monstruos horrendos. Lo que no quiere decir que cualquier cosa pueda darse fuera del concurso divino, de la traza según la cual Dios creó el mundo, como vamos a ver, acompasado según el espacio, el tiempo o el orden de sus criaturas. En un sentido cercano al de los análisis foucaultianos, se podría decir que la naturaleza toma tal distancia del sujeto en el barroco que debe ser reconstruida taxonómicamente, el afán coleccionista y la ciencia del orden están totalmente presentes en la episteme. Entre la naturaleza graciana y la leibniziana observamos claramente este paso de un mundo mágico a una naturaleza escrita en caracteres matemáticos, o sea, reconstruida *a priori* por la todopoderosa razón calculadora y representativa. Esta razón calculadora ya no es capaz de hacernos leer los mensajes divinos presentes en el mundo, no ya porque el hombre no sea capaz sino porque este mundo ya no tiene nada diferente que mostrarnos más allá de su estructura racional. El mundo para Leibniz –rescatamos de nuevo los sugerentes y acertados análisis de Blumenberg– es mudo y ya no tiene nada que decir al hombre respecto a cómo vivir o como salvarse. Tal y como veremos, la deducción determinista a la que se ve abocado Leibniz en la creación del mundo por Dios, aspecto que hemos observado para toda esta época a partir de Foucault, anula la metafórica de la legibilidad del mundo, diría el autor francés que anula el gozne exterior, la similitud, la semejanza en las cosas garantizada hasta ese momento por Dios. Podríamos decir que la analogía, la correspondencia, se vuelve mental. Blumenberg por su parte lo tiene claro respecto a Leibniz, el autor admite su imposibilidad de reconocer libertad al acto de creación del mundo por Dios, la voluntad divina deberá plegarse finalmente a la todopoderosa inteligencia y a su principio electivo racional. Según él, para Leibniz, «El principio electivo racional es determinista: únicamente hay un mundo que cumpla todas las condiciones. La razón que hay detrás de ese mundo real entre los posibles ya no es la razón de un *sujeto* que se podría comunicar mediante un escrito de *su propio* puño y letra, sino la razón de una deducción cuya infalibilidad ha de estar garantizada» (Blumenberg, 2000, 128).

Como vamos a ver a continuación, el hecho de la existencia del mundo no se justifica, ni desde Leibniz, ni desde Gracián; ahora el hecho de que el mundo acaecido sea fruto de una deducción por parte de Leibniz asegura cierta pérdida de potencia y libertad de Dios, no en el sistema de Leibniz, o sea para él mismo, sino de cara a la consideración del Dios cristiano. Apuntaremos análisis muy sugerentes sobre este aspecto a partir del teólogo alemán Karl Rahner. La cuestión es que un mundo así, que se autojustifica, más allá de su racionalidad estructural no tiene ya nada que decir al hombre. Como afirma de nuevo Blumenberg: «Un mundo capaz de autojustificación es mudo, y lo es, precisamente, por haberse convertido en un todo pleno de racionalidad. Tiene necesidad de los grandes sistemas metafísicos, a los que ya no se debe poder contradecir» (*loc. cit.*).

Que el racionalismo anule la ética intramundana es un aspecto que ya observó en su momento Goldman: «De la misma manera que en una filosofía individualista consecuente no hay lugar para un Dios que tenga una *función propia y real*, tampoco hay lugar para una *verdadera moral*» (1986, 44). Un mundo así de racional, donde todo responde a una estructura por *Mathesis universalis* como ley del orden, ya no puede ofrecer al sujeto algo que leer en él, sino ya sólo en el sujeto. Como hemos visto junto a Foucault, la estructura triádica del signo en la época clásica aún reconocía un gozne exterior por donde transitaba el sentido de las cosas dadas en el mundo. Es este gozne el que se vuelve interno, esta tercera instancia, que hacía relacionar la estructura de los conceptos con la estructura de los hechos, con la llegada del cristianismo –idea que hemos visto funcionar desde el comienzo de la crisis de la razón teológica–, todo este plano se reduce a una estructura binaria, mental, compuesto de identidades y diferencias. Esta idea es la que quiere hacernos ver Deleuze cuando en su análisis del pliegue en Leibniz muestra que lo que en el mundo veo, en mí lo leo, o sea que la manera de percibir lo real pasa por una lectura, no una visión, del mundo en el sujeto. Como vamos a ver, en el desarrollo del pliegue Deleuze asegura que al pasar del percepto, lo visible, al concepto, lo legible, pasamos del régimen del punto de vista al envolvimiento sujeto-predicado, lo que quiere decir que los estados del mundo deben ser leídos como atributos del sujeto: «Leibniz no dice y nunca dirá, cuando habla rigurosamente que el alma *ve* en sí misma. Dirá que el alma *lee* en sí misma. Lo que ella envuelve son los estados del mundo como predicados del sujeto. El alma lee sus propios predicados al mismo tiempo que bajo el punto de vista en el que está ve los estados del mundo» (Deleuze, 2006, 150).

La mirada al mundo en el barroco es como la mirada a un jardín. Es curioso que el concepto de jardín surgiese por esta época, porque representa junto al retrato, disciplinas que ya destacó Spengler en su análisis del sentimiento faústico, la misma idea que queremos desarrollar en este momento. La reconstrucción del mundo y del sujeto, de manera, no ya sólo racional, sino artística y pasional, recuperando desde sí el poder de volver a espiritualizar el mundo y darle un sentido. El fluir del tiempo, el *carpe diem*, el *beatus ille*, tan característico de los dramas barrocos están aquí representados en su máximo esplendor. No digamos el tópico del mundo como teatro, que sería junto al del jardín y al retrato, una de las muestra más palpables de esto que Foucault apunta como propio de la episteme clásica, la puesta en práctica de una representatividad de la representación en la medida en que esta sea representable. Para la época clásica: «el signo es la representatividad de la representación en la medida en que esta sea representable»? (Foucault, 2010, 81)

El mundo natural para Gracián puede ser una muestra perfecta del mundo religioso católico y postrenacentista. La naturaleza obra prodigios pero debe ser perfeccionada por el arte. El mundo natural graciano es, recién salido de las manos de Dios, perfectamente armónico y continuo, nada

está de balde y no hay intención que se frustré. Aranguren nos aseguraba que Gracián sólo se enfrentaba críticamente al mundo en *El Criticón*, que en las obras anteriores el mundo se aceptaba *de facto* (1997, 375). Si chocaba que un autor jesuita pudiera escribir obras totalmente profanas, aspecto que no debemos tomar a la ligera, imaginémosnos qué supuso que escribiera y publicara *El Criticón* (1651-1653 y 1657) y que encima entre la segunda y la tercera parte publicara una obra de piedad religiosa como es *El Comulgatorio* (1655).

La concepción de la naturaleza en Gracián estaría muy cerca de la que refleja el museo de Lastanosa, su amigo, erudito coleccionista, multidisciplinario y mentor. Como vimos con San Agustín bajo los análisis de Michel de Certeau, existían en la antigüedad dos tipos de símbolos, los *signos naturalia*, depositados por Dios en las cosas y los *signos propria*, el lenguaje humano, las instituciones humanas de sentido. El museo de Lastanosa es un claro ejemplo de esta consideración del mundo y como tal puede estructurarse así Según Ehandi:

su colección se regía por la voluntad de totalidad emblemática y organizada que exige, por concepción ontológica y semiológica, la comparecencia de la *naturalia* en sus encantos, sus eficacias, sus prodigios y sus aberraciones (los *lusus naturae*) y la *artificialia* en piezas exóticas o arqueológicas, en cuadros piadosos y mitológicos, en maravillas mecánicas o máquinas bélicas, en tratados morales, catálogos anatómicos o mapas, además de otras entidades más particulares: los vestigios históricos y las reliquias santas (Ehandi, 1994, pp. 47-48).

Como muestra este autor en su descripción de la naturaleza tal como es reflejada en el museo de Lastanosa, en muchos ámbitos de las ciencias naturales del siglo XVII se entremezclaban, aún para la concepción de la nueva ciencia, aspectos mágicos con científicos. Lastanosa no observa la naturaleza desde un punto de vista matemático o científico, todos los aspectos referidos a la composición y orden natural están muy cerca del hermetismo:

La concepción de la naturaleza que revela Lastanosa en su biblioteca es la del catolicismo barroco, oficialmente ortodoxa, pero entreverada de heterodoxias de buen tono y que aún fascinaba a muchos espíritus de los países protestantes. Es la tradición del naturalismo mágico renacentista que en su biblioteca estaba representada por Cardano o Porta y sobre todo por la versión más católica, barroca y escenográfica: la del Hermetismo sincrético y universal de Athanasius Kircher (*Ibid*, p. 50).

Gracián muestra en *El Criticón* su visión de la naturaleza. La manera que tiene el autor de experimentar la creación no podría tener como consecuencia un mundo falto de expresividad.

Contra los intentos herméticos y leibnizianos de la creación de una enciclopedia universal donde poder barajarse todos los conocimientos humanos, contra los intentos de la creación de una especie de biblioteca universal, Gracián comenta una idea, que finalmente, Leibniz a lo largo de su vida terminará por aceptar:

Una cosa puedo asegurarte: que con que imaginé muchas veces y de mil modos lo que habría acá fuera, el modo, la disposición, la traza, el sitio, la variedad y maquina de cosas, según lo que yo había concebido, jamás di en el modo, ni atiné con el orden, variedad y grandeza de esta gran fábrica que vemos y admiramos.

¿Qué mucho? –dijo Critilo–, pues si, aunque todos lo entendimientos de los hombres que ha habido ni habrá se juntaran antes a trazar esta gran máquina del mundo y se les consultara cómo había de ser, jamás pudieran atinar a disponerla; ¡qué digo el universo!: la más mínima flor, un mosquito, no supieran formarlo. Sola la infinita sabiduría de aquel supremo Hacedor pudo hallar el modo, el orden y el concierto de tan hermosa y perenne variedad (*El Criticón*, Iª Parte Crisi Iª, p, 819).

Aunque Gracián mantiene que la naturaleza es tan perfecta que no se puede mejorar, sí que debe ser perfeccionada y humanada. En este caso el arte puede considerarse como una segunda naturaleza, superpuesta a la primera. Y es que la sabia y discreta Artemia, es capaz de obrar maravillas, de convertir al más bruto y bárbaro en la más delicada de las personas. Pero también de desencantar al frágil ser humano de un mundo engañoso, Falimundo, lo llama Gracián. Artemia es muy diferente de aquella otra Circe, comenta el autor, «pues no convertía los hombres en bestias, sino al contrario, las fieras en hombres. No encantaba personas, antes las desencantaba» (*El Criticón*, Iª Parte Crisi VIIIª, p, 877).

El arte representa el espejo que nos ayuda a invertir el mundo para poder verlo del derecho, porque el mundo, comenta Gracián, no puede entenderse directamente, sin una clave: «Advierte que lo que no puede verse cara a cara, se procura por indirecta» (*Ibid*, p. 882) señala el Prudente al incrédulo y a la vez ingenuo Andrenio. Así que el mundo, a la hora de ser observado directamente, comenta Gracián: «No ha de ser de ese modo –dijo el viejo–, sino al contrario, volviendo las espaldas, que las cosas del mundo todas se han de mirar al revés para verlas del derecho» (*Ibid*, p. 883). ¿Y qué ve Andrenio? Espantado ve un monstruo y pregunta de nuevo al viejo:

–¿Quién es ese monstruo coronado? –preguntó Andrenio–.

¿Quién este espantoso rey?

–Este es –dijo el anciano –aquel tan nombrado y tan desconocido de todos, aquel cuyo es todo el mundo por sola una cosa que le falta; este es aquel que todos practican y le tratan, y ninguno le

querría en su casa, sino en la ajena; este es aquel gran cazador con una red tan universal que enreda todo el mundo; este es el señor de la mitad del año, primero, y de la otra mitad después; este, el poderoso (entre los necios) juez al que tanto apelan, condenándose; este aquel príncipe universal de todos, no sólo de hombres, pero de las aves, de los peces y de las fieras; este es, finalmente, el tan famoso, el tan sonado, el tan común Engaño (*Ibid*; pp. 883-884).

Como vemos aquí, el Engaño universal representa algo natural, que afecta por igual a naturaleza y hombre; todos los seres deben acomodarse a él para saber y así poder vivir. La naturaleza es todo un prodigio de perfección para Gracián, y el arte un espejo, desde donde descifrar los secretos insondables de la realidad a través de su poder de reencantamiento y de su poder de desencantamiento. Así que el arte debe, por un lado, asemejarse a lo natural, subvertir el Engaño universal a través de otro engaño como contracifra. Es la inversión de la imagen original a través de su reflejo en el espejo y es en este aspecto como el propio arte, muestra y oculta, a una vez, la infinitud natural. El mundo natural, es así, de la misma manera que para el panteísmo, aunque sin sus consecuencias fatales para la trascendencia, un continuo, un indiferenciado, una maraña, que muestra la fuerza secreta y escondida de las cosas como voluntad de Dios. Esta fuerza divina que mantiene la naturaleza en el ser no es sino la lucha y la tensión de los contrarios:

–Aquí sobre esta roca, a mis solas y a mi ignorancia, me estaba contemplando esta armonía tan plausible de todo el universo, compuesta de una tan extraña contrariedad que, según es grande, no parece había de poder mantenerse el mundo un solo día. Esto me tenía en suspenso, porque ¿a quién no pasma ver un concierto tan extraño, compuesto de oposiciones?

Así es –respondió Critilo–, que todo este universo se compone de contrarios y se concierta de desconciertos: uno contra otro, exclamó el filósofo (*Ibid*, p. 830).

La naturaleza es desde este punto de vista, y como en Leibniz, un continuo, una infinitud, que sólo una fuerza infinita puede moderar:

–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, templada, mantiene y conserva toda esta gran máquina del mundo!

–Trazó las cosas de modo supremo el Artífice –dijo Critilo– que ninguna se acabase que no comenzase luego otra; de modo que de las ruinas de la primera se levanta la segunda. Con esto verás que el mismo fin es principio, la destrucción de una criatura es generación de la otra. Cuando parece que se acaba todo, entonces comienza de nuevo: la naturaleza se renueva, el mundo se remozado, la

tierra se establece y el divino gobierno es admirado y adorado.

–Todos estos prodigios, ¿Quién sino una infinita sabiduría pudiera ejecutarlos? Así, con razón confiesan todos los sabios que, aunque se juntaran todos los entendimientos criados y alambicaran sus discursos, no pudieran enmendar las más mínima circunstancia ni un átomo de la perfecta naturaleza (*El Crítico*, Parte I<sup>a</sup> Crisi III<sup>a</sup>, pp. 831-832).

No queda duda de lo lejos que está esta actitud de la leibniziana y de su afán enciclopédico universalista que cree poder reducir todos los conocimientos humanos a ciertas notas características. No es el momento de explicar aquí el alcance que Leibniz da a esta ficción del pensamiento, al cual dedicamos una sección en el segundo capítulo de nuestra segunda parte, por ahora, sólo nos interesa dirigir nuestra mirada hacia el grado de realidad divina de estas notas presentes en las cosas.

Dios esta oculto y manifiesto comenta Gracián, es conocido y no visto, porque, aunque se encuentra escondido en su inaccesible incomprendibilidad nos habla a través de las criaturas, como vamos a ver a continuación. Transcribiremos una cita de *El Crítico*, donde el autor nos muestra esta dialéctica entre luz y oscuridad que ya han señalado Hatzfeld y posteriormente Abellán, como elementos tipo de la estructura de la espiritualidad contrarreformista. Comenta Hatzfeld citado por Abellán:

Con la mezcla particular de luz y oscuridad que los pintores barrocos expresan por medio del *claroscuro*, nos introducimos también más de lleno en el estilo literario fundamental de la Contrarreforma, donde ese derramarse de la luz celeste sobre la oscuridad de la fe es el tópico escatológico, metafísico, moral, ascético, místico y artístico *por excelencia* (Hatzfeld, 1972, 138, citado por Abellán, 1981, 55).

Aquí podremos comprobar además algunos de los datos aportados por Foucault en sus análisis de la ruptura que supone la episteme clásica respecto al pensamiento medieval. El autor francés nos propone la pérdida del régimen de la semejanza y la similitud como base para el conocimiento en la episteme clásica tras la gradual caída del ideal teológico de manos de Occam y Escoto. El conocimiento por semejanza o similitud representaba aún un rastro de la todopoderosa mano de Dios que es aquí la única capaz de suministrar este enlace entre el pensamiento y la cosa, roto tras el barroco<sup>20</sup>. Como acabamos de ver con Blumenberg, esta ruptura es la imposibilidad de

---

<sup>20</sup> Es por ello que aún en la época clásica, figuras como la que representa la categoría de microcosmos juegan un papel fundamental. Comenta Foucault que dicha categoría junto a la de macrocosmos actúan aún, no ya como visiones del mundo o *Weltanschauung*, sino como *categorías de pensamiento* y conceptos *configuradores de la naturaleza*, referido a esta última función, según Foucault: «Indica que existe un gran mundo y que su perímetro traza el límite de todas las cosas creadas; que en el otro extremo existe una criatura privilegiada que reproduce, dentro de sus restringidas dimensiones, el orden inmenso del cielo, de los astros, de las montañas, de los ríos y de las tormentas; y que, entre los

reconocer ya en el mundo natural caracteres legibles de la obra de Dios, obra entendida como un libro escrito de su propio puño y letra, que haría de lo natural su expresión. En el barroco este enlace aún no se ha roto totalmente, recordemos las palabras que anticipamos de Merleau- Ponty, la mirada al infinito mundano es sólo inocente pues el mundo sigue siendo, a pesar de su tensión interna, creado por Dios.

Lo que hay que leer en el mundo graciano está en el límite, en el cruce, entre un mundo que muestra ya cierto orden autónomo, la “máquina del universo”, la llama Gracián, y un mundo también, como decimos, creado por Dios desde sí, cuyo autor está mucho más oculto que lo podría estar para el pensamiento medieval.

En la siguiente cita del *Criticón*, Andrenio, admirado ante tanta variedad y tanto concurso natural, reclama la atención de Critilo ante lo que considera la última y más sublime verdad de cuanto ha expresado sobre el mundo, el conocer un criador de todo. Critilo responde sí, todo lo que existe tiene su papel en el mundo, cumple o busca su fin. La cita dice así:

Aguarda –dijo Andrenio, óyeme esta última verdad, la más sublime de cuantas he celebrado: yo te confieso que, aunque reconocí y admiré en esta portentosa fábrica del universo estos cuatro prodigios entre muchos, tanta multitud de criaturas con tanta diferencia, tanta hermosura con tanta utilidad, tanto concierto con tanta contrariedad, tanta mudanza con tanta permanencia (portentos todos dignos de aclamarse y venerarse), con todo esto, lo que a mí más me suspendió fue el conocer un Criador de todo, tan manifiesto en sus criaturas y tan escondido en sí, que aunque todos sus divinos atributos se ostentan (su sabiduría en la traza, su omnipotencia en la ejecución, su providencia en el gobierno, su hermosura en la perfección, su inmensidad en la asistencia, su bondad en la comunicación, y así de todos lo demás), que, así como ninguno estuvo ocioso entonces, ninguno se esconde ahora. Con todo esto, está tan oculto este Gran Dios, que es conocido y no visto, escondido y manifiesto, tan lejos y tan cerca; eso es lo que me tiene fuera de mí, y todo en él, conociéndole y amándolo (*El Criticón*, Parte Iª Crisi IIIª, pp. 832-833).

Existe la tentación de aplicar aquí la misma tesis que Goldmann aplicó a Pascal en su ya conocida obra *Le Dieu caché* (1955), cuya traducción literal es *El Dios oculto* pero que finalmente se ha traducido al castellano como *El Hombre y el absoluto* (1986). Según el autor: «El Dios oculto es para Pascal un Dios *presente y ausente*, y no presente unas veces y ausente otras, sino *siempre presente y siempre ausente*» (Goldmann, 1986, 51). Es Pedro Cerezo quien mejor nos describe cómo podemos relacionar y diferenciar el héroe de luto graciano del héroe trágico pascaliano

---

límites efectivos de esta analogía constitutiva, se despliega el juego de las semejanzas» (Foucault, 2010b, 49).

desarrollado por Goldmann. Aquí radica la distancia entre la concepción de raíz jesuítica graciana y la concepción de raíz trágica pascaliana apuntada por el autor francés. Comenta Cerezo:

Para el jesuita, la tensión entre contrarios no supone una impotencia racional ni genera una antinomia trágica, sólo superable por la gracia. Gracián cree en una ética, autónoma, y, por tanto, en el esfuerzo moral, coadyuvante a su justificación» [...] También Gracián –preciso es reconocerlo– utiliza un lema semejante: «Este mundo es un cero: a solas, vale nada; juntándolo con el cielo mucho» (*O*, 211), pero, al cabo, lo ve y lo entiende, desde la metafísica ontoteológica y desde la experiencia moral, unido y abierto a Dios y, por eso, no puede encontrar tragedia en este mundo, ni siquiera en medio del desengaño (Cerezo, 2015, pp. 151-152).

Es cierto que en algunos pasajes podemos observar esta dialéctica mundana entre luz manifiesta y oscuridad latente de Dios en el mundo, pero al fin y al cabo la naturaleza tiende hacia Dios como a su principio y a su fin. Gracián reconoce, pasaje que nos recuerda el argumento ontológico de San Anselmo, la naturalidad de la idea de Dios, que de la sola idea que el individuo tiene de Dios podemos inferir que Dios existe:

–Es muy connatural –dijo Critilo– en el hombre la inclinación a su Dios, como a su principio y a su fin, ya amándole, ya conociéndole. No se ha hallado nación, por bárbara que fuese, que no haya reconocido la divinidad (grande y eficaz argumento de su divina esencia y presencia), porque en la naturaleza no hay cosa de balde ni inclinación que se frustre. Si el imán busca el norte, sin duda que le hay donde se quiete; si la planta al sol, el pez al agua, la piedra al centro y el hombre a Dios, dios hay que es su norte, centro y sol a quien busque, en quien pare y a quien goce. Este gran Señor dio el ser a todo lo criado, más él de sí mismo le tiene, y aun por eso es infinito en todo género de perfección, que nadie le pudo imitar ni el ser, ni el lugar, ni el tiempo. No se ve, pero se conoce; y, como soberano príncipe, estando retirado a su inaccesible incomprendibilidad, nos habla por medio de sus criaturas. Así que con razón definió un filósofo este universo espejo grande de Dios. «Mi libro», le llamaba el sabio indocto, donde en cifras de criaturas estudió las divinas perfecciones. Convite es, dijo Filón Hebreo, para todo buen gusto, donde el espíritu se apacienta. Lira acordada, le apodó Pitágoras, que con la melodía de su gran concierto nos deleita y nos suspende. Pompa de la majestad increada, Tertuliano, y armonía agradable de los divinos atributos, Trismegistos (*El Criticón*, Parte Iª Crisi IIIª, p. 833).

Este pasaje, de suma importancia para nuestra investigación, merece ser analizado con detenimiento. La primera idea que podemos destacar aquí, es que Gracián considera que el hombre sufre una inclinación natural a Dios. Esta inclinación natural, esta tendencia hacia lo infinito, no

hacia lo indefinido, muestra los dos extremos desde los cuales el ser del hombre es tensado, Dios como principio y Dios como fin. A Dios lo puedes amar y lo puedes conocer, esto último a partir de la naturaleza misma. Comenta Gracián que no hay nación, “por bárbara que fuese, que no haya reconocido la divinidad (grande y eficaz argumento de su divina esencia y presencia) porque en la naturaleza no hay cosa de balde ni inclinación que se frustré”. Una muestra de la armonía natural que nos permite conocer a Dios desde sus criaturas. La creación está acompañada, y todas las criaturas, dentro de la diversidad entitativa infinita que les corresponde, confluyen en la búsqueda natural de un punto fijo, en la tendencia hacia un centro que es el suyo propio, confluyendo finalmente todas en Dios. Otra de las cuestiones principales aquí es como Gracián, en línea con Santo Tomás y Suárez, considera que Dios da el ser a todo lo criado, lo que podría alinearlos con el desarrollo aquí de una analogía intrínseca que como sabemos y ya hemos comentado, representa y permite la participación del ser de las criaturas en el ser de Dios pero cada uno a su manera. Cada criatura, o sea, todo lo criado, participa a su manera del ser de Dios, el único aquí que tiene ser desde sí, las criaturas lo tienen *ab alio*, comentaba Suárez, por otro. Así, Dios es infinito en todo género de perfección, primero de todo porque nadie le puede imitar el ser pues sólo él lo tiene por sí mismo, ni el lugar porque Dios está en todas partes, pero es que tampoco el tiempo, pues Dios es eterno. Sigue comentando Gracián que es imposible ver a Dios, que se encuentra retirado en su “inaccesible incomprendibilidad” pero nos habla a través de sus criaturas, pero ¿Cómo?. El universo es como un espejo que refleja a Dios, lo que puede tener aquí también el sentido de una completa inversión de la imagen divina que debe ser estudiada y leída en el mundo una vez hemos podido llegar a desentrañar la cifra detrás o debajo de la cual se esconden las perfecciones divinas. Lo que percibimos más claramente en este reflejo es la armonía, una dulce y agradable melodía acompañada de todo el universo que puede lograr apacientar el espíritu, hacernos saborear su gusto divino, deleitarnos y suspendernos.

Que aquí somos testigos de todo esto que hemos venido tratando desde Foucault no hay duda, el universo y la naturaleza son para Gracián un espejo de Dios. Libro, convite, lira acordada, pompa de la majestad increada, armonía agradable de los divinos atributos. Todos estos adjetivos referidos a la relación de Dios con el mundo nos recuerdan que aún en Gracián Dios está presente en el mundo, habrá que observar a partir de ahora qué tipo de presencia se desenvuelve aquí, si no debe ser finalmente creada o inventada por el hombre, más allá de lo que fuera la mimesis aristotélica, que venía determinando la actividad artística desde los griegos hasta principios del Renacimiento.

Desde estas últimas palabras citadas de Cerezo: que Gracián cree en el esfuerzo moral por encima de la tragedia y el desengaño, podemos inferir ya que el hombre graciano responde a una

nueva concepción de la relación Dios-mundo en la cual la sustancia ha devenido activa y operativa. Aspecto que será desarrollado más ampliamente en nuestra segunda parte. En su análisis sobre el carácter de la sustancia en Gracián, comenta Cerezo lo que vendría a ser la pieza clave para entender el estado en el cual queda el mundo a nivel ontológico para el belmontino: «También para él, la sustancia es esencialmente activa u operativa, y de ahí que la designe como fondo –análoga a fundamento, pero entendido no tanto como base, sino en cuanto fuente y manantial, y por tanto equivalente de caudal para subrayar su potencia activa de ser» (Cerezo, 2015, 41). Conceptos como caudal, genio-ingenio, brío<sup>21</sup>, *intensio*, ímpetu, aliento, porte o afecto hacen todos referencia a esta consideración activa y operativa de la sustancia. Atención a lo que nos dice Gracián en su *Oráculo*, aforismo 27: lo bueno, lo único, lo raro, es sinónimo de lo intenso. Lo que tiene calidad no es, por ejemplo, la extensión enciclopédica arbitraria de una erudición sin sentido, no es la cantidad ingente de datos que seamos capaces de acumular. Gracián parece relacionar aquí dos refranes típicos de la cultura española: lo bueno si raro dos veces bueno y el que mucho abarca poco aprieta:

*Pagarse más de intensiones que de extensiones.* No consiste la perfección en la cantidad, sino en la calidad. Todo lo muy bueno fue siempre poco y raro; es descrédito lo mucho. Aun entre los hombres, los gigantes suelen ser los verdaderos enanos. Estiman algunos los libros por la corpulencia, como si se escribiesen para ejercitar antes los brazos que los ingenios. La extensión sola nunca pudo exceder de medianía; y es plaga de hombres universales, por querer estar en todo, estar en nada. La intensión da eminencia, y heroica, si en materia sublime (*Oráculo*, aforismo 27, 352).

La diferencia entre los seres vivos y el hombre resulta estar de nuevo representada en la naturaleza, pero esta vez en la inflexión que se genera en el hombre cuando no es capaz de controlar su caudal: «ninguna criatura yerra el fin sino el hombre» (*El Criticón*, Parte Iª Crisi IIIª, 887). Esta idea de que ninguna criatura yerra el fin en la naturaleza sino el hombre, viene a corroborar que todo esfuerzo humano se halla necesitado de una dirección, de un método propiamente humano. El hombre puede ir, a diferencia de las criaturas naturales, en contra de su propio fin. El esfuerzo humano vendría a ajustarse a lo natural, a redirigir el caudal cultural hacia lo natural, hacia Dios. Y es que todo lo natural tiende hacia él, todas las criaturas están como investidas de esta fuerza o *dinamis* sustancial que hace, no sólo que todo esté ponderado y acompasado desde el principio de

---

<sup>21</sup> Por ejemplo en el *Oráculo*, el Aforismo 54, «*Tener bríos a lo cuerdo*: [...] El brío del ánimo excede al del cuerpo; es como la espada, ha de ir siempre envainado en su cordura, para la ocasión. Es el resguardo de la persona: más daña el decaimiento del ánimo que el del cuerpo. Tuvieron muchos prendas eminentes, que, por faltarles este aliento del corazón, parecieron muertos y acabaron sepultados en su dejamiento; que no sin providencia juntó la naturaleza acudida la dulzura de la miel con lo picante del aguijón de la abeja. Nervios y huesos hay en el cuerpo: no sea el ánimo todo blandura» (*Oráculo*, aforismo 54, 60).

los tiempos, sino que lo esté por sí mismo, por ser activo y operativo. Como comprendimos junto a Suárez, la metafísica jesuita supone que la fuerza vital impresa en la naturaleza, esta *dínamis* con la cual Dios provee a toda criatura para la conservación de su ser, en especial a los sensibles vivientes, es ya del individuo como tal, o sea la criatura es totalmente independiente y autónoma de Dios. De esta manera la criatura ya no sólo es un ente ordenado a Dios sino que todo el mundo, incluido el hombre, tras la impresión en él de esta potencia divina, adquiere rasgos divinos, subsiste y se mantiene en el ser por sí mismo, como si fuese un pequeño Dios. Esta fuerza no es Dios pero recuerda a él, a la pura autonomía de su libertad absoluta capaz de dar cohesión a todo el universo, como decíamos más arriba, una acompasada lucha de contrarios ordenados en tiempo, lugar, poder y ser. Comenta Gracián:

–Ese es –ponderó Critilo– otro efecto de la infinita sabiduría del Criador, con la cual dispuso todas las cosas en peso, con número y medida; porque si bien se nota, cualquier cosa criada tiene su centro en orden al lugar, su duración en el tiempo y su fin especial en el obrar y en el ser. Por eso verás que están subordinadas unas a otras conforme al grado de su perfección. De los elementos, que son los ínfimos en la naturaleza, se componen los mixtos, y entre estos los inferiores sirven a los superiores. [...] Todo está así ponderado y compasado para la unión de las partes y ellas en orden a la conservación de todo el universo. [...] Aquí son de considerar también con especial y gustosa observación los raros modos y los convenientes medios de que proveyó a cada criatura la suma providencia para el aumento y conservación de su ser, y con especial a los sensibles vivientes, como más importantes y perfectos, dándoles a cada uno su instinto para conocer el bien y el mal, habilidades de los unos para engañar y de los otros para escapar del engañoso peligro (*El Criticón*, Parte Iª Crisi IIIª, 829).

Aquí podemos observar claramente la disposición del mundo natural graciano. En línea muy aristotélica en su taxonomía de los seres, donde los primeros elementos sirven a los superiores y estos, a la concordancia y unión de las partes y todas ellas en orden a conservar todo el universo; Gracián nos pone de manifiesto, sin embargo, cómo la sabiduría divina provee a cada criatura la suma providencia para el aumento y la conservación de su ser –idea muy acorde con el desarrollo de la ciencia de su tiempo y con la idea que se tenía en estos tiempos sobre la conservación de la energía– y esta idea, nos comenta Cerezo, lo alinea, bajo cierta apertura a lo moderno, con la *vis activa* leibniziana y el *conatus* espinozista: «Este nuevo carácter dinámico de la sustancia forma parte de la rectificación de los conceptos ontológicos que se lleva a cabo en el pensamiento metafísico del XVII, desde Espinoza a Leibniz» (Cerezo, 2015, 39).

Las apreciaciones de Cerezo en este punto son cruciales, importantísimas, sobre todo a la

hora de entender que esta *vis activa*, esta *energeia*, refleja la ontología dinámica en la que se mueve el pensamiento barroco. Donde ser es operar, potencia, *dinamis*. Uno de los aspectos más importantes en esta rectificación de los conceptos ontológicos del XVII es cómo esta sustancia como *vis activa* es totalmente inmanente a sus modos de aparición, distanciándose aquí Cerezo de la interpretación de Jankélévitch que separa la sustancia de sus modos. Según la interpretación de Cerezo: «El modo es una especificación interna de la sustancia; no es un mero accidente, en sentido escolástico, sino un acontecimiento, que la inflexiona y modifica, conforme a la ley de su espontaneidad» (*Ibid*, p. 41). El modo es un pliegue del caudal, podríamos decir. De esta manera, asegura Cerezo que la pareja fondo-maneras –como marca que es, según Deleuze, de la filosofía leibniziana– destrona a la forma y a la esencia en el periodo barroco. Esta idea podemos trasladarla al jesuita pues, según el autor granadino, la sustancia es inmanente a los modos de aparición en el espacio y el tiempo, se encuentra plegada en el acontecer en el cual se muestra gracias a su modo de darse. Comenta Cerezo:

Otro tanto puede decirse de Gracián. La sustancia es, pues, inmanente a los modos o maneras en que se concreta su operación en el marco espacio/tiempo, y de ahí la necesidad de plegarse a la circunstancia y la coyuntura, de ajustarse a la situación y a la ocasión, pues sin este ceñidor de su acontecer, el fondo no realiza o demuestra su caudal (*loc. cit.*).

Así, el hecho de que la sustancia se muestre a través de sus modos, que sea inmanente a sus modos de aparición, muestra que la entidad, o la sustancia, se vuelve, además de análoga, unívoca. La analogía de atribución intrínseca y la univocidad comparten el hecho de que ambas permiten la participación del ser de Dios, aunque en la univocidad no hay jerarquía. Tal y como vamos a comprobar a lo largo de la investigación el acto de creación del mundo por Dios no es sólo la impresión de una vez por todas de esta fuerza o *dinamis* en el corazón de la naturaleza de las cosas sino que esta impresión, esta subsistencia o mantenimiento en el ser es un continuo que el propio hombre debe redirigir. Como veíamos junto a Molina y veremos posteriormente junto a Nancy, que lo expresa claramente, aquí la creación pasa a ser, en Leibniz, actualización de la potencia de ser. Esto no quiere decir, sin embargo, que el mundo sea Dios, como sería para Espinoza bajo su lente panteísta o para los estoicos bajo su Dios como alma del mundo. Dios se refleja en el mundo a través de esta *vis activa* y *operativa*, que está emparentada con la potencia divina en la medida en que los modos tienen la capacidad de ocultar o bien manifestar la sustancia, al igual que hace Dios en el mundo, puede ocultarse o bien manifestarse en sus criaturas.

Una de las ideas importantes que vamos a desarrollar ampliamente a partir de Leibniz es la

diferencia que encontramos entre la creación del mundo por Dios planteada por el pensamiento leibniziano y la planteada por la concepción jesuita. Deleuze (1989, 64) ya había apuntado que más interesa a Leibniz saber cómo se generan las sustancias que dónde, idea que podría trasladarse a la oscuridad con la cual la concepción jesuita asume este proceso, dependiente finalmente, como vamos a ver, de la todopoderosa voluntad del creador, más allá de la carga de esencialidad que podrían integrar los posibles.

El argumento ontológico de San Anselmo (1033-1109) es asumido por Leibniz en la medida en que para él, al igual que para el autor cristiano, las esencias preceden a la existencia. Si no tienden ya por sí mismas a la existencia, o sea son posibles y composibles, Dios no puede aportar la existencia, que resulta ser, a diferencia del pensamiento aristotélico y escolástico, algo secundario y sólo como un plus que sobreañade Dios a lo que ya de por sí tiende a ella. Y esto es así, como aprecia González (2004), porque para los defensores del argumento ontológico, primero se da la esencia, la idea y luego la existencia, el ser. Primero el ser lógico y luego el ontológico, al contrario de la tradición aristotélica y escolástica.

Como vamos a ver a partir de Leibniz, todo está constituido desde siempre por el principio de la armonía preestablecida. Armonía que acabamos de ver con Gracián, sólo que la armonía graciana es posterior a la creación, la crea Dios, y no la crea porque su naturaleza así lo contemple, determinado por ella irremediamente, sino que la crea para que sea contemplada en la naturaleza, para que el hombre pueda reconocerla y todos los seres vivos puedan ajustarse a ella a través de su esencia y potencia. Lo que vemos que aporta Dios a la creación desde siempre en Gracián es la potencia, la persistencia y conservación de su ser, que no es sino su existencia, su hacer por ser.

A partir de ahora vamos a comprobar en Gracián que esto es así, que la existencia precede a la esencia, que también desarrolla un pliegue preformativo, sin justificación racional de la creación desde una instancia previa y promoviendo un hacer por ser, donde todo tiene poder para ser y conseguir su fin. Llegar lo más cerca posible de Dios, asemejarse a él e imitarle en la medida de lo posible mediante nuestro esfuerzo, sería seguir la obra de Dios. Una actitud que no sería posible a su vez sino en la medida en que el esfuerzo, el *conatus*, ya forma parte de lo natural como creación de Dios. En nuestra segunda parte desarrollamos esta línea de lectura en la cual el hombre debe ajustarse mediante su esfuerzo a la *vis activa* y natural pues no está garantizada. Ajuste no limitado a la imitación sino abierto a la creación, a la invención.

En el caso de Gracián, el autor reconoce respecto al mundo una razón trascendente, un secreto que se halla en el mundo y fuera de él. Para el belmontino no es posible que el hombre llegue a los primeros principios de las cosas, la impotencia humana respecto a los designios divinos es total. Algunos autores consideran una especie de ontología de la eucaristía en Gracián, como ya

ha tratado J. M. Pérez Herranz, que vendría a templar dicha oscuridad, haciendo del Verbo carne y de la carne Verbo, un pliegue que trataremos de ajustar en nuestra sección dedicada a la espiritualidad.

Tanto Rodríguez de la Flor como Pérez Herranz –aspecto que desarrollaremos, como decimos, en nuestro último apartado dedicado a la espiritualidad, donde analizamos *El Comulgatorio* más a fondo– han resaltado la importancia de la eucaristía en la explicación del mundo barroco y de Gracián en particular. Pérez Herranz (2006), que traslada el problema eucarístico como hecho de lenguaje, tal y como había sido recogido por Rodríguez de la Flor (1993b), al ámbito ontológico, destaca respecto al mundo católico y a Gracián en particular, tres dimensiones ontológicas: *de Dios o la ontología de la eucaristía, del Mundo o la ontología de la naturaleza, y, del alma o la ontología del libre albedrío*, que vienen a responder al nuevo estatus infinito del mundo (Pérez Herranz, 2006, 41).

La eucaristía, santo y seña de la ontología católica contra la reforma protestante, vendría a recoger el hecho, como Gracián recuerda ampliamente en *El Comulgatorio*, de que Dios se encuentre *real y verdaderamente* en la materia. Pérez Herranz nos recuerda que la ontología católica es una ontología materialista y corporalista y que por tanto choca frontalmente con el atomismo de la nueva ciencia galileana. La cuestión principal respecto a esta reconstrucción de la relación de Dios con el mundo en Gracián es, según Pérez Herranz, el hecho de que la transustanciación es realizada exclusivamente por Dios:

La Eucaristía es algo físico y en ella no se da magia alguna. Los teólogos católicos defienden que el origen de la Gracia es Dios y no los hombres: *Ex opere operato*. Dios se encarna en el creyente en un encuentro real, cuya presencia no se obtiene por recursos ceremoniales ni rituales, ni aún por el esfuerzo humano, sino por el poder mismo del rito sacramental, que es acción de Cristo. De manera que la Eucaristía, más allá de la fe, que es subjetiva (psicológica), exige una justificación según el método científico, que es objetivo. [...] Y para defender el dogma, no queda más que volverse a la Ontología. *Hay que ontologizar la Naturaleza* (Pérez Herranz, 2006, 43).

La importancia de la eucaristía en la explicación católica del mundo y de la relación de Dios con él es fundamental. Debemos sin embargo precisar, como señala el propio Gracián, que si en algo supera el proceso eucarístico a la gracia beatífica es por el mérito que deriva del esfuerzo del comulgante<sup>22</sup>. La eucaristía es, como muestra Pérez Herranz, infalible, es seguro que Dios está ahí real y verdaderamente, a lo que podemos añadir que esto no anula la metafórica realidad sino que la

---

<sup>22</sup> Volvemos a retomar esta idea en nuestra página 336, a propósito del giro antropológico reflejado por la praxis espiritual graciana. Véase la *Agudeza y arte de ingenio* de Gracián, Discurso DXV, p, 535.

afirma, introduciendo en el mundo todo lo posible y más que lo posible, lo imposible, que el comulgante debe acoger. El mundo graciano plagado de medio hombres, bestias, monstruos de todo tipo, es para este autor la consecuencia de mezclar lo real eucarístico, lo único real para Gracián, con la ficción literaria del viaje interior que deriva de ella. El mundo graciano no está escrito en caracteres matemáticos sino que está escrito como un discurso, lo que se ha de ver y comprender está al final y no al principio. Gracián asegura reiteradamente por medio de Critilo, como veremos, que él no pone la vista en los principios sino en los fines.

Pérez Herranz atribuye al jesuitismo y al *Comulgatorio* de Gracián, en particular, una ontologización de la idea de Dios ya patente en la eucaristía. El autor nos comenta que «si Dios existe, no puede estar escondido y ha de mostrarse» (2006, 43). Esta consideración sin embargo no muestra claramente porque el autor en *El Criticón* comenta que “Dios es conocido y no visto, escondido y manifiesto, tan lejos y tan cerca; y como retirado en su inaccesible incomprendibilidad nos habla a través de sus criaturas”, o sea que no se ve, pero se conoce, como vimos en el pasaje comentado más arriba. La prioridad absoluta que Pérez Herranz atribuye al proceso eucarístico en la configuración de la ontología católica podría hacernos perder de vista el verdadero tratamiento afirmativo que Gracián lleva a cabo con su obra de piedad católica. El hombre debe corresponder a la llamada, no quedarse quieto y mudo, sino celebrar el hecho de que cualquier hombre, si prepara de manera activa su alma, puede acoger un *sancta sanctorum* colmado de perfecciones.

Pérez Herranz precisa la diferencia entre el Dios católico y el Dios protestante, su aportación es muy valiosa, pues ayuda a centrar aún más nuestro objeto, a valorar, en fin, el enorme contraste entre una tradición y otra, llegando a su anulación. *El Comulgatorio* refleja, según el autor, «la negación explícita de toda *ontología nominalista*». «La realidad no está atravesada ni por nombres convencionales ni por pactos –por la letra–, sino que está atravesada por Dios, por la carne, por el Verbo hecho carne» (Pérez Herranz, 2003, 42). La función reservada para Dios en la ontología católica no sería, como hemos visto más arriba a propósito de Molina y Suárez, simplemente imprimir la existencia a un posible que ya tiende por ello a existir. Nuestra idea, en línea aquí con la propuesta de Pérez Herranz es que la existencia otorgada por Dios a los posibles, esta fuerza que otorga la subsistencia para el aumento y la conservación de su ser es continua y permanente, haciendo ser al hombre, o más bien a todo sensible viviente. «El Dios católico, jesuita y graciano es un Dios Providente, que se encuentra detrás de los hombres, premia a los buenos y castiga a los malos» (Pérez Herranz, 2006, 43). O sea que puede cambiar el curso de las cosas en cualquier momento, es libre absolutamente y no depende ni está determinado por ley alguna, como veremos en Leibniz.

Benito Pelegrín (1985) ya había comentando una de las señas de identidad de la teología

molinista y católica. El Dios molinista es un Dios democrático y providente, favorece la entrada de todo el mundo a la salvación y ofrece para ello todos los medios al alcance del hombre (Pelegrín, 1985, pp. 123 y ss)<sup>23</sup>. Esta es, según el hispanista francés, la función ascética de la teología contrarreformista, según la cual, cualquier camino hacia Dios, debe dejar abierta la posibilidad de otro camino diferente.

Respecto a lo que Pérez Herranz trata como *Del mundo u ontología de la naturaleza*, nos quiere hacer ver cómo Gracián, debido a su consideración epistemológica, debe rechazar los avances científicos que promueven Copérnico y Galileo. Según el autor, esto se debe, no ya a una cuestión ontológica sino epistemológica, en la medida en que, por encima de la sinécdoque y la metonimia (la parte por el todo) promueve el jesuita la metáfora: «Es el triunfo de la metáfora (alegoría) sobre la metonimia (principio de causalidad), cuya consecuencia ontológica es que el ingenio, el artificio y el concepto de Gracián supone una energía infinita otorgada por Dios al mundo (el “Dios proveerá” bíblico)» (Pérez Herranz, 2006, 45).

Pelegrín no podría estar de acuerdo con esta diferenciación tan tajante entre metonimia y metáfora, su fórmula relaciona ambas y nos muestra cómo Gracián, aparte de la belleza se preocupa por la verdad, por la argumentación. Lo importante para Pelegrín es la reconquista que realiza Gracián de la argumentación, «columna vertebral de la retórica antigua, palabra funcional en la cual su objetivo principal, demasiado olvidado, es la persuasión» (Pelegrín, 1985, 160). La agudeza se muestra como una relación cuya función es una comparación de todo a parte, no de tropo a figura, el esquema quedaría entonces: Agudeza = metáfora x sinécdoque (o metonimia). De esta manera se crea lo que Pelegrín viene llamando *figures d'esprit, figuraciones del ingenio*: partir de la retórica para sobrepasarla a través de la agudeza, del concepto. La forma breve, lapidaria y sentenciosa se halla según Pelegrín entre dos infinitos, la nada, el silencio y el todo, la palabra (1990). El pensamiento sentencioso de Gracián tiene la capacidad de mostrar la parte por el todo y al todo a través de la parte. Un juego de plegado en el cual, incluso la nada, el silencio, debe dejar evocar lo infinito y dejarse ver como un silencio elocuente. La sentencia muestra, al afirmarse, todo lo que ella no es capaz de decir. Un silencio elocuente porque actúa detrás de la presencia, pues si la sentencia es capaz de significar mucho, debe dejar evocar aún más: la nada debe dejar imaginar el infinito (Pelegrín, 1984, 66).

Por ahora vamos a mantener que la cuestión eucarística ya no asegura de manera directa la relación de Dios con el mundo en el Barroco. El mundo natural era perfecto cuando Dios lo dejó tan concertado pero el hombre lo ha confundido todo y como tal es él quien debe reinvertirlo. La eucaristía vendría entonces, no a fijar la relación Dios-mundo desde un principio y de una vez por

---

<sup>23</sup> Véanse las páginas 305-306 de nuestra investigación.

todas, sino que ofrece, como la fama y la inmortalidad por las armas y las letras, una segunda naturaleza, una nueva manera de reconciliar el mundo con Dios pero a cada instante, continuamente. Pelegrín hace referencia a este proceso y en él nos inspiramos en este punto. Uno de los aspectos más importantes que observa aquí el autor es la interrelación entre *El Comulgatorio* y *El Criticón*, a través de la cual podemos aplicar completamente, destaca, la meditación L, *Para recibir el santísimo sacramento por viático*, dentro de la primera obra citada, a la *crisi* de *Virtelia encantada* presente en *El Criticón*, coincidiendo así la vía ascendente por medio de la virtud y la descendente por medio del sacramento (Pelegrín, 1985, pp. 123 y ss.).

Esta idea de ascendencia en la virtud y descendencia en el sacramento también ha sido puesta de manifiesto por W. Ross (1974), quien a través de su análisis, influenciado por la psicología de Carl Jung, ha reflejado que *El Criticón* «presenta una estructura que en sus líneas generales reproduce el viaje interior del proceso de individuación» (*Ibid*, p. 59). El proceso de encarnación del verbo se reproduce analógicamente en el hombre por medio del proceso de individuación, comenta Ross. Este proceso de individuación por medio de la virtud es, según el autor, como una potencia absoluta, potencia para intentar integrar, en el tiempo, todos aquellos elementos inconscientes que asaltan la personalidad (Ross, 1974, pp. 59-65). La idea que vemos deslizarse aquí es que este ciclo de lucha y reconquista del sujeto y del mundo es continua, nunca puede clausurarse, pues tanto en la virtud como en el sacramento asistimos a un proceso cíclico, una tendencia al infinito que no deja de realizarse en el mundo. El viaje no termina ni en la conquista de la virtud, ni en la comunión, que no es sino frecuente. Según Pelegrín, de esta manera: «El viaje puede volver a comenzar, el ciclo de la vida se renueva, puesto que es una nueva vida que da la comunión, que da este viático para el último trayecto» (1985, 135). La encarnación de la virtud debe corresponder a la encarnación eucarística y Dios se hace presente en el hombre espiritual y físicamente. La relación de Dios con el mundo está para Gracián garantizada, como dice Pérez Herranz, para él está bien como está. Idea que podemos observar con toda claridad en la *crisi* quinta de la primera parte del *Criticón*:

Todo cuanto obró el supremo Artífice está tan acabado que no se puede mejorar; más todo cuanto han añadido los hombres es imperfecto. Criole Dios muy concertado y el hombre lo ha confundido; digo, lo que ha podido alcanzar, que aún donde no ha llegado con el poder, con la imaginación ha pretendido trabucarlo (*El Criticón*, Parte Iª Crisi Vª, 844).

La opción graciana de no tomar partido en la explicación ontológica del mundo, reservada como bien muestran Rodríguez de la Flor y F. Miguel Pérez Herranz, para la experiencia

eucarística, no acorta sin embargo la infranqueable distancia que en Gracián encontramos entre el hombre y el mundo. El hombre no puede llegar a conocer lo natural y aún si pudiera, no le serviría para nada, no le ayudaría en nada en su vivir. El conocimiento del mundo natural no es necesario sino a fin de hacer mejor al hombre para con los demás y para consigo mismo. La naturaleza no lo pone fácil, y el hombre, sin poder salir de su engaño desde la cuna, ya no podrá acceder al mundo únicamente con los ojos del cuerpo sino también con los del alma, los únicos que pueden desenredar el pliegue, encontrar el hilo para salir del laberinto donde ya se encuentra. Para Gracián, como vamos a comprobar a continuación, el hombre nace con la mente y el espíritu preparados para la admiración y la sorpresa, acontecimiento que en todo su esplendor sólo es posible acoger la primera vez. El autor considera que la naturaleza procede de manera cauta y engañosa con el hombre, pues quien comienza a vivir se halla completamente a oscuras, sin advertir que vive y sin saber qué es vivir. En este caso Gracián, como buen fenomenólogo, asegura que este acontecimiento por el cual todas las cosas se hallan como plegadas es fruto de este primer contacto ciego por el cual el hombre se halla perdido en la vida. Cuando el hombre por fin llega a abrir los ojos, a caer en el desengaño de una vida cautiva de desdichas e infelicidades, ya se halla, como dice Gracián, empeñado sin remedio. La naturaleza procede así de manera cauta y engañosa, cauta pues debe favorecer la recepción de la admiración y la sorpresa, de la filosofía, si pensamos desde el paradigma griego, pero también procede de manera engañosa, pues esta oscuridad, este pliegue, acompaña al hombre a lo largo de toda su vida. Es curioso cómo Gracián alinea oscuridad y saber, el saber nace de la oscuridad (de la nada) necesaria para la admiración, del no-saber, tal y como admiten gran parte o la mayoría de intérpretes del pensamiento leibniziano, entre ellos Deleuze, para quien la mónada debe extraer todo desde su sombrío fondo<sup>24</sup>. Así dice Gracián:

Cauta, si no engañosa, procedió la naturaleza con el hombre al introducirle en este mundo, pues trazó que entrase sin género alguno de conocimiento, para deslumbrar todo reparo; a oscuras llega, y aun a ciegas, quien comienza a vivir, sin advertir que vive y sin saber qué es vivir. [...] Parece que le introduce en un reino de felicidades y no es sino un cautiverio de desdichas, que cuando llega a abrir los ojos del alma, dando en la cuenta de su engaño, hállase empeñado sin remedio, vese metido en el lodo de que fue formado: y ya ¿qué puede hacer sino pisarlo, procurando salir de él como mejor pudiere? (*El Criticón*, Parte Iª Crisi Vª, 844).

¡Que lejos parece que está este Dios del mundo! Tan lejos y tan cerca nos asegura Gracián, tan insondable e inaccesible en sí y sin embargo tan manifiesto en cada una de sus criaturas. El

---

<sup>24</sup> Volveremos sobre esta idea en la página 329 de nuestra investigación.

problema para Gracián no está en la relación de Dios con el mundo, como tampoco lo está para místicos y racionalistas, la naturaleza es obra de Dios. El mundo material es, bajo la metafísica ontoteológica, como hemos comprobado con Heimsoeth, no una parte de Dios mismo, sino un reflejo del mismo Dios.

A Gracián no es que no le interese el mundo natural, sabemos de sus elogios al museo de Salastano (Lastanosa) en *El Criticón*, al que dedica un crisis completa. Lo que observamos es que su interés se dirige al hombre, a su impotencia natural pero también a su poder divino. Así que ni unidos todos los entendimientos de los hombres, como hemos visto, podrían llegar a formar, ni siquiera la estructura de un simple mosquito. La infinitud del mundo y su continuidad indiferenciada, allí donde parece que acaba una cosa pero comienza de nuevo otra y donde el mismo fin es principio, es ya la oscuridad en la cual se halla ya inmerso el hombre desde su inexplicable nacimiento, perdido en un mundo humano que ya nada tiene que ver con el mundo natural, al que debe volver, si puede, deshaciendo su propio engaño.

La afirmación jesuita del mundo o la apuesta por la acción en el mundo pero en fuga hacia el infinito, su fin, nos muestra esta estructura contrarreformista común que observamos en místicos, humanistas y reformados. La clave de lectura del mundo está fuera de él y hasta semejante jerarquía deberá el hombre ascender si quiere seguir las perfecciones divinas y conseguir así su salvación. Es tal y como propone Cerezo (2000), una salida de sí para volver a sí. El movimiento mismo del espíritu, tal y como nos recuerda De la Higuera tras estas palabras de Hegel, es aquello que permanece igual a sí en su extrañamiento: la fuerza del espíritu consiste más bien en permanecer igual a sí mismo en su extrañamiento (De la Higuera, 2010, 229). Lo importante no es qué sea el mundo, sino lo que podemos llegar a hacer de él, comenta Gracián: «nunca pongo la mira en los principios, sino en los fines»; nunca pongo el pie en un principio si con la mano no he tocado ya el fin, nos comenta Gracián a través de Critilo (*El Criticón*, Parte Iª Crisis Xª, 905). Con esto queremos decir que a Gracián el mundo que le interesa, aparte del mundo divino, es el mundo del hombre con el hombre, el mundo de los fines del hombre, el mundo social. De la Higuera señala en este caso una doble apertura del pensamiento graciano a la trascendencia, tal y como es este aspecto tratado por Cerezo: «doble estructura de apertura o de trascendencia, pues, constitutiva del ser humano: apertura a la exterioridad del espacio público de aparición o mundo objetivo; apertura a la exterioridad ontológica –si hablamos de Gracián esto es evidente– también teológica» (De la Higuera, 2010, 227). Es de este modo, según el autor, como podemos reconocer el entronque de la ontología con la ética en el pensamiento graciano, llegando Cerezo a postular aquí, una especie de ontoantropología. Aquí se destacarían tres dimensiones perfectamente reconocibles, que complementarían esta “estructura ontológica de transfinitud” en Gracián. Así, como vamos a ver

más adelante, nos encontramos con una estructura vinculada con la interioridad del acontecer de la existencia del hombre (su capacidad de rebasar sus límites históricos) y constituida por la apertura a esta doble trascendencia. Un sentido ontológico-existencial, manifestación o escala cuantitativa de valor y poder, y una tensión constitutiva entre todo y nada, una polaridad cualitativa de los modos de existencia que no es sino, tal y como vamos a ver para la libertad jesuita, fruto de una elección originaria, no entre los extremos de esta tensión, sino entre mantener la tensión o decaer, la gloria o la fatalidad, el héroe o el condenado (De la Higuera, 2010, 227).

Como vamos a comprobar en la segunda parte de nuestra investigación, dedicada a la relación de Dios con el hombre, lo que en Leibniz vamos a observar como un continuo, entre lo físico y lo ético, político y espiritual, aunque con leyes muy diferentes, es en Gracián una ruptura casi completa, y el ámbito práctico y espiritual ya no se apoya ni surge de lo natural. Aquí podemos observar que se cruzan el problema de la libertad y la necesidad natural del hombre, en tanto sujeto ontológico autónomo, y el problema de la libertad y la necesidad del hombre respecto de la divinidad –problemas ya presentes y patentes en la metafísica suarista– (Coujou, 2011, 160).

El problema, de gran calado dentro de la conocida como *polémica de auxiliis*, que involucra temas relacionados con la libertad y la necesidad humanas respecto al concurso divino, puede ayudarnos a entender cómo en nuestro ámbito de pensamiento hispano, aspecto que Cerezo (2015) ha aplicado a Gracián con gran maestría, se genera una dimensión autónoma y originalmente humana de praxis ética y política. Tras la metafísica de Suárez se genera un nuevo espacio de autonomía ontológica del sujeto, ya no dependiente ni de la necesidad natural, ni de la divina, sino propiamente afirmativa y activa.

La cuestión, bien explicitada por Coujou (2011), muestra que en gran parte de los padres teólogos, desde donde forma su teoría Suárez, existe una ruptura entre el orden cultural humano y el orden natural. La cultura se presenta en nuestra tradición hispana, como un orden ontológico autónomo, no determinado por las necesidades naturales sino realizado en la historia. Coujou comenta que al disociar estos padres de la iglesia el orden de la causalidad material, el orden natural, del orden de la causalidad racional, del orden humano, se presupone que la humanidad no se acoge ya a algo preestablecido, lo que podría suponer la existencia aquí de una nueva naturaleza de la idea de pliegue, un pliegue ya no determinado teleológicamente, sino escogido por el hombre libremente. El orden humano supondría así un nuevo comienzo producido esta vez por el propio hombre, por su libertad, autónoma e independiente, como la de Dios es (Coujou, 2011, 160). Tal y como analiza este autor, encontramos en Suárez una especie de nueva ontología política en la medida en que la política debe retomar el testigo de la ontología como metafísica, pero en el orden práctico. Tenemos pues dos órdenes ontológicos autónomos, uno fundado en la libertad del ser humano en tanto ser

razonable en sí mismo, fundamento primero de sus actos, su individuación, aquello que funda la humanidad misma; y otro, que representa el desenvolvimiento de esta misma afirmación humana en la historia, la capacidad de individuarse de una colectividad en un sistema político. Así la política debe tratar al hombre desde el punto de vista de la ontología, como ente autónomo que se desenvuelve en la historia. Surge así una ontología totalmente autónoma de la teología, que funda el nuevo estatuto de ente libre y su cumplimiento en la historia de la sociedad. Como afirma Suárez: «La criatura no es definida como un ser extrínsecamente por el hecho de la entidad o del ser que está en Dios, sino por su ser propio e intrínseco» (citado por Coujou, 2011, 163).

Existe en el periodo barroco, una resistencia continua –esta es la diferencia entre nuestra propuesta de acercamiento a lo barroco y por ejemplo la de d'Ors– a identificar a Dios con el mundo, a proclamar el panteísmo como rasgo propiamente barroco. El alcance ontológico de la criatura es irreductible al carácter ontológico de la divinidad, la cuestión es que el carácter ontológico de la criatura no sólo se cifra en ser un ente indiferente a la existencia particular, en ser un ente entre otros al igual que Dios. Según Cojou, este carácter de la ontología como estudio del ser en tanto ser no puede ser trasladado al vivir en sociedad. El ser no puede ser simplemente caracterizado por su calidad de ser un ente entre los entes, sólo por su esencia, en Suárez por la no contradicción de sus notas, sino que la propia contingencia en la cual se halla inmersa la criatura impide una relación únicamente lógica, el ser humano puede ser y no ser, puede existir o no, y esta existencia no depende de su esencia, sino de la contingencia de esta. De esta manera comenta Cojou: «El pensamiento político debe considerar a la criatura tal y como lo hace la ontología, es decir, como ente, y no como ente ordenado a Dios, que es lo que hace precisamente la teología» (Cojou, 2011, 163). La estructura del universo físico, matemática para el racionalismo y la nueva ciencia, ya no puede sustentar el orden social humano, que ahora se nos muestra tal como es para el jesuitismo, autónomo, afirmativo y activo. La ética y la política se vuelven autónomas respecto del mundo natural y retomarán, como vamos a comprobar, parte del aura espiritual y sagrado que la teología ya había dejado de aportar.

La idea es, por ejemplo para Gracián, que el hombre mantenga el concurso divino de lo natural, no que lo ausculte en busca de una supuesta estructura material que en nada sirve para la vida del hombre. La Natural Filosofía, cargada de todo tipo de desabridas materialidades, bien nos puede acomodar la curiosidad, pero de nada sirve si no ayuda al hombre a ser feliz. Ahora, el mundo moral del hombre es su mundo natural y como tal hay que tratarlo. Andrenio y Critilo, dentro del museo del Discreto (*El Criticón*, Parte IIª Crisi Ivª, 1001), centro de todo tipo de colecciones y taxonomías, muy del gusto del Barroco, reconocen la superioridad de la Moral Filosofía respecto de la Natural:

Fueron registrando todos estos nichos de paso, lo que basta para no ignorar, así como el de la indagadora Natural Filosofía, levantando mil testimonios a la naturaleza. Servían de estantes a sus curiosos tratados los cuatro elementos, y en cada uno de los libros que tratan de sus pobladores, como de las aves, peces, brutos, plantas, flores, piedras preciosas, minerales; y en el fuego, de sus meteoros, fenómenos y de la artillería. Pero enfadados de tan desabrida materialidad, los sacó de allí el Juicio para meterlos en sí. Veneraron ya una semideidad en lo grave y lo sereno, que en la más profunda estancia y más compuesta estaba entresacando las saludables hojas de algunas plantas para confeccionar medicinas y destilar quintas esencias con que curar el ánimo, y en que conocieron luego era la Moral Filosofía (*El Criticón*, Parte IIª Crisi IVª, 1001).

El mundo natural ya no es para Gracián el mundo humano. El mundo natural es perfecto salido de las manos de Dios, pero imperfecto de cara al hombre y por lo tanto debe ser perfeccionado. El hombre se encuentra pues en una completa oscuridad de cara a lo natural, en el sentido en que ya, por culpa del hombre mismo, se ha perdido este enlace con lo divino. El hombre, único medio para que Dios asegure su perfección, ha perdido su norte y vaga errante por el mundo, sin principio fiable ni fin seguro. No es que Dios esté ausente del mundo, es el hombre quien se ha ocultado y ya no es capaz de sentir la verdad divina en su corazón, centro de la perfección de Dios. Ya no hay hombres en el mundo asegura Gracián en su *Criticón*. Los pocos que había se han ausentado a los montes y las bestias han bajado a la ciudad (*El Criticón*, Parte Iª Crisi VIª, p, 855). El hombre se hace por su singularidad, y es ella la única capaz de advertir la perfección de Dios. Una razón de Estado de uno mismo que comienza, como vamos a comprobar en la segunda parte de nuestra investigación, por el propio conocimiento de sí, pues de aquí viene, como expresa el autor, el mayor de los engaños, el autoengaño.

La palabra mundo ya no representa y nombra lo que nombraba antes. Debe ser reordenado por el sujeto, pues es él quien lo ha confundido. El mundo natural debe ser reconstruido por un orden dado por la razón, que salte por encima de la materia y sea capaz de sacar la quinta esencia de las cosas, las prácticas y útiles para la vida del hombre y su posterior salvación. Esta idea no alinea a Gracián con la corriente utilitarista, pues en él siempre existe un fin más allá de cualquier vulgar pragmatismo, lo divino. La razón humana es la encargada de mantener al hombre en el ser, representa la mundanidad del mundo, ya que el mundo al que se refiere Gracián no es el mundo natural si con ello hemos de entender lo ente cuyo ser depende de esta causa material irrecusable. El mundo de Gracián es el mundo humano, un mundo hecho por el mismo Dios y para el hombre pues no se sabe de qué otra manera se podría declarar su perfección, asegura Gracián. Pero qué diferente

sea el dicho al hecho, como acabamos de decir más arriba, el mundo era perfecto cuando Dios lo dejó tan concertado pero el hombre lo ha confundido todo:

QUIEN OYE decir mundo concibe un compuesto de todo lo criado muy concertado y perfecto, y con razón, pues toma el nombre de su misma belleza: mundo quiere decir lindo y limpio; imagínase un palacio muy bien trazado al fin por la infinita sabiduría, muy bien ejecutado por la omnipotencia, alhajado por la divina bondad para morada del rey hombre, que como participe de la razón presida en él y le mantenga en aquel primer concierto en que su divino Hacedor le puso. De suerte que mundo no es otra cosa que una casa hecha y derecha por el mismo Dios y para el hombre, ni hay otro modo cómo poder declarar su perfección. Así había de ser, como el mismo nombre lo blasona, su principio lo afianza y su fin lo asegura; pero desmienta el hecho al dicho, ponderó Critilo, que con Andrenio se hallaba ya en el mundo, aunque no bien hallados en fe de tan personas (*El Criticón*, Parte Iª Crisi VIª, 853).

Esta separación entre las causas naturales (la búsqueda de la libertad individual) y las causas divinas (la ética y la política como ontología), que hemos apreciado en Suárez, fundamenta la diferencia que encontramos entre Leibniz y Gracián. A diferencia de Suárez, Leibniz no puede reconocer, a juicio de Robinet (1980), una potencia formalmente libre de acción en el sujeto. Para Leibniz, debe haber una determinación formal en la voluntad del sujeto, algo formal debe ser lo que mueva al sujeto en su acción. Suárez por su parte reconoce una cierta contingencia espontánea como consecuencia de la eficacia o no de tal o cual acto. Y esto es así porque Suárez considera al juicio totalmente libre de ataduras metafísicas y causas absolutas, aspecto que también comparte Leibniz, pero la diferencia principal en este caso es que Suárez reconoce una especie de Gracia eficaz determinada por la circunstancia, algo impensable para Leibniz, pues el autor alemán considera que «la acción de la voluntad está referida a un cálculo de la sabiduría» (Robinet, 1980, 205). Es así como en Gracián podemos entender la autonomía de la esfera ética y política en su actuar bajo las circunstancias.

Leibniz sin embargo reconoce una cierta determinación, hipotética y no absoluta, de la voluntad de Dios al crear el mundo y del sujeto propio en su acción en él. En línea aquí con el pensamiento postridentino –uno de cuyos puntos principales es como hemos visto la lucha contra el panteísmo y la mística asociada a él–, Leibniz asume la necesidad y la imposibilidad de acceder a los decretos absolutos de Dios, a las razones de la voluntad de Dios. Así, que por un lado, considera necesario que exista una razón universal que guíe incluso los decretos de la voluntad de Dios –que no los conozcamos no quiere decir que no existan– así, por otro lado, reconoce imposible su

conocimiento absoluto por parte del sujeto, un sujeto, que aunque incluya el infinito en sí, es limitado, porque también proviene de la pura nada. La última cuestión es que esta nada no mueve al espíritu, ya sólo impulsado por lo que conoce como principios innatos del conocimiento.

## II. II. La relación entre Gracia y naturaleza en G. W. Leibniz: la lucha contra la doctrina de un espíritu universal.

La relación de Dios con el mundo en Leibniz puede partir de aquí, una concepción común pero diferente de la concepción católica de la libertad. Esta nueva libertad de los sujetos, irreductible a los decretos insondables de Dios, según Suárez, responde perfectamente a esta imposibilidad que contemplan estos pensadores barrocos, la imposibilidad de reducción del mundo a lo Uno. Así que el primer punto de partida es, como hemos venido avanzando, la lucha común contra el panteísmo, recogida por místicos, humanistas y reformados, núcleo fundamental de la polémica en la relación de Dios con el mundo en el barroco.

Dentro de la polémica sobre la legitimidad de un cierto panteísmo en la relación de Dios con el mundo podemos encuadrar las *Consideraciones acerca de la doctrina de un espíritu universal* (1702). Leibniz asegura que tiene en alta consideración esta doctrina panteísta porque los que la defienden admiten la existencia de la divinidad (*Consideraciones*, 467). Leibniz no niega pues esta doctrina, sino que la reformula. Dentro de la opción panteísta, el autor integra a Aristóteles retomado por Averroes, a Espinoza, a los nuevos cartesianos y a los místicos, a unos místicos muy concretos, los quietistas, que podemos considerar como los más alejados de la monadología leibniziana, como veremos claramente en nuestra segunda parte.

Para el autor, el panteísmo aceptaría este punto de partida común, según el cual, encontramos en el mundo almas distintas de la materia. Sin embargo, Leibniz lo subraya insistentemente, esta posición debe además reconocer que nunca se dan estos pensamientos abstractos sin ella. En el mundo hay almas, pero estas nunca se dan separadas de la materia, por lo cual la verdadera experiencia mística deberá reconocer, a la vez, que el alma tiene un rango de acción diferente aunque no sea separable de la materia. Por lo tanto, el proceso de unión mística criticado por Leibniz, es el que implica pasividad y quietismo, pérdida de las funciones del alma individual, reposo absoluto en Dios, el panteísmo quietista, algo, como veremos, inaceptable bajo su doctrina sobre la mónada, uno de cuyos atributos fundamentales será la actividad. Esto no niega aunque sí limita este otro tipo de panteísmo que hemos tratado con Dilthey, el panteísmo dinámico, al cual tiende el pensamiento de Leibniz, sin nunca llegar a él. Leibniz muestra a continuación en

qué medida rechaza a los místicos quietistas. Estos falsos místicos consideran, según el autor, que el estado más alto de perfección es el reposo del alma en Dios, ya que una vez se encuentra el alma frente a Dios ya sólo puede quedar quieta, muda y sorda, dirigiéndonos como consecuencia a un estado de cesación de nuestras funciones particulares como individuos. Comenta Leibniz:

Es probable que Molinos y algunos otros quietistas recientes, entre otros cierto autor que se llama Juan Angel Silesio, que escribió antes que Molinos y algunas de cuyas obras se han impreso hace poco, y aún Weigel antes que ellos, han caído en esa opinión del Sabbath o reposo de las almas en Dios. Por esto han creído que la cesación de las funciones particulares era el estado más alto de perfección (*Consideraciones*, 466).

Leibniz asegura que su rechazo a tal doctrina se basa en la propia observación natural y la razón. A través del microscopio podemos observar que existe vida en cualquier porción de materia y que esta vida ha existido desde siempre, aunque en pequeño volumen, como podemos observar a través de este instrumento. Que hayan existido los animales y las almas desde siempre, no niega que Dios tenga el derecho de crear almas nuevas o dar un nuevo impulso de ascensión a cada alma en su escala gradual de perfección. Leibniz asegura que se pueden dar en el mundo almas y pensamientos abstractos distintos de la materia pero sin embargo inseparables de ella. A todos aquellos que creían que se daban en la naturaleza almas y pensamientos abstractos, algo que el autor comparte, Leibniz les añade no sólo la necesidad de su irrenunciable distinción con respecto a la materia sino también de su separación:

Yo he examinado con cuidado este asunto y he mostrado que verdaderamente hay en el mundo algunos materiales de pensamientos u objetos del entendimiento que los sentidos exteriores no proporcionan, a saber, el alma misma y sus funciones (*nihil est intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*) y los partidarios del espíritu universal lo concederán fácilmente, puesto que lo distinguen de la materia, pero encuentro sin embargo que no hay nunca pensamiento que no esté acompañado de algunas imágenes o huellas materiales, habiendo mostrado que el alma con sus funciones es algo distinto de la materia, pero que sin embargo, está siempre acompañada de los órganos que han de corresponderle, y que esto es reciproco y lo será siempre (*Ibid*, pp. 469-470).

El hecho de no ser capaces de observar a simple vista que existe vida en la más pequeña porción de materia no quiere decir que esta vida no exista. Toda mónada esta unida a un cuerpo que le otorga sus órganos de conocimiento, pero es diferente de él. El alma no se deduce de la materia, se deduce *a priori*.

En este caso podríamos adelantar qué mantendría aquí Gracián. El autor aragonés no podría aceptar que el alma se dedujera *a priori*. Como hemos comprobado más arriba, para el autor aragonés el alma humana es una construcción histórica y existencial, que aunque sea otorgada por Dios en su capacidad y distinción desde el nacimiento, como sabemos, no tiene, aparte de esta capacidad, que desenvolver algo ya dado, no tiene tanto que desplegar lo que ya hay como replegar hacia sí todo el conocimiento pasado y presente, y tenderlo al futuro, utilizando la terminología deleuziana aplicada al concepto de pliegue.

Concluir la existencia de un espíritu universal es, según Leibniz, consecuencia de no observar suficientemente que hay vida por toda la naturaleza, hasta en la más ínfima porción de materia. Esto quiere decir para Leibniz que existen multitud de pequeñas percepciones de las que no somos conscientes pero que actúan en la retaguardia, de manera inconsciente.

Si algo vamos comprobando ya es que al pensamiento barroco le cuesta mucho encontrar ya la Unidad, sea una unidad fuera, o sea una unidad dentro del sujeto. El sujeto es la propia unidad de la perspectiva, ofrece un punto de anclaje de la diversidad, reconstituida en cada uno de sus acontecimientos. Con esto se pretende decir que es imposible una unidad del mundo como tal, aquí abajo; pero también la imposibilidad de una unidad propia del sujeto, que debe contrastar los máximos puntos de vista dentro de sí. Si sólo observamos una perspectiva limitada del objeto y no accedemos a su desenvolvimiento en el medio mundano, efímero y cambiante, no tenemos nada más una parte y no podremos acceder a su figura completa. Todos estos puntos de vista, como veremos, serán integrados bajo el prisma de la armonía.

Al igual que con Gracián, para Leibniz el sujeto está poseído por fuerzas que no percibe pero que debe poco a poco ir integrando en su peregrinaje por el mundo:

Tenemos infinidad de pequeñas percepciones que no podríamos distinguir: un gran ruido ensordecedor, como, por ejemplo, el murmullo de toda una muchedumbre reunida, está compuesto de todos los pequeños murmullos de personas particulares, que no se observan aparte, pero de las que se tiene, sin embargo, sensación, pues de otro modo no se sentiría el todo (*Consideraciones*, 472).

Como veremos, las almas particulares son irreductibles para Leibniz, para Gracián, así como para la mística española del siglo XVI. Las almas particulares son como funciones, nos recuerda Leibniz, cerrando así su consideración acerca de la doctrina de un espíritu universal, la cual considera compatible con la visión beatífica de las almas bienaventuradas y esta, compatible con las funciones de los cuerpos, que no dejan de ser orgánicos a su manera en el estado beatífico. La experiencia nos enseña, según Leibniz: «que somos algo en nuestra particularidad, que piensa, se da

cuenta, quiere, y que somos distintos de otro que piensa y quiere otra cosa» (*Ibid*, p. 475). Nos define pues nuestra actividad, nuestro *conatus*, en línea con la ontología de la potencia que vimos en Gracián. Según Leibniz es mucho más razonable pensar que hay activos particulares (almas) repartidos por toda la naturaleza. En ella, debido a que es posible hallar acciones y pasiones contrarias imposibles de atribuir a un sólo sujeto, debemos admitir esos activos que son las almas particulares:

Es, pues, mucho más razonable creer que además de Dios, que es el activo supremo, hay multitud de activos particulares, puesto que hay multitud de acciones y pasiones particulares y opuestas que no se podrían atribuir a un solo sujeto, y esos activos no son otra cosa que las almas particulares (*loc. cit.*).

Almas particulares que son un reflejo de la omnipotencia divina, pues cada una de ellas abarca todo el universo, pero desde su punto de vista particular. Toda sustancia es para Leibniz como un mundo completo, autónomo e irreductible porque es reflejo o espejo de Dios, dice Leibniz, o bien de todo el universo, que cada una refleja a su manera: «análogamente como una misma ciudad es representada de distinto modo según las diferentes situaciones del que la mira». La sustancia refleja, desde un punto de vista particular u oscuramente todo lo que acontece en el universo, aspecto que lo emparenta análogamente con una percepción y sabiduría infinita pues como el propio Dios, extiende su aura sobre todas las cosas y abarca en su interior todo el mundo:

Incluso puede decirse que toda sustancia muestra de algún modo el carácter de la sabiduría divina y de la omnipotencia de Dios y la imita en cuanto es susceptible de ello. Pues expresa, aunque confusamente, todo lo que acontece en el universo, pasado, presente o futuro, lo cual tiene alguna analogía con una percepción o conocimiento infinito; y como todas las demás sustancias expresan esta a su vez y se acomodan a ella, puede decirse que extiende su potencia sobre todas las demás, a imitación de la omnipotencia del Creador (*Discurso de Metafísica*, §9, 66)<sup>25</sup>.

Leibniz niega, por otros lugares, la ontología monista: el monopsiquismo y el espinozismo. (*Teodicea*, 1710, I, § 8 y 9 y *Discurso de conformidad de la fe con la razón*, GP, 54-55). Según su principio de la armonía preestablecida hay derramadas por toda la naturaleza sustancias simples y

---

<sup>25</sup> En la nota 28 de esta página 66 de la edición de Marías, el autor muestra la relación de este hecho de la omnipotencia de la sustancia con la omnipotencia divina con la ya recogida por Nicolás de Cusa cuando trata del microcosmos (humano) y de su constitución por medio de opuestos: «*quasi infinitas finita aut deus creatus*, como una *infinitud finita* o un dios creado» (Marías, 1982, 118). Es por esto, reconoce el autor, que se da actualmente esta predilección de la filosofía a echar mano de conceptos teológicos a la hora de explicar la realidad ontológica del hombre.

sin extensión, que deben subsistir independientemente de todo lo que no sea Dios, y que siempre van unidas a algún cuerpo organizado (Leibniz, *Teodicea*, 1710, I, § 10, GP, 55-56). Vemos aquí aflorar de nuevo el por qué de nuestra alta consideración hacia la mística carmelita como contrapartida al pensamiento barroco. Como vemos, comparten la irreductibilidad de la sustancia y su actividad en el contacto con Dios y a la vez su intrínseca dependencia como fuente de la que todo brota.

Leibniz también se enfrenta a la ontología pluralista en su forma dualista, no por eliminación de sus extremos, sino por la interpolación entre ellos de series graduadas de términos capaces de establecer puentes, como aprecia magistralmente Gustavo Bueno (1981, 19) y todos los comentaristas comparten. Leibniz lo comenta en sus *Consideraciones*:

Es sabido también que hay grados en todas las cosas. Hay una infinidad de grados entre un movimiento cualquiera y el reposo perfecto, entre la dureza y la perfecta fluidez sin resistencia alguna, entre Dios y la nada. Del mismo modo, hay una infinidad de grados entre un activo de cualquier manera que sea y lo puramente pasivo. Y, por consiguiente, no es razonable admitir únicamente un sólo activo, es decir, el espíritu universal, con un sólo pasivo, es decir la materia (*Consideraciones*, 475).

Como observaremos en nuestro análisis en torno a lo que Leibniz considera como la verdadera teología mística, será la fuerza de Dios en la mónada la que nos muestre que Dios debe darse necesariamente, pues es de la fuerza precisamente divina de la que todo debe emanar. Uno de los problemas a los que nos enfrentábamos en nuestra consideración genealógica de la relación de Dios con el mundo, era la imposibilidad de la creación del mundo por Dios para el pensamiento griego. El mundo no es creado, es eterno y paralelo a Dios, atiende a sus propias leyes. Como vimos, la cuestión es precisamente, como expresa de manera muy clara Heimsoeth, la imposibilidad para el pensamiento griego de atender al concepto de creación, entendiendo por ella, una creación desde la nada.

Leibniz profundiza en la tradición para expresar la importancia del concepto de creación, aunque se inspira en ella en gran medida, sin embargo, no la sigue tal cual se nos presenta en las teorías creacionistas usuales. Blumenberg (2000, 150) nos recuerda cómo la crisis del mundo antiguo y la crisis del pensamiento medieval se relacionan directamente en este punto, en la imposibilidad de explicar a través de métodos racionales la creación del mundo por Dios. Esta búsqueda de explicación racional de la creación es una señal de hasta qué punto se halla esta crisis en el pensamiento de Leibniz. Esta necesidad de explicación racional sugiere el grado de

justificación que ahora se demanda, donde ya no se puede creer en una creación injustificada, aunque en el fondo así llegará a ser. La explicación de la creación del mundo por Dios según Leibniz pasa por explicitar que existe una razón suficiente de la existencia de las cosas. Todas las cosas son independientes de todo lo que no sea Dios, al fin y al cabo Leibniz está reconociendo, aunque le cueste, una razón, que aunque unida a la divina adquiere dotes independientes, ya que Dios lo único que hace es sobreañadir la existencia a una sustancia que ya tiende de por sí a existir y esto, como hemos visto, en línea con la apertura que ofrece el pensamiento suarista hacia la filosofía moderna.

Para Leibniz, el principio de armonía preestablecida, que aquí vemos reflejado en que Dios lo hace todo con razón, no implica que la razón de la elección de este mundo por Dios sea absoluta. Esto quiere decir que no se impide así el concurso de Dios en el mundo. Se trata de una razón hipotética, un motivo de la elección que inclina sin determinar necesariamente, así lo expresa en su polémica con Samuel Clarke (*Polémica Leibniz-Clarke*, 100). Aunque no sabemos las razones de la voluntad de Dios al crear el mundo, al menos sabemos que razones no le faltan, pues Leibniz ya ha instaurado un fuerte principio que afectará a toda la creación, el principio de razón suficiente. Este principio se convierte en inapelable una vez se pone en funcionamiento el mundo, ya que el mejor mundo posible es exactamente el que se realiza. Lo contingente para Leibniz «debe su existencia al principio de lo mejor que es la razón suficiente de las cosas. Es por esto por lo que digo que los motivos inclinan sin determinar necesariamente y que hay una certeza e infalibilidad en las cosas contingentes» (*loc. cit.*).

Leibniz rechaza así el monismo, el pluralismo en su vertiente dualista, donde introduce gradaciones, y el atomismo, entendiendo por este simples átomos materiales y extensos, a los que el autor añade simplicidad e inextensión. Leibniz rechaza como ya hemos comprobado la mística quietista a lo Miguel de Molinos. Esto es porque, como hemos presenciado, en el mundo existen una infinidad de sustancias activas. El mundo no puede tener una unidad total resultando como consecuencia una amalgama, una masa, un agregado de sustancias. El mundo no es una sustancia, comenta Leibniz: «Llamo mundo a toda la serie y colección de todas las cosas existentes», y:

Además, hay una infinidad de criaturas en la más pequeña partícula de materia a causa de la división actual del *Continuum* hasta el infinito, es decir, el conjunto de un número infinito de sustancias, propiamente hablando, no es un todo, como no lo es tampoco el número infinito mismo del cual no puede decirse si es par o impar. Esto sirve para refutar a los que hace del mundo un Dios, o que conciben a Dios como alma del mundo; pues no puede considerarse el mundo o el universo como un animal o como una sustancia (*Teodicea*, 1710, T. II § 195, GP, 232).

Este mundo, concebido como una amalgama sin sustancia, no puede ser como tal reconstruido por un sólo sujeto, a excepción de Dios, que integra en acto todas las perspectivas posibles dadas en el mundo. Así, ante un mundo diversificado de sustancias activas, el mundo deviene un caos, donde ya sólo es posible recobrar su orden por proyección. Proyección que no puede llevarse a cabo únicamente por un sujeto en su soledad, pero que un sólo sujeto podría llegar a recobrar cuando cuente con toda la información necesaria, aportada por todos los demás miembros de la sociedad.

Deleuze y Serres nos hablan del mundo en cono en la misma medida en la que hemos tratado más arriba acerca de la inclusión del mundo en el sujeto por parte de Leibniz. Deleuze, junto a Serres, de esta forma trata de expresar cómo se recobra la unidad del mundo a través del sujeto: «Hace ya algún tiempo que se elabora la hipótesis de un universo infinito, que ha perdido todo *centro* y también toda figura asignable; pero lo propio del Barroco es volver a darle unidad, por proyección, que emana de un *vértice* como punto de vista» (Deleuze, 1989, 160). Es esta unidad por proyección, la que muestra, según Deleuze, que lo propio del Barroco no es caer en la ilusión, ni siquiera salir de ella, sino que lo propio del barroco es “realizar algo en la ilusión misma”, «comunicarle una presencia espiritual que vuelva a dar a sus piezas y fragmentos una unidad colectiva» (*loc. cit.*). En esto estamos completamente con Deleuze pero nosotros extendemos o ampliamos esta idea, tanto hacia el lado hispano como hacia el lado actual, hacia la misma idea de pliegue.

Esta tesis podemos verla representada de diferentes formas, para nuestro cometido debemos decir que aquí es donde podemos ver acercarse, según ha precisado Deleuze, la filosofía leibniziana al pensamiento hispano. Por un lado, este vértice como punta del cono representa la perspectiva del sujeto, su proyección, y es, como tal, la encargada de suministrar la armonía al mundo, de integrar, bajo una perspectiva personal, singular, única e irrepetible, toda una infinidad de pequeñas percepciones que caen bajo su dominio. Estas pequeñas percepciones integradas en la mónada ya vienen en su parte preparadas por una especie de base continua material, una primera selección de mónadas en multitud, dominadas, que entran en relación a través de un vínculo sustancial y preparan, comenta Deleuze, una tonalidad singular (Deleuze, 1989, 173). Esta idea la volveremos a desarrollar a propósito de la transustanciación, en nuestro apartado sobre la espiritualidad y en la última parte de la tesis.

Ahora simplemente reseñar cómo esta estructura se encuentra en todos los niveles de lo real, afectando desde un nivel micro a un nivel macrológico, marcando la pauta de un pensamiento muy cercano al pensamiento hispano, en la medida en que en las instancias principales de esa filosofía,

nos hace saber Deleuze:

se manifiestan como la transformación del objeto sensible en una serie de figuras o de aspectos sometidos a una ley de continuidad; la asignación de acontecimientos que corresponden a esos aspectos figurados, y que se inscriben en proposiciones; la predicación de esas proposiciones a un sujeto individual que contiene su concepto, y que se define como punta o punto de vista, un principio de los indiscernibles que asegura la interioridad del concepto y del individuo (*Ibid*, p. 163).

Esta última idea, de cómo en el barroco el concepto llega hasta el individuo, es una de las tesis fundamentales que Leibniz comparte con el conceptismo, según Deleuze. La desarrollaremos al tratar el carácter del concepto en Leibniz, última sección de la tercera parte de la investigación.

Ahora simplemente comentar cómo el objeto sensible ha perdido consistencia en el barroco, y en Leibniz. De esta manera, comenta Serres:

Lo confuso es una perspectiva de lo distinto, una anamorfosis: la desfiguración puede ir hacia la disimilitud, la alteración puede esconder la similitud, se toma aquí el proceso de envoltura, de ocultación: la aplicación proyectiva, metamorfoseando el objeto, rinde cuenta de la implicación. La anamorfosis recubre el isomorfismo (Serres, 1968, 160).

Lo que encontramos, lejos del cartesianismo, es un continuo natural, que sólo a base de filtro combinatorio, numeración aritmética o desciframiento algebraico puede expresar unidad. Leibniz lo expresa cuando mantiene que sólo de esta manera puede pasarse de una multiplicidad confusa a una distinta. Como mantiene Serres estos métodos tienen el mismo sentido cuando se trata de dar cuenta del objeto a través de esta aplicación proyectiva, donde el sujeto es situado en el vértice del cono. Leibniz utiliza aquí “expresión” en el sentido de proyección y “representación” en el sentido de la perspectiva de una cónica según una recta,.

Lo que se encuentra tras estas aplicaciones es una manera de expresar cómo las pequeñas percepciones diferenciales son integradas en el paso de una multiplicidad confusa a una distinta. Estas pequeñas percepciones muestran cómo podemos pasar, no sólo de las correspondencias de lo múltiple confuso a lo múltiple distinto, sino también de las correspondencias de lo múltiple a lo uno. Según Deleuze: «El esquema cónico expresa la posibilidad de una relación múltiple-uno: *expresa entonces la expresión como tal*, y la percepción en particular. La unidad es representada por el punto de vista, la multiplicidad se proyecta y esto tanto mejor si el objetivo está cerca, esto es lo que Leibniz dice por todas partes» (*Ibid*, p. 161). Estamos ante un cambio de perspectiva en

relación al objeto, idea que vamos a comparar con la agudeza graciana en tanto en cuanto representa también, como característica propiamente barroca, el paso del objeto a su representación dinámica. En el barroco pasamos del objeto estanco al objeto como ligazón de los fenómenos, como relación.

En Leibniz lo encontramos en esta nueva consideración de la noción de *tabula*. Serres afirma que con nuestro autor adquiere un nuevo valor proyectivo y pictográfico: «Nuestra percepción es una nueva tabulación y el entendimiento un tablero, la vista desde un cierto sitio» (*Ibid.*). Así, de esta manera, por muy oblicua que sea la proyección o muy deformada la anamorfosis, se da una estructura de percepción común, en diferentes lugares y tiempos, garantizada por la ligazón de los fenómenos que ahora actúa como una verdad de razón escondida tras los hechos:

El verdadero criterio en materia de los objetos de los sentidos es la ligazón de los fenómenos, es decir la conexión de esto que pasa en diferentes lugares y tiempos, y en la experiencia de diferentes hombres que son ellos mismos los unos a los otros fenómenos muy importantes sobre este artículo. Y la ligazón de los fenómenos, que garantiza las verdades de hecho a la vista de las cosas sensibles fuera de nosotros, se verifica por medio de las verdades de razón, como las apariencias de la óptica se esclarecen por medio de la geometría (GP, V, 355, véase Serres, 1968, 162).

El fenómeno es como una ciudad que cada paseante ve a su manera, así que es expresado por cada *tabula* como una sección de su cono de visión. La única manera de asegurarnos, comenta Serres, de que el fenómeno está bien fundado sería ver cómo cada tabla expresa otra tabla siendo fenómeno de la misma o siendo fenómeno del fenómeno de la misma. Lo que se quiere decir con esto es que la única manera de fundar el fenómeno es la conexión entre las curvas expresivas o lo que es lo mismo, el punto de vista situado en el espacio, que son expresiones de expresiones, entre-expresiones, nosotros también podríamos decir: *pliegues*. El objeto-fenómeno asegura la reciprocidad entre la proyección y lo proyectado, es la ley del ciclo de todas las representaciones, la totalidad de la conexiones fenomenales. De esta manera aclara Serres este nuevo régimen del objeto:

Esta desaparición del objeto en provecho de la conexión fenomenal o expresiva de la cual la geometría rinde cuenta es otro signo del acuerdo profundo entre el pansiquismo y el panlogismo: la tabla es representación o representación de representación, etc., pero existe una matemática de las tablas, de otra parte, los ciclos expresivos y entre-expresivos forman un mundo independiente, suficiente en sí mismo, organizado y cerrado, del cual Dios sólo preestablece la armonía con el

expresado inicial (*Ibid*, p. 163).

La única manera de asegurar la prueba que dé solidez al objeto es la entre-expresión de los sujetos, «no hay prueba más que en el consenso y la entre-expresión» (*loc. cit.*). De esta manera, el mundo contingente es la conexión misma de lo co-percibido (“*compercus*”), expresiones o fenómenos. La teoría de las secciones cónicas representan un modelo, expresa Serres, de esta fenomenología. Que resulta, como dice, organizado y cerrado, independiente de Dios, pues él sólo preestablece la armonía con el primer expresado. En este momento resulta fundamental conectar esta idea de creación del mundo por Dios con la idea de génesis del pliegue propuesta por Deleuze. Esto es necesario porque aquí nos interesa extraer el punto de partida de la creación de las sustancias, del despliegue físico y natural. Nuestra intención será pues explicar cómo se genera este despliegue y por qué resulta necesario ampliar el concepto de pliegue en este punto.

Deleuze ya nos comentaba en su obra *El Pliegue. Leibniz y el barroco* (1989, 64) que aquí no interesaba tanto saber dónde, sino cómo se generaba la creación de las sustancias y sus relaciones. Esto es debido a que partimos ya desde un pliegue sin creación completa, Dios da la existencia, pero no crea el ser, que en línea suareziana se alinea aquí con la esencia, con lo posible increado. En cuanto a la idea de creación Leibniz se mantiene fiel a la tradición aunque con importantes y notables diferencias (González, 2004, 18). Leibniz no se aleja de la explicación tradicional del problema de la creación, pero su distancia para nosotros es fundamental. A la hora de relacionar esta manera de explicar la creación con la explicación católica, ciertamente existen diferencias fundamentales que pueden ayudarnos a entender por qué aún existiendo esta distancia, ambas explicaciones pueden considerarse barrocas en este preciso punto. Una de las principales características del pensamiento tradicional y de Leibniz en particular, es que se afirma la existencia de una causa extramundana de las cosas contingentes, Dios. Esto es debido, comenta Leibniz, a que la razón suficiente de las cosas no puede estar ni en una cosa en particular ni en el conjunto de todas ellas (GP, VII, 302). Aunque la mónada incluya toda la serie de las cosas contingentes –como veremos a través del desarrollo de los cuatro tipos de infinitos, pliegues, presentes en Leibniz– no está, sin embargo, la razón de la serie. Como recoge Deleuze, para Leibniz: «Toda la serie está en la mónada, pero no la razón de la serie, de la que la mónada sólo recibe el efecto particular, o el poder individual de ejecutar una parte de ella: el límite permanece *extrínseco*, y sólo puede aparecer en una armonía *preestablecida* de las mónadas entre sí» (Deleuze, 1989, 70).

Uno de los textos más importantes para extraer la idea de creación del mundo por Dios en Leibniz es su *De rerum originatione radicali* (1697), *De la originación radical de las cosas* (1982). Este texto, cuya importancia nos ha sido suministrada por González (2004), representa la distancia

que Leibniz mantiene con la tradición. A partir de él vamos a extraer algunas ideas que nos ayuden a explicar cómo surge el despliegue de lo contingente, en una palabra, la génesis del pliegue, idea que Deleuze, a nuestro juicio, no plantea adecuadamente, debido a su punto de vista matemático-biologicista.

Mas para explicar con mayor claridad cómo de las verdades eternas esenciales y metafísicas nacen las verdades temporales, contingentes o físicas, debemos sentar y reconocer que, por lo mismo que existe alguna cosa y no la nada, hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, una cierta necesidad de existencia, en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí se sigue, que todas las cosas posibles, es decir, que expresan la esencia o realidad posible, tienden con un derecho igual a la existencia, según su cantidad de esencia real, o según el grado de perfección que encierran, porque la perfección no es otra cosa que la cantidad de esencia (*De la originación*, Olaso, pp. 473-474).

Vemos aquí aparecer de nuevo esta idea que venimos comentando a partir de las apreciaciones de Blumenberg, la existencia en Leibniz es el único de los conceptos que no necesita justificación. Respecto al mundo: «La existencia es el único de sus predicados que sigue siendo no racional» (Blumenberg, 2000, 129), idea que también recoge Deleuze (2006, 196). En este caso, lo único que aporta Dios para que algún posible se haga ciertamente real, es la existencia, que nos aparece ciertamente diluida en la explicación leibniziana, no digamos ya el ser<sup>26</sup>.

Encontramos pues en Leibniz algo que nos aporta una cierta reminiscencia de la explicación griega de la creación, donde Dios crea el mundo desde una materia exterior a él, con la salvedad de que aquí se entremezclan las dos explicaciones, la creacionista y aquella que otorga una cierta eternidad al mundo, la griega. Como vamos a comprobar, aquí aparece toda la potencia del concepto de pliegue, a partir del cual se constituye una especie de círculo vicioso, donde Dios crea según la regla de la doble antecendencia, que explicaremos a continuación. La creación estriba, como en Suárez, en que Dios añade la existencia a una esencia posible, posible por la no contradicción de sus notas. La diferencia es que para Leibniz el mundo de las esencias está, según González «completamente realizado en el entendimiento divino, para Leibniz las verdades eternas o esencias son increadas» (González, 2004, 24). De lo único de lo que las esencias no son capaces es de suministrar o desarrollar ellas mismas la existencia que como en Suárez, es aportada por la libertad divina. De todas maneras, bajo cierta mirada, el autor alemán ni siquiera aceptaría que Dios pudiera

---

<sup>26</sup> Consideramos que ésta es una de las consecuencias que trata Heidegger en su obra *Der Satz von Grund* (1956). *La proposición del fundamento* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003). Aun cuando reconozca que se atisba aquí mismo un pensamiento del ser, este no deja de estar reducido a fundamento.

quitar la existencia una vez otorgada. Como veremos a partir de Andreu, la mónada, una vez dada la existencia, es eterna. La existencia no es la creación de lo posible, como en Suárez, sino que queda diluida en la perspectiva leibniziana porque precisamente Leibniz definirá la existencia como lo sobreañadido a la posibilidad, un posible que nunca es creado.

Las apreciaciones de González (2004) resultan sumamente importantes para nuestra explicación porque nos permiten atajar precisamente el problema que nos hace falta vislumbrar aquí. La cuestión principal es que Leibniz da prioridad a la esencia respecto al ser en su explicación de los seres contingentes. Esta idea, que el propio González matiza a través de Zubiri, nos sugiere que el autor alemán está dentro de la reformulación de la teología iniciada por Occam y Escoto. Repárese en que la esencia no es aquí entendida como potencia de ser, tal como la tradición escolástica la entendió; la esencia ya no es una potencia subjetiva sino objetiva: posibilidad lógica. Según González (*Ibid*, p. 26), en el fondo de la cuestión se encuentra el problema de la identificación de la esencia con la posibilidad que se venía gestando desde Duns Escoto, la identificación de esencia con potencia objetiva o posibilidad lógica. Este giro en la interpretación de la idea de creación traería una concepción diferente de ella que sólo aparentemente tendrá que ver con la clásica-cristiana, a juicio de González.

Es así que se nos presenta imprescindible mantener esta distancia entre la explicación leibniziana y la graciana respecto al problema de la creación. Si atendemos a la solución deleuziana el problema se nos complica aun más pues resulta difícil de encajar este desenvolvimiento de lo contingente en el pensamiento hispano. Consideramos que aquí podría anclarse el problema de la autonomía de la ética y la política de nuestro mundo mediterráneo, no presente en Leibniz, porque como muy claramente subraya Deleuze y recuperaremos en su momento, su moral es una moral del progreso, del progreso de la razón natural. De aquí puede desprenderse, según nuestra perspectiva, la no continuidad entre lo físico y lo moral que observamos en el pensamiento hispano, a lo que podemos añadir que aunque no haya continuidad sí que existe una manera de atender y reflejar uno en el otro, aunque nunca se lleve a cabo de manera completa.

Leibniz se mueve dentro de la tradición suarista en la medida en que desliga el problema de la existencia del problema de la posibilidad, propio de la ontología, la existencia quedaría al igual que en Suárez reducida a un acto divino que Dios puede aportar o quitar. El aspecto que los distanciaría de entrada para nosotros es que en Suárez, como vimos, existe un comienzo absoluto en el hombre, un nuevo comienzo solamente dependiente de la voluntad del hombre. Leibniz acude, al igual que gran parte de los pensadores de la época, a la regla de la doble antecendencia en el entendimiento de Dios, «donde las formas absolutas preceden a Dios como los elementos primeros de su posibilidad, aunque Dios los preceda “*in re*”, “*in actu*”» (Deleuze, 1989, 63). He aquí el

problema, la profunda *apofasis* en la que se encuentra el conocimiento humano en el barroco a la hora de explicar la creación del mundo por Dios. Un corte irracional que nos exige preguntarnos por la posibilidad de explicar la creación del mundo desde pensamiento leibniziano. La idea es: ¿Cómo surge la relación de la no relación? ¿Cómo surge la relación entre las cosas, si los posibles no tienen relación entre sí? O como veremos con Deleuze refiriéndose a Foucault ¿No es la no-relación una forma de relación? Es por esta razón que hemos observado una deconstrucción del pensamiento barroco, incluido su teología, en el pensamiento deleuziano y foucaultiano. Esta lectura de la existencia de una relación que consiste en una no-relación es la misma tesis que utiliza Deleuze para expresar la articulación de los posibles en el pensamiento leibniziano. La imposibilidad de explicar la creación da como resultado un mundo que en su devenir actúa como un pliegue preformativo, un pliegue que siempre derivaría de otro pliegue anterior, pues el origen, la razón de la existencia se encuentra sustraída al pensamiento humano. En nuestra lectura sobre el barroco, hemos considerado como esta razón oculta daba pie a una nueva *ascesis*. En relación a los autores franceses, ha sido Deleuze quien mantiene, en su obra sobre Foucault, la crítica original donde aceptaba esta doble consecuencia para la arqueología foucaultiana, este pliegue entre la relación y la no-relación. Aspecto que, a juicio de Badiou (2002, 117), podría dar lugar a una nueva *ascesis* en el pensamiento que conformarían el tandem Foucault-Deleuze. La primera *ascesis* sería, según Badiou, el hecho de mantenernos en la disyunción misma sin clausura<sup>27</sup>, la segunda *ascesis* vendría a suministrar un criterio válido para poder saltar por encima de esta disyunción y apostar por un pensamiento de lo Uno. Badiou comenta que lo que encontramos aquí es «sólo cuestión de una relación entre la intuición filosófica y la intuición mística», cuestión que Deleuze mantiene en favor de la primera opción, en favor de un pensamiento afirmativo. Un pensamiento afirmativo que mantiene la intuición filosófica de la doble *ascesis* (la no-relación como relación) es no sólo mantenerse en la des-ligazón, en lo divergente, sino finalmente, asegura Badiou, afirmar lo Uno. Afirmer lo Uno no en el sentido de la teología negativa al estilo wittgensteiniano cuyo lema rezaría, como sabemos, “de lo que no se puede hablar mejor es callar”. Como expresa Badiou, Wittgenstein se quedaría con la intuición mística «Pero no así Deleuze, para quien el imperativo debe seguir siendo el de un pensamiento afirmativo. Es como una segunda *ascesis*. No sólo debemos afrontar la disyunción en sus rudezas más desconcertantes, sino también vernos *forzados* a seguir el Uno hasta en la convicción de que la no-relación es una relación» (Badiou, 2002, 117). No hay más remedio que afirmar el pliegue, según Badiou. El pliegue como otra forma de lo Uno en el cual se muestran ahora las relaciones entre planos bajo una curvatura o límite que no se halla fuera de lo plegado.

---

<sup>27</sup> «Es la *ascesis* moderna: exponer el pensamiento a la pura y simple des-ligazón. Nada se parece a nada, nada se encuentra con nada, todo diverge» (2002, 117).

En el barroco (pensamiento clásico para Foucault), se procede, a raíz de la propia deriva del pensamiento teológico, a la separación de las palabras y las cosas. A partir de esta época, tal y como tratamos de mostrar, la relación entre las palabras y las cosas se rompe para siempre, o lo que es lo mismo o fruto del mismo proceso, ya no hay correlación entre el sujeto y el objeto, volviéndose imposible el conocimiento del mundo. A partir del barroco, las palabras (lo decible) y las cosas (lo visible), ya no se relacionan a nivel de lo real, sino del pensamiento. Foucault despliega este intersticio entre el régimen de lo visible y de lo enunciable (ya no palabras y cosas), en la medida en que este nuevo régimen de la relación entre los conceptos y el mundo preconceptual o archivo se pone en marcha. O sea, la arqueología vendría, según Deleuze, a trazar el límite vacío, el límite invisible como curvatura que separa el régimen de lo visible del régimen de lo decible. La relación entre estos dos planos se generaría en la no-relación entre ambos, una no-relación como nueva forma de relación. Esto requiere de la univocidad del ser, pues es la que permite relacionar las cosas a partir de sus diferencias y no ya sólo desde sus semejanzas o analogías. Con la univocidad del ser ya no asistimos tampoco a un mundo jerarquizado en géneros y especies, donde estas diferencias específicas tienen razón de ser real. Como veremos en la última parte de la investigación, existe para Deleuze una diferencia alojada en el pensamiento junto a una semejanza, o en su caso, una repetición que se produce en la naturaleza.

En este caso la problemática foucaultiana estaría muy cerca del cine contemporáneo, asegura Deleuze, pues entre el plano de lo visible y el plano de lo decible nos encontramos con un auténtico abismo de sentido: «entre ambas existe constantemente un corte irracional» (1987, 95). Comenta Deleuze que el hecho de que la relación entre estos dos planos sea la propia no-relación instaura un nuevo régimen que exige, no un encadenamiento entre lo visible y lo decible, sino un constante reencadenamiento: «sobre el corte irracional o por encima del intersticio. En este sentido, lo visible y lo enunciable forman un estrato, pero que siempre está atravesado por una fisura central arqueológica» (Deleuze, 1987, 94). Una falla que se muestra y se articula singularmente según cada periodo de la historia. Así que no es enfrentándonos a los objetos y a su encadenamiento a las palabras como puede surgir este nuevo plano del ser, sino en el momento en que descubrimos la no relación entre el régimen de lo visible y el de lo enunciable, entre lo que se ve y lo que se dice. Es aquí donde surge la relación a otro nivel, *a priori*, de tal manera afirma Deleuze: «que cada una alcanza su propio límite que la separa de la otra, un visible que sólo puede ser visto, un enunciable que sólo puede ser hablado». Sin embargo, afirma: «una vez más, el límite común que separa a cada una también es el límite común que las pone en relación, y que tendría dos caras disimétricas, palabra ciega y visión muda» (*loc. cit.*).

Una manera de articular el pensamiento deleuziano, más allá de las apreciaciones de Badiou,

podrían venir del hecho de que Deleuze considera el predicado asignado a un sujeto no como un atributo (Russell), sino como un acontecimiento, como una relación. «De modo que la pregunta “¿de donde surgen las relaciones en Leibniz?”, pregunta que todos los lógicos plantean, me parece que es muy simple: las relaciones son los predicados. Desde el momento en que algo es predicado, hay surgimiento de la relación» (Deleuze, 2006, 186). Los predicados son acontecimientos que inflexionan la sustancia, como una manera de ser. La existencia sería pues un modo de la esencia, el modo en el cual la sustancia se muestra, su circunstancia (*Ibid*, pp. 94-95)<sup>28</sup>. La imposibilidad de explicar por medios racionales la creación del mundo por Dios exige partir de algo ya dado que imposibilita a su vez explicar cómo surgen las relaciones en este primer nivel, o sea, se pasa de la no relación de los idénticos (principio de identidad de los indiscernibles) a la relación sin explicación alguna. A nivel de la metafísica leibniziana, Deleuze lo subraya magistralmente, se puede decir que las relaciones surgen en una región que ya no concierne a Dios en sí mismo, sino a las posibilidades de la creación. Es una nueva prueba de la existencia de Dios, asegura el autor, un razonamiento paradójico, una lógica paradójica integrada en la teología. Es por el hecho de que las formas infinitas no se relacionan, no tienen nada que ver, por lo que pueden formar parte de un solo y mismo miembro y así, de estas formas primitivas que sólo se integran a sí mismas (auto-inclusiones) se puede «concluir la existencia singular de un ser infinito, que desde entonces posee todas las formas infinitas. [...] Es la nueva prueba de la existencia de Dios: formalmente distintas y ontológicamente Una» (Deleuze, 2006, 182).

Así, resulta necesario partir ya de un pliegue divino, el cual se despliega por una especie de voluntad ciega, o sea que no podemos conocer, a pesar del empeño de Leibniz de hacerlo depender de la esencia de los posibles. En todo caso existe un corte epistemológico oscuro para el entendimiento que el autor intenta por todos los medios solucionar partiendo de algo ya dado y que no necesita justificación. Se parte *in media res* lo que intercede directamente en la libertad humana que se observa a sí misma dependiente en última instancia de la suerte de su destino, de la situación que le ha tocado vivir, desde que tiene existencia. El despliegue del rodillo de esta razón calculada *a priori* convierte el alma humana en una especie de autómatas espiritual, un alma a merced de la voluntad divina y un alma muy poco autónoma, lejos del pensamiento hispano. Y aquí, no podemos dejar de acordarnos del inicio del *Criticón* de Gracián, cuando Critilo lucha contra las fuerzas naturales abrazado a un madero y clamando por su vida, pasajes que pudieron impresionar enormemente al joven Nietzsche: «—Oh vida, no habías de comenzar, pero ya que comenzaste, no

<sup>28</sup> «Es al menos curioso que, cuando se presentan las tesis de Leibniz sobre esto, se le haga decir que la inclusión del predicado significa que el juicio de existencia es: nombre de un sujeto + cópula, verbo ser + adjetivo calificativo. ¡Les juro que nunca, nunca ha dicho eso! Lo habría dicho si hubiese querido. Él dice —es preciso escucharlo—: “Escribo”, “César ha franqueado el Rubicón”, “Adán ha pecado”, “Yo viajo”; en otros términos, los predicados no son atributos, son adjetivos, son verbos. Y el verbo es el carácter de un acontecimiento» (Deleuze, 2006, 187).

habías de acabar» (*El Crítico*n, Parte Iª Crisi Iª, 815).

La explicación de la naturaleza divina por parte de Leibniz ya nos indica la distancia que separará a este del pensamiento jesuita y contrarreformista. Para el sentir católico, no resulta imposible inmiscuirse en la esencia de Dios, Dios se vuelve un ente, como dijimos, pero no al nivel de estar determinado por la razón que emana de los posibles mismos. Gracián lo muestra claramente en *El Crítico*n al referirse a esta manera de proceder de la razón humana:

Mas digo que, si no previniera la divina sabiduría que no pudieran llegar los hombres al primer móvil, ya estuviera todo barajado y anduviera el mismo cielo al revés: un día saliera el sol por el Poniente y caminara al Oriente, y entonces fuera España cabeza del mundo sin contradicción alguna, que no hubiera quien viviera con ella (Parte Iª, Crisi VIª, 863).

El Dios leibniziano no crea las esencias posibles –en un primer momento en línea escotista, occamista y suareziana–, simplemente les da existencia, una existencia que resulta ser, de aquí su diferencia respecto a esta tradición, como el pequeño empujón que das a una cosa que está a punto de precipitarse, toda ella tiende ya de por sí a existir. Resulta, pues, necesario que conectemos esta idea de la creación injustificada con la esencia de Dios de la cual deriva. Aquí podemos observar cómo Leibniz genera, algo tan del gusto barroco, diferentes tipos de infinito dentro de la naturaleza divina y antes de la existencia de las cosas contingentes. Este devenir del infinito constituye siempre estas dimensiones en transformación donde cada tipo de infinito llega hasta el límite de su propio teatro; pasado ese límite, el infinito cambia de naturaleza. Deleuze lo desenvuelve con precisión.

La naturaleza del entendimiento divino –no de su voluntad, que es inconcebible para el sujeto humano– muestra tres tipos de infinitos, tres tipos de inclusiones, tres tipos de nociones simples. Aquí nos encontramos en la lógica de la esencia que integra: *lo infinito por sí*, Dios, formalmente diverso y ontológicamente uno (igual a la esencia de la sustancia en general); *lo infinito por su causa*, las extensidades, y *lo infinito de las series convergentes que tienden hacia límites*, las intensidades. A este nivel no existe historia, ni sujeto ni objeto, sino actualidad, estamos ante niveles actuales: a) *Infinito por sí*, los idénticos, formas simples absolutamente, autoinclusiones, clases de un sólo miembro, Dios (formalmente diverso, ontológicamente uno), estas formas infinitas por sí y absolutamente simples pueden darse en un sólo sujeto por el hecho, comenta Deleuze, de que no tienen nada que ver las unas con las otras, son infinitas y no se relacionan entre ellas. No se relacionan entre ellas a la manera usual, pues esta precisión no impide que desde un cierto punto de vista se puedan redefinir estas esencias como estando ya relacionadas desde un principio. Redefinir estas esencias conlleva, lo acabamos de ver en la interpretación

deleuziana de Foucault, tomar cada absolutamente simple no como un atributo del ser necesario e infinito, sino como un acontecimiento que lo inflexiona y lo modifica. Es, para nosotros, romper con la analogía de atribución y proponer una analogía de proporcionalidad, aspecto que elimina una parte de la ecuación –la participación como analogía de atribución intrínseca– en la cual hemos considerado que se mueve también la tradición contrarreformista de corte tomista. La manera precisa de interpretar esta cuestión es suponer, como acabamos de decir, la univocidad, dentro de la cual, la no-relación es una forma de relación. Después de todo, al no tener capacidad el ser humano para llegar a definir estos semejantes idénticos, lo simple absolutamente, tiene que acudir no ya a lo absolutamente simple sino a lo relativamente simple. *Infinito por su causa*, los definibles, extensidades, formas simples relativamente, inclusiones recíprocas o definiciones, sus términos se encuentran sujetos a la relación todo-partes, aquí surgen las relaciones como tales. Para terminar esta lógica de la esencia nos encontramos con lo *infinito de las series convergentes que tienden hacia límites*, inclusiones no recíprocas, sino requisitos o límites, intensidades, sus términos son grados y no ya partes, lo real en la materia, nos recuerda Deleuze (1989, pp. 67-68 y 2006, pp. 180 y 274).

Pero existe un cuarto tipo de infinito, un cuarto tipo de inclusión, y aquí es donde pasamos de la lógica de la esencia a la lógica de la existencia, aspecto muy problemático para el pensamiento leibniziano. ¿Cómo se produce este paso? Aquí también existen nociones individuales y simples, pero son inclusiones no localizables (el mundo en la mónada, que integra un mundo de relaciones preindividuales), predicados-acontecimientos y no ya atributos. Verbos como el de «Escribo», ahora mismo, resultan ser el ejemplo más claro para expresarlo, pues aquí, en este acto «hay una infinidad de figuras y de movimientos, presentes y pasados, que entran en la causa eficiente de mi escritura actual; y hay una infinidad de ligeras inclinaciones y disposiciones del alma, tanto presentes como pasadas, que entran en la causa final» (Leibniz *Monadología* § 36, 1981, 105)<sup>29</sup>. Así que un predicado es un verbo y el verbo es el carácter del acontecimiento (Deleuze, 2006, 187). ¿Es este un Verbo hecho carne?

El cuadro completo quedaría: identidades, extensidades, intensidades, individualidades; formas, magnitudes, cosas, sustancias. El acontecimiento o situación actual surgiría de la conjunción de las series dos y tres, extensidades e intensidades. Lo que generara una especie de nuevo teatro. Pues bien, este nuevo teatro, el del acontecimiento, no es sino un paso de Dios. Un paso de Dios es el hecho de que Dios hace el presente de la mónada en el mismo momento en el que ella lo hace (*Ibid*, p. 238), en línea molinista. Pero recordemos que esto se produce por la armonía con el primer expresado, o como mostrará Leibniz en *De la Verdadera Teología Mística*, por la

---

<sup>29</sup> Véase la *Teodicea*, 1710, §§ 36, 37, 44, 45, 52, 121, 122, 337, 340 y 344.

elección de Dios en Cristo, porque la tabla está escrita de una vez por todas como un acta sellada, o como ya señala Agustín Andreu, antiescatología, porque la mónada una vez creada (dada su existencia), es eterna<sup>30</sup>.

Resultará muy importante señalar de nuevo cómo en la naturaleza divina no existe historia ni progreso. Estamos ante una caracterización por niveles dimensionales que nada tiene que ver con una historia progresiva de la ontología. El cambio de escena es un cambio de teatro y todos los niveles están presentes en lo actual, existen dentro de un infinito actual.

Para cerrar esta compleja caracterización sobre la “génesis” del mundo no podemos dejar de señalar la proliferación de los principios que encontramos en Leibniz. Deleuze es muy preciso en este punto<sup>31</sup>, en el cual nos asegura que en Leibniz, y como algo muy propio del Barroco, se juega por exceso y no por falta de principios, idea que proviene de Ortega y su obra *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958)<sup>32</sup>. Cada vez que aparece un problema nuevo, se inventa un nuevo principio.

Cuatro principios se ponen en juego en esta génesis del mundo: *Principio de identidad* o *ratio essendi*, razón de ser, «una cosa es lo que ella es», o formalmente, «toda proposición analítica es verdadera»; esto responde, comenta Deleuze, a «por qué algo más bien que nada»; *Principio de razón suficiente* o *ratio existendi*, razón de existir, «toda predicación tiene un fundamento en la naturaleza de las cosas»; *Principio de los indiscernibles* o *ratio cognoscendi*, razón como razón de conocer, ya que la diferencia está a un nivel más profundo, a un nivel conceptual, donde la fuerza aparece como la razón del movimiento; *Ley de continuidad* o *ratio fiendi*, razón del devenir, dicho vulgarmente, la naturaleza no procede por saltos.

Deleuze comenta aquí una bella frase de Whitehead que representa algo muy importante que el autor norteamericano alumbra en Leibniz: la serie es la primera palabra después del caos, su primer balbuceo (Deleuze, 2006, 268). Esto quiere decir que del caos se sale haciendo series, desplegándolas. El estatuto de las series queda pues remitido a una razón que no está contenida en la propia serie, así que una vez Dios decide dar el primer empujón, sin el cual no habría despliegue, todo se desenvuelve de manera autónoma y racional. ¿Se parece esta manera de entender el mundo y el proceso de su creación, al sentir católico contrarreformista?

---

<sup>30</sup> Véanse las páginas 231-232 de nuestra investigación, donde volveremos a tratar la tensión entre las diferentes interpretaciones de este acontecimiento, si tendrá lugar, como propone Blumenberg (2000) o no, como sugiere Andreu (2015). Volveremos a tratar la cuestión en la segunda parte de la investigación, capítulo tercero, *La moral cristiana en Leibniz y Gracián: la lucha por las virtudes*.

<sup>31</sup> Comenta Deleuze «que más que principios hay dos polos, uno hacia el que todos los principios se repliegan juntos, otro hacia el que todos se despliegan, por el contrario, distinguiendo sus zonas. Uno de esos polos es: Todo es siempre la misma cosa. No hay más que un solo y mismo fondo. Y el otro: Todo se distingue por el grado, todo difiere por la manera...Son los dos principios de los principios. Pues ninguna filosofía ha llevado tan lejos la afirmación de un solo y mismo mundo, y de una diferencia o variedad infinitas en ese mundo» (Deleuze 1989, 79).

<sup>32</sup> Véase Deleuze, 1989, pp. 62 y 77.

Si el mundo para Leibniz es un todo pleno de racionalidad, como nos recordaba Blumenberg (2000, 128), entonces puede ser, como dice, un mundo mudo, pues todo está cerrado desde el principio y el mundo que finalmente se realiza es siempre uno y el mismo. Todo responde a un plan que ya ni siquiera Dios puede cambiar, algo por otro lado inconcebible para el sentir católico. Lo único que Dios puede realizar en un mundo así es asegurar que todo está garantizado desde el principio pues él ya decidió crear el mejor de los mundos posibles y por lo tanto el mundo dado no tiene imposibilidades, concepto que explicaremos a continuación.

Para Leibniz todo lo que existe responde a un plan racional, tiene una razón de ser y una razón de existir. Todo es lo que es y todo resulta de la naturaleza de las propias cosas. O sea, nos encontramos ante uno de los ejemplos más rigurosos del alcance al que puede llegar la teoría del pliegue: la razón de la serie no se encuentra integrada en la propia serie, que se desenvuelve siguiendo este patrón. Recordemos aquello que Leibniz aseguraba en su *Monadología*: que «es preciso que la razón suficiente o última se encuentre fuera de la sucesión o serie de este pormenor de contingencias, por infinito que pudiera ser» (Leibniz, *Monadología* § 37)<sup>33</sup>. No todo es inmanente pero resulta ser que Leibniz está muy cerca, aunque no dentro, de un panteísmo casi inmanente. Dios sólo da una especie de carta de presentación, o mejor, de existencia, a cada sustancia que tiende ya por sí misma a existir. La cuestión es un tanto ambigua, Dios ofrece existencia a un posible que ya tiende de por sí a existir, ¿pero no es esto precisamente el barroco, cultura de la ambigüedad? (Cerezo, 2003, 439), de una ambigüedad y de una polaridad insuperables, amasadas y atravesadas por lo infinito.

En Leibniz estamos ante una especie de pansiquismo donde todo está pleno de racionalidad pero cuya razón está incluida en el todo de una manera muy peculiar. El paso que falta al autor para caer en el panteísmo está ciertamente muy cerca:

Así, pues, sólo Dios es la Unidad Primitiva o la sustancia simple originaria, de la que son producciones todas las Mónadas creadas o derivadas; éstas nacen, por así decir, por continuas Fulguraciones de la Divinidad, de momento en momento, limitadas por la receptividad de la criatura, a la cual le es esencial ser limitada (*Monadología* § 47, 1981, 113).

Como precisa Deleuze, que Dios coincida con la mónada en el presente asegura la libertad, porque Dios no precede en nada su acto. Lo que sufriría un golpe mortal sería la moral, cómo ha puesto de manifiesto magistralmente Lucien Goldmann (1955). Ya no podría ser más una búsqueda de ajuste con la armonía natural del hombre, tendría que alejarse para siempre de la sabiduría del

---

<sup>33</sup> Véase Bueno, 1981, 107.

sabio antiguo, capaz de leer aún en el mundo los secretos depositados por lo divino, ahora se volverá progreso hacia delante, progreso de la razón al infinito.

En cuanto al concepto de composibilidad e imposibilidad que hemos adelantado hace un momento, tal y como muestra Deleuze (1989), los conjuntos de posibles que se realizan para Leibniz, son sólo aquellos que son composibles entre sí y con el mundo que Dios ha elegido, que sólo por el hecho de existir, debe ser el mejor. Dios elige entre una infinidad de mundos posibles, imposibles los unos con los otros, y escoge el que tiene el máximo de realidad posible:

Se llamará composibles: 1) al conjunto de series convergentes y prolongables que constituyen un mundo ; 2) al conjunto de las mónadas que expresan el mismo mundo (Adán pecador, Cesar emperador, Cristo salvador...). Se llamará imposibles: 1) a las series que divergen, y que por lo tanto, pertenecen a dos mundos posibles; 2) a las mónadas, cada una de las cuales expresa un mundo diferente del otro (César emperador y Adán no pecador) (Deleuze, 1989, 82).

En este caso, prosigue Deleuze, nos encontramos con una relación directa entre la creación y el concepto, entendido como individuo. Como vamos a ver, tanto en Leibniz como en Gracián, el concepto llega hasta el individuo, pero en Leibniz, Dios no crea las mónadas sino el mundo en el que el sujeto vive, que no deja de ser una *emisión de singularidades*, dice Deleuze, prolongables y convergentes entre ellas. La mónada sería así una noción compleja, adquiriendo un núcleo, una concentración de singularidades preindividuales convergentes con el resto de las mónadas. Este haz de singularidades es anterior al individuo como tal, que surge a nivel de la actualización de estas series. En cualquier caso, la continuidad no hace desaparecer la diferencia entre los sujetos, sino que es distribuida entre todas las sustancias cubriendo todo el espectro de lo real (Deleuze, 1989, pp. 87-88). Fuere como fuere, la diferencia entre los seres se vuelve inteligible, pero a costa de dejar de ser sensible, tal y como observó con precisión Foucault en *Les mots et les choses* (1966), *Las palabras y las cosas* (2010).

No se oponen, según Deleuze, el principio de los indiscernibles y el principio de continuidad, el primero «es un principio de individuación, según el cual no hay dos individuos semejantes, que sólo se distinguirían desde fuera, por el número, el espacio y el tiempo» y así asistimos a una insensibilización de la diferencia, que tiende a desaparecer, «para devenir intrínseca inteligible o conceptual, conforme al principio de los indiscernibles». Este paso, de una diferencia sensible a una alojada en el pensamiento es exactamente el paso que Foucault observó culminarse en el barroco, nosotros hemos recorrido este proceso desde la caída gradual de la razón teológica hasta el s. XVII y no estamos seguros de que se cierre tras él. Ya hemos comentado la

transformación que se genera a partir de Escoto y cómo Suárez retoma, aunque desde otros presupuestos, la idea de ser unívoco, manteniendo la diferencia ontológica a nivel racional y no ya sólo modal como en Escoto. La diferencia estaría en que la analogía de atribución propuesta por Suárez hace marcar mucho más las diferencias entre Dios y las criaturas, cuyo ser sería causa del ser de estas pero sin quitarles nada de autonomía, más bien al contrario, forzando y exigiendo una elección extrema, una toma de partido: la salvación o la condena. Deleuze comenta finalmente algo que lo alejaría, de llevarse al extremo, del pensamiento hispano, ya que para el autor francés si queremos «la formulación más general de la ley de la continuidad, quizás la encontremos en la idea de que no se sabe, no se puede saber *dónde acaba lo sensible y dónde comienza lo inteligible*: una nueva manera de decir, que no hay dos mundos» (Deleuze, 1989, 89). Aceptamos esta consecuencia de la cual deriva la idea de pliegue en Leibniz, ¿pero es definitiva de cara a una correcta interpretación de nuestro pensamiento filosófico barroco hispano?



**SEGUNDA PARTE.**

LA RELACIÓN DE DIOS CON EL HOMBRE EN EL BARROCO (SIGLO XVII).



La relación de Dios con el mundo nos sitúa en el centro de una encrucijada de niveles prácticos dentro del sujeto barroco. La pérdida del fundamento divino, aspecto que poco a poco viene fraguándose desde el inicio de la crisis de la razón teológica y que termina consumándose a través del desarrollo de la ciencia, el golpe humanista y cómo no, la reforma de la iglesia hacia el siglo XVI, nos posiciona dentro de un mundo cuya infinitud, aún inspirada por la infinitud divina pero incomparable con ella, arrastra al sujeto a la búsqueda de un resguardo seguro.

El mundo debe ser reconstruido por el sujeto humano desde todas las perspectivas posibles. Las consecuencias de esta entrada de lo infinito en el mundo y de su posterior dinamización de la sustancia, proceso que hemos revisado a partir de varios autores, tiene como resultado, debido a la pérdida de sentido de lo real y de lo natural, un refugio o una vuelta del sujeto sobre sí mismo. Esto conlleva, en la necesidad de abarcar lo más posible este infinito natural por el conocimiento, una pluralidad de puntos de vista dentro del propio sujeto. El objeto debe ser reconstruido desde el sujeto y el estatuto de lo natural cede ante la evidencia de una fuerte necesidad de orden. Foucault muestra claramente este proceso en *Las palabras y las cosas*, donde podemos observar, en la parte que analizamos en esta investigación, cómo de Gracián a Leibniz el mundo ha perdido este gozne de la semejanza, este enlace exterior que era, hasta ese momento, donde se hacía bascular todo el peso del conocimiento de lo real. Este gozne o vínculo que aporta la semejanza es, como muestra Foucault, tan antiguo como la institución de Dios. Y el proceso de reconstrucción de lo real se muestra por primera vez en todo su esplendor, el sujeto humano debe reconstruir aquello que ofrecía Dios, por lo cual debe si no ser Dios, algo imposible, al menos, asemejarse a él o imitarle. El sujeto debe sin más remedio tomar el lugar que Dios estaba poco a poco abandonando. No puede ser como tal un proceso de sustitución, el hombre nunca podrá llegar a ser Dios, sino más bien un proceso de reconstrucción del modo de conocer que afecta a toda la episteme.

Blumenberg (2000) nos había puesto en el camino de considerar que la crisis del mundo medieval puede asemejarse a la crisis del mundo antiguo por medio del gnosticismo, el estoicismo y el epicureísmo, lo que conocemos como filosofía helenística, por la importancia dada al problema de la creación, pero no respecto del calado de las consecuencias para el sujeto humano. Este proceso autoafirmativo del sujeto sugiere que todo el peso de reconstrucción recae, por primera vez con todo su poder, en el hombre. Después del nominalismo no puede mantenerse ya el carácter providencial de la idea de creación, la ataraxia ya no es posible, aspecto que queda ciertamente apaciguado después del Concilio de Trento, donde se asienta un fuerte *kairos* de la encarnación.

Esta manera de reconsiderar la idea de creación en la antigüedad, como una especie de desgarrar que hace nacer al sujeto, es la línea que ya recorrió Nietzsche en *El Nacimiento de la Tragedia*. El autor alemán nos ponía sobre aviso cuando aseguraba que sólo en el periodo helénico

se pudieron llegar a relacionar, a la manera de un auténtico pliegue o entrelazo, las dos potencias naturales de las que se nutre todo arte y toda creación: la potencia apolínea, centralizada en el principio de individuación, y la potencia natural dionisiaca, que muestra el desgarramiento de este principio y la pérdida del sujeto en lo Uno primordial. Este desgarramiento de lo Uno primordial, que es tal y como se muestra ahora el más puro sufrimiento del sujeto individual, vendría a corroborar la pérdida de todo referente tras el velo de maya, tras el cual, ahora todo se muestra tal como es, apariencia de la apariencia. Este resto se ha perdido y el sujeto moderno ya no puede contemplarse a sí mismo como pura apariencia, este pensamiento se hace imposible en un mundo donde la razón antepone la certeza en su descubrimiento, como ocurre a partir de Descartes y hemos analizado a raíz de Heidegger. El autoengaño, como uno de los más grandes demonios del pensamiento barroco y graciano, podría parecerse a esto que muestra magistralmente Nietzsche, que asistimos a un engaño que hemos acabado llamando verdad<sup>34</sup>.

Esta reconstrucción del mundo a través del sujeto, que se pone en marcha en esta progresiva caída del ideal teológico, pone de manifiesto la necesidad de diversificación de la praxis, ahora encerrada dentro de la inmanencia del mundo-sujeto. Marcel Gauchet aseguraba que a un mundo infinito corresponde una clausura de la episteme humana, aspecto que enlaza directamente con esta inmanencia activa que se inicia con la modernidad. De Espinosa a Leibniz, como muestra Cerezo, asistimos a una reconfiguración total de la ontología, ahora activa y dinámica. Tanto Leibniz como Gracián se encuentran dentro de esta rectificación ontológica de la sustancia, que ahora no diferencia sustancias al estilo cartesiano, sino que resalta sus relaciones, su intrincación dentro de una forma totalmente inmanente. El mundo horizontal cartesiano se introduce ahora dentro de un esquema vertical; lo extenso será en Leibniz, como era ya para Gracián, pura intensidad. Eugenio d'Ors resumía esta estructura en tanto panteísmo, dinamismo y multipolaridad, aspectos extraídos desde Nietzsche y Wölfflin, y que reseñaban claramente Dilthey y Spengler. Nosotros consideramos, sin embargo, que la idea de panteísmo no puede mantenerse tal cual en el Barroco, como venimos de observar. Al menos desde Leibniz y Gracián, el panteísmo, y la consecuente pérdida del sujeto en el Uno primordial, son abandonados. Ni la mística del siglo XVI, ni los barrocos del siglo XVII, eliminan el sujeto en su contacto con Dios, resultando imposible siquiera acercarse a la esencia de Dios, aunque no a su existencia dada en lo creado.

---

<sup>34</sup> En «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en un fabula» (1889), Nietzsche muestra el progreso de la idea de mundo verdadero desde su identificación con el sabio antiguo, poseedor de la Verdad, hasta su filosofía, pasando por unos ciertos estadios que reflejan cómo asistimos, para Nietzsche, a la historia de un error, cuyos estadios intermedios reflejan la sublimación de la idea de mundo verdadero en Kant, un mundo inasequible, indemostrable, pero a diferencia del mundo cristiano imprometible. Al fin y al cabo un consuelo por el simple hecho de ser pensado, una obligación, un imperativo. «En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimada, pálida, nórdica, kónigsberguense» (Nietzsche, 2001, 57).

Esta imposibilidad de unión con Dios subraya que el principio de individuación en el Barroco es irrenunciable. Supone una irremediable diversificación y singularización de la sustancia, que ahora ya no podrá abarcarse debido a su infinitud. La entrada de la idea de infinito en la representación, no representable sino como clave externa o secreto que permite dicha representación, como vimos a partir de Trías y Cerezo, afecta directamente a toda la praxis, que ya no podrá clausurarse del todo y que deberá ser aceptada en la total ausencia de presencia de lo divino, que se muestra ahora también como clave de explicación del mundo. Estamos ante una clausura del mundo de los hombres como consecuencia de una infinitud mundana. Esta infinitud mundana, ahora, en el barroco, impide pero también favorece el acceso al todo de lo real actuando como clave. Esta tendencia al infinito suscita pensamientos de tipo panteísta, Leibniz verdaderamente se encuentra muy cerca de esta actitud, pero no sólo, sino que también se encuentra dentro del juego constante entre lo múltiple y lo Uno, y la integración de uno en el otro y viceversa, hasta el infinito. Al no haber, excepto desde Dios, una perspectiva que asuma este punto de vista total sobre el mundo, no queda más remedio que relacionar y llevar al sujeto hasta las mismas puertas de lo infinito, sin jamás atravesarlas, nunca. Lo único que puede ser asumido en un mundo así es la armonía de todas las perspectivas entre sí, concepto que ahora se juega el papel de aportar un punto de vista total, capaz de abrir a lo infinito y divino.

Así, tenemos relacionado el cuadro completo de características principales del barroco, y mostramos la rectificación de algunos de sus conceptos a partir de una nueva lectura de este complejo periodo: una lucha contra el panteísmo, que afirma la dinámica sustancial dentro de una estructura multipolar. Ni siquiera podemos asegurar unidad dentro del sujeto humano, que asume dentro de sí que deben ser atendidas las máximas perspectivas posibles de acceso a lo real.

La estructura contrarreformista puesta de manifiesto tanto por Wölfflin como por Deleuze, y que Hatzfeld relacionaba directamente con la espiritualidad española, resume nuestra dirección hacia una lectura genealógica y arqueológica de la espiritualidad de la época barroca, aspecto demandado por gran parte de la crítica contemporánea sobre el concepto de barroco, y ahora redirigido hacia la filosofía y la historia del pensamiento. Como hemos comentado en nuestra introducción<sup>35</sup> a raíz de los análisis de Foucault, no buscamos una idea total, global y unificadora que diera pie a un origen positivo del concepto de barroco o de la propia época histórica, sino que la reconstrucción a la que nos vemos arrastrados contempla el origen de todo lo barroco en tanto procedencia o emergencia de la lucha de fuerzas en las cuales se desenvuelve la historia. Esta historia la unificamos nosotros mismos desde nuestro presente sin por ello situarnos bajo una fundamentación ontológica esencialista sino bajo una línea de lectura que reconoce las condiciones

---

<sup>35</sup> Véanse las páginas 32-33 de la introducción.

de posibilidad de la propia ontología bajo el prisma de la historia efectiva y el *a priori* histórico foucaultiano. Esta estructura contrarreformista, inmanente, multipolar y dinámica que aparece tras la genealogía no deja de señalarnos la imposibilidad de todo contacto puro con lo divino, donde nunca se elimina la parte tocante al sujeto en el proceso de unión, ahora imposible por medios escatológicos y necesitada de una justificación. La multipolaridad es la actitud que impide esta unión total a Dios, donde nunca se tiene la impresión, de manera patente y clara, de que las cosas no puedan ser de otra manera, de que otra perspectiva pueda ser la correcta.

La actitud de sospecha siempre queda manifiesta en el conocimiento de un mundo que ya Dios no garantiza. Para esto podemos aportar como prueba la evolución, aunque no progreso, del pensamiento de los autores a lo largo de sus respectivas vidas, donde, desde un alternante Gracián y un multifacético Leibniz, podemos observar, a la vez, la unión de potencia y fragilidad que resuenan en estas perspectivas. La ontología de la potencia, donde el ser es *operari*, integra como vemos un movimiento continuo de ajuste y modelación de la episteme. A pesar de que nos encontramos en Leibniz con un irremediable determinismo, la espontaneidad de las maneras de actuar de la mónada, que todo lo extrae de su propio fondo, alinea al autor con el pensamiento contrarreformista de Suárez en el que, como hemos observado, la esencia de la sustancia es modificada por la existencia, quedando lo ente subsumido al acontecimiento que la inflexiona. A pesar de la espontaneidad de las maneras de la mónada, Leibniz mantiene un férreo determinismo que aunque intenta un acercamiento a Suárez –en relación a esta especie de *contingencia espontánea* de la que hablaremos en nuestros próximos apartados –, no lo consigue absolutamente. Y no llega a consumarlo porque la ontología católica desde Suárez desarrolla un devenir cultural muy fuerte que rompe con la ontología de la nueva física, ajustando continuamente su conocimiento de lo real al momento presente, sin ninguna determinación previa. La metafísica suarista no rompe con una mirada escrutadora y rigurosa al más puro nivel científico, sino que el ámbito cultural, el desarrollo cultural de la persona, concepto que cobra a partir de ahora un calado de nivel trascendental, es independiente y autónomo del conocimiento natural. O sea que la cultura, entendiendo por ella desarrollo autónomo de la persona, a través de su capacidad y esfuerzo, no se apoya en una ontología de carácter mundano y natural que la determinara de una vez por todas sino que se abre a la novedad, lo espontáneo a cada momento y en cada instante. Para el jesuitismo, la naturaleza humana es la cultura, la ética, la política y la espiritualidad.

Así que contemplamos bajo lo jesuita, bajo lo católico, un doble concepto de naturaleza. Por un lado tenemos la realidad natural, divina e inaccesible en su esencia de cara al hombre cultural, lo que conocemos y ya hemos expuesto a través de Agustín y Lastanosa como *signos naturalia*, depositados por Dios en las cosas, Gracián los llama “Natural Filosofía”. Y por otro lado nos

encontramos con los *signos propria* o *signos artificialia*, instituciones humanas de sentido, “Moral Filosofía” la llama Gracián, acertada en extraer la quinta esencia de las cosas en relación al bien del hombre, del hombre con el hombre y del hombre consigo mismo.

Leibniz no puede obtener un ámbito ontológico autónomo con respecto a la realidad natural, pues aun con leyes diferentes, su pliegue en tanto *Zwiefalt*<sup>36</sup> clausurado, desarrollo desde una instancia previa donde la esencia monádica se deja palpar en tanto posibilidad, no puede dejar lugar a una verdadera contingencia, dentro de un cierto carácter flexible de adaptación al caso. La esencia de la mónada, lo que tiene capacidad en tanto posible para realizarse, sólo necesitando un pequeño empujón para colmarse, es determinante. Cerrada de una vez por todas, aun por mucha variabilidad que exista. Dice Leibniz que aunque se destruyera el mundo fuera de mí, quedando sólo Dios y yo, me seguiría ocurriendo lo que tiene que ocurrir, lo contenido en mi noción «lo cual no fallaría, y me sucedería de todos modos, aun cuando se destruyera todo lo que hay fuera de mí, con tal que quedásemos sólo Dios y yo» (*Discurso de Metafísica*, §14, pp. 74-75).

Este pliegue de Dios y el mundo que aísla al sujeto –como venimos diciendo, el mundo adquiere dotes divinos pues es su creación, un despliegue desde sí– no resulta ser tan radical en Leibniz, que nos asegura que los posibles tienen una carga esencial que determina ya su existencia, la cual sólo aporta Dios, como un sobreañadido. La esencia está cerrada antes de la existencia, y no como en Gracián donde la esencia no es nada fuera del tiempo y del desenvolvimiento existencial dentro del cual nosotros la desplegamos. La esencia es lo que nosotros podemos llegar a hacer de ella en nuestra existencia .

De esta manera, en el jesuitismo, conceptos como el de arte, cultura, historia, política, etc. asumen un papel trascendental, pues aportan un nuevo ámbito ontológico, propiamente humano y dependiente no ya de su propia esencia –lo cual también afectaría, pues Dios da a cada uno una capacidad y un cierto grado de ingenio–, sino de su existencia, pues después de esta primera determinación, todo es construcción humana que ha de hacer por ser, pues es la suma providencia la que provee a cada criatura de «los raros modos y convenientes medios, [...], para el aumento y la conservación de su ser» (*El Criticón*, Parte Iª Crisi IIIª, 829).

La cuestión es que la persona por sí sola, no determinada ya ni por Dios ni por el mundo ni por nada, es quien emprende su propio proyecto vital por medio de un esfuerzo que se inspira y que a su vez intenta imitar, tanto como sea posible, la potencia divina. Así que es la persona la que se

---

<sup>36</sup> Como vamos a comprobar en la cuarta parte de nuestra investigación a propósito de la lectura heideggeriana, la distinción entre el concepto de pliegue entendido como *einfalt* y el concepto de pliegue entendido como *zwiefalt* es la distinción entre un pliegue que deriva desde una instancia de indistinción previa, desde un indiferenciado previo (pliegue epigenético), y un pliegue que derivaría siempre de otro pliegue, siendo este pliegue, en tanto *zwiefalt*, la propia diferencia que se diferencia, no derivando ya desde una instancia indiferenciada anterior, sino desde un intersticio o entre-dos ya preformado (pliegue preformativo).

erige en dueña de su propio destino, el cual, si es verdadero y sobre todo merecido, le aportará la inmortalidad de la fama, un camino autónomo y mundano de salvación, pero convergente finalmente con la salvación eterna. Este ámbito ontológico autónomo vendría a responder en Gracián a esta nueva situación de relación de Dios con el mundo que viene fraguándose desde Escoto y Occam y que luego será retomado por Suárez, como hemos visto. Leibniz no tiene, sin embargo, un ámbito autónomo de actuación del hombre, ceñido únicamente por su circunstancia y no determinado por nada. Su ética está íntimamente relacionada con su metafísica y depende de ella.

A continuación, vamos a considerar esta apertura de la experiencia que encontramos en el barroco. La relación de Dios con el mundo en el barroco deja patente además una escena desgarradora para el hombre, que debe acoger la realidad desde múltiples puntos de vista irreductibles. El sujeto barroco se encuentra, pues, dividido entre la luz divina de la razón y su oscura experiencia del mundo. Ante semejante situación de desamparo ante la realidad esta se vuelve imposible de abarcar de una vez por todas desde un punto de vista total. El sujeto barroco, situándose por primera vez ante la experiencia existencial y contingente de lo propiamente singular, deberá realizar una apertura hacia nuevos ámbitos de actuación. Ahora, las diferentes áreas de actuación práctica: prudencia individual y política, moral cristiana y espiritualidad, se dan por separado pero íntimamente relacionados

Estamos de nuevo ante una serie de relaciones recíprocas entre niveles, que más que determinados todos desde una instancia superior y suprema que les irradiara su valor, adquieren su propio ámbito de influencia, donde todos cuentan por sí mismos y son necesarios a la hora de componer y reflejar la armonía universal. De la relación de Dios con el mundo emerge esta nueva consideración sobre la prudencia individual, que debe acomodarse a la situación y a la ocasión. En Leibniz veíamos el despliegue desde una instancia previa que aunque salva la libertad (sobre todo la divina), aniquila la moral, que debe ceñirse a la metafísica. Gracián desarrolla también un pliegue en tanto *Zwiefalt*, complejo y sin justificación de su creación, pero da más importancia a la potencia subjetiva que a la objetiva. Como hemos visto, para el autor belmontino, la libertad y la moral del hombre son trascendentales, ontológicamente autónomas en sus principios pero convergentes con la teología en sus fines.

## **CAPÍTULO TERCERO.**

DE LO PRUDENCIAL INDIVIDUAL A LA PRAXIS POLÍTICA.



## I. Ingenio y prudencia en Baltasar Gracián.

La idea de que Gracián se encuentra desencantado de su tiempo es una cuestión que la crítica no ha dejado de señalar. Nuestro jesuita aragonés ya no seguiría la línea aristotélica referida a la prudencia. Bajo la mirada de *El Criticón*, se cierra la puerta a gran parte de esta prudencia encarnada y existencial que Aubenque en su obra *La prudencia en Aristóteles* (1999) destacaba respecto del estagirita y que Gracián en un principio no dejaba de señalar respecto a su héroe, ahora de luto, como queda reflejado en el título de la obra de Cerezo (2015).

Los análisis de Aubenque señalan la evolución en la consideración del término prudencia que nos encontramos de Platón a su discípulo Aristóteles, pues si en un principio la prudencia se asemejaba a la *sophia* platónica, en *Ética a Nicómaco* asistimos a que el término prudencia ya no se relaciona con la adaptación de la acción a una norma trascendente anterior, como los principios, sino que no teniendo casa fija pasa a regirse por lo contingente, por el hombre prudente, más que por una esencia o definición fija de prudencia. En Aristóteles «ya no es el hombre de bien quien tiene los ojos fijos sobre las ideas, sino nosotros quienes tenemos los ojos sobre el hombre de bien» (Aubenque, 1999, 56). El rechazo aristotélico a la subordinación de la virtud a la ciencia no conlleva sin embargo un rechazo de un cierto intelectualismo socrático. «La regla recta» se encuentra individualizada en la persona del *phronimos*, lo que da a la prudencia un fundamento existencial. «Si Aristóteles abandona la trascendencia de lo inteligible, no es para sustituirla por la trascendencia ilusoria de algo irracional, sino por la inmanencia crítica de la inteligencia». En el pensador griego se «inaugura, frente al empirismo de la tradición popular y simultáneamente frente a la filosofía platónica de las esencias, lo que se podría llamar un intelectualismo existencial» (*Ibid*, pp. 62-63).

La importancia del concepto de experiencia en Aristóteles es crucial aquí, aspecto que según Aubenque ha sido desatendido por la crítica. Este concepto se sitúa a medio camino entre la sensación y la ciencia, «la experiencia es ya conocimiento: supone una adición de lo particular y está, pues, en vía de lo universal» (*Ibid*, p. 71). La cuestión es que la experiencia no da la regla de la virtud moral y, por tanto, nos encontramos con una especie de círculo vicioso en el cual no puede darse prudencia sin virtud moral ni virtud moral sin prudencia. Así, resulta que prudencia y virtud moral se copertenecen, Aristóteles no nos está proponiendo una receta universal que permitiría imitar al prudente, como los estoicos, sino que para ser prudente hay que tener sobre todo disposición para ello. «Así pues, en la base de la vida moral se da una parte irreductible de “suerte” o “fortuna”, de “favor divino”» (*Ibid*, p. 75).

J. M. Ayala nos aclara cómo la virtud moral de la prudencia había perdido vigencia en los

tratados morales a medida que la ley y la voluntad suplantaban a la naturaleza y sus fines como guías de la conducta humana. Este paso, de Aristóteles y Santo Tomás a Occam y Suárez, representa el paso de una lectura de la prudencia anclada en los fines naturales, a una lectura de la prudencia que sigue por medio de la voluntad las prescripciones de la ley. La cuestión la encontramos, pues, entre virtud o ley, lo que promueve una moral en primera o tercera persona. Libertad para seguir la ley por mi propia voluntad, lo que demanda una autonomía en la fundamentación a partir de sistemas metafísicos, o virtud como disposición, que para Santo Tomás resulta ser el fin de la ley. «La pregunta ¿qué persona quiero llegar a ser?, da lugar a esta otra: ¿Cuáles son mi deberes? Como estos tienen su origen en la ley, y ésta en la voluntad, la moral gana en autonomía lo que pierde en fundamentación metafísica» (Ayala, 2006, 133). Aspecto que Cerezo (2015) ha destacado insistentemente también en su reciente análisis sobre Gracián.

Ayala asegura que Gracián asume un papel en las dos partes de la contienda. El Concilio de Trento promovió la obligación en los cristianos de confesar todos sus pecados a su guía de conciencia, quien, por su experiencia y conocimiento apoyado en ejemplos históricos, podía asegurar que tal caso se ajustase a la ley. Esta actitud, asegura Ayala, favorece una moral legalista y preceptista, que tiene como consecuencia un fuerte casuismo que deriva en ciertas circunstancias en puro laxismo. En línea aristotélica-tomista Gracián también nos muestra el valor que tiene la prudencia como virtud moral, pues lo primero que hace el sujeto antes de deliberar es asegurar su bien o fin. Así tenemos en todo acto moral, siguiendo la línea tomista, tres componentes, según Ayala: a la deliberación y el juicio se une la voluntad, lo que Santo Tomás llamaba imperio o mando. La cuestión principal es que a pesar de que se tengan todos los datos deliberados y enjuiciados correctamente, se puede errar en la ejecución. Así que Ayala nos asegura la importancia trascendental que adquiere el término de “ingenio” en Gracián, que se muestra en el acto deliberativo como una necesaria y universal habilidad artística que intenta por todos los medios conseguir en último lugar la consecución de su fin. Así que el ingenio no es sólo un concepto aplicable a la estética, sino también a la ética, lo que da a Gracián una originalidad insuperable, asegura Ayala (2006, 136). En la prudencia se ponen en juego la razón, la sensibilidad y la volición: juicio, ingenio y gusto. Una triada que adquiere en Gracián un cierto carácter sagrado: «Tres cosas hacen un prodigio, y son el don máximo de la suma liberalidad: ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevantemente jocundo» (*Oráculo*, aforismo 298, 430). Como muestra Ayala, Gracián compara la vida del prudente (ingenioso, juicioso y de buen gusto) con las Tres Gracias de Rubens: «Digamos que son todas las Tres Gracias juntas en un compendio de toda perfección» (*El Discreto*, Realce XXII, 331, citado por Ayala, 2006, 138). La prudencia en Gracián pone en juego tanto aspectos cercanos a la ley, lo que promueve una actitud autónoma y liberal respecto a los preceptos

metafísicos –en última instancia es el hombre quien quiere o no quiere seguir la ley por medio de su voluntad– y aspectos cercanos a la virtud moral, una especie de favor divino, donde se ponen en juego aspectos cercanos a una fundamentación natural en la medida en que –aunque no sean determinados totalmente y sean educables–, el grado de perfección obtenido por el hombre es un don divino que se ve reflejado en su propia capacidad.

Antes de continuar, sería preciso realizar aquí un pequeño excursus sobre esta última idea. La capacidad de todo ser humano viene determinada para Gracián por un don, o sea es innata y divina. Toda capacidad conjuga genio, un don aportado por Dios al hombre, innato y *a priori*, que representaría su potencial, e ingenio, un don también aportado por Dios al hombre, también innato pero añadido *a posteriori*, que representaría la puesta en práctica de este potencial, su actualidad efectiva. Así lo ha mostrado Jansen (1993):

El «genio» es el fundamento («sublime fundamento» *H*, III, 14) que, desde un principio –*a priori*–, determina la capacidad intelectual de un hombre, algo que viene dado de antemano y cuya virtualidad, a lo sumo, tan solo podrá llegar a reconocerse y aprovecharse de manera adecuada. Constituye, por tanto, lo potencial en el ser humano.

A este fundamento se viene a añadir el «ingenio» –*a posteriori*– como lo actual. En el genio se encuentran virtualmente almacenadas las capacidades intelectuales; el «ingenio» será el encargado de desplegar todas sus posibilidades, el que convierta en realidad –dando un amplio juego a esas fuerzas– de una manera efectiva, en la vida práctica, todo cuanto se contenía en el genio. Este constituye el elemento estático en el hombre; el «ingenio» lo dinámico: quietud y movimiento, los dos polos de la vida (Jansen, 1993, 154).

Lo más importante es que el equilibrio entre estas dos esferas representa la auténtica grandeza humana. Este equilibrio representa el ser verdadero del hombre, o como mantiene Gracián en el primer III de *El Héroe*, «la mayor prenda de un héroe». Como bien expresa Jansen, «genio» proviene de la palabra *genius*, que es igual a dios protector y se refiere a los dones depositados en el hombre por unos poderes más altos, «ingenio» deriva del término latino *ingenium*, que es igual a mente, dotes personales y adquiere posteriormente, así lo expresa Jansen, el significado peyorativo de «comportamiento inteligente, arte, truco», que se refiere, más bien, a las potencias intelectuales inferiores. Y lo más importante para nuestro análisis : «El origen, común a los dos términos, sería la palabra *gigno*, en griego *γίγνομαι*: ambas fuerzas resultan innatas en el hombre» (*loc. cit.*). O sea, ambas potencias son un don divino que debe conjugarse finalmente con la voluntad del hombre y el

ingenio debe tensar esta reserva integrada en el genio, ponerla en obra.

Deleuze y Goldmann hacían referencia a la pérdida de toda moral con el racionalismo. Esta estocada mortal que sufre la moral en el proceso racionalizador de la ciencia moderna se debe a su total dependencia respecto a los sistemas metafísicos. Gracián está en el enclave perfecto desde el cual la virtud moral se conjuga con la ley. Esto es así porque, como hemos observado a través de Ayala, la voluntad final de seguir la ley depende en último término de la libre voluntad del hombre, que conoce la ley, pero que puede al fin y al cabo seguirla o no.

Leibniz mantiene una actitud muy cercana a la jesuita en este punto. Baruzi (1909, 302) comentaba cómo el autor alemán, al igual que los jesuitas, confiaba en último término en la actitud final del hombre. La conciencia del sujeto es la última garantía de su actitud moral, la última palabra aquí abajo. Al fin y al cabo, si queremos ser justos y prudentes, no basta simplemente con quererlo sino que debemos llevarlo a cabo, realizarlo, pues sólo a través de la ejecución, de la actitud final, podremos tener acceso a la conciencia. Así, el esfuerzo y la actividad que un sujeto muestra es reflejo del amor de Dios, del grado en el cual el amor de Dios es reflejado en el hombre. Así, Leibniz pondrá, comenta Baruzi, en alta estima la caridad, pues la infalibilidad humana debe ser correlato de la infalibilidad divina, y la propia iglesia no podría pretender una sin la otra. Además, como no sabemos qué resolución tomarán finalmente los designios divinos, debido a nuestra propia finitud, debemos poner todo de nuestra parte. Comenta Baruzi que en definitiva el esfuerzo humano es indispensable para que a cambio se produzca la sanción divina. Hace falta hacer lo nuestro, dice Leibniz: “mientras que no sepamos aún lo que se ha resuelto ahí arriba”. (Leibniz, *Careil*, III, 213, citado por Baruzi, 1909, 302).

El estado de la virtud moral en Gracián nos está mostrando, sin embargo, cómo el fin natural del hombre se está alejando en el barroco. En medio de esta manera de abordar la actitud moral, que sigue unos preceptos en los cuales se reconoce un fin natural, divino, se empieza a deslizar una moral legalista y preceptista, que muestra cómo el hombre está perdiendo pie en lo natural –ninguna criatura yerra su fin sino el hombre, mantiene Gracián–, adentrándose en un mundo cultural humano autónomo, que viene a recuperar la perfección natural humana, ahora ya, casi perdida. La cuestión es que la cultura para Gracián, en línea escotista-suarista, representa una nueva ontología. Una nueva ontología que no choca con la natural, o sea que no niega lo natural, ni vendría a reflejar ninguna estructura profunda en lo real. Esta ontología tampoco sería una antinaturalidad, sino que representaría su perfección. La cultura vendrá a crear y a recuperar el lugar natural y divino perdido del hombre.

Arnau y Arregi (1996) en su interesante y revelador artículo sobre las bases antropológicas de la estética graciana, además de aportarnos esta crucial idea de que Gracián no puede acercarse

aún a una estética independiente y autónoma al estilo moderno, nos suministran esta otra importante y crucial idea de que en Gracián la cultura, el artificio, como ha mostrado también Gibert (2004), representa una segunda naturaleza. En este punto, lo más importante para nuestra reconstrucción sobre la relación de Dios con el hombre es cómo esta actitud cultural y artificial se relaciona directamente con la Gracia divina. Esto es así porque la cultura, el artificio, el aliño, representa la vuelta del hombre a su estado sagrado, llevando a cabo una especie de transustanciación del hombre por medio de su esfuerzo. Ahora sí surge la verdadera distancia del jesuitismo respecto de la concepción leibniziana. Otra vez Baruzi (1907, pp. 399-401) nos suministra la clave para entender cómo el autor alemán al final comparte con los jesuitas la idea de que Jesucristo haya donado como una especie de fuerza a la humanidad, sin embargo, no comparte que esta fuerza sea suministrada exclusivamente por la influencia material de los sacramentos. Así, según Baruzi, para Leibniz los jesuitas despreciarían los estados espirituales puros dando cabida a todo tipo de depravaciones.

La naturaleza nos muestra sus prodigios, pero el arte obra milagros y tiene la capacidad de perfeccionar lo natural. Gracián por medio de Andrenio nos muestra cómo este personaje ejecuta un proceso de devenir consciente que parte desde una ceguera casi total en el saber, ceguera que la cultura tendrá la obligación de deshacer. O sea, la cultura se muestra entonces como la herramienta encargada de convertir a las bestias en hombres y a los hombres en personas. La cultura, entendida como la palabra de Dios incrustada en el corazón de los hombres, es una ley divina que no está codificada en lenguaje matemático, como lo estará para Leibniz; sino que surge de la escucha y el diálogo, que consigue desentrañar lo verdaderamente útil para la felicidad del hombre. Así, mientras el método leibniziano vendría a reflejar un orden divino natural, el orden de recomposición graciano vendría a reconfigurarlo y reflejarlo dentro del orden social y cultural humano.

Esta inmersión en lo natural por parte de Andrenio, con ciertas reminiscencias a Descartes, como vamos a ver, suponen que existe un umbral que separa al hombre del animal, la cultura, la razón. Esta razón, aún divina por ser creada por Dios, pero con ciertas dotes de autonomía nunca antes experimentada por el hombre en su libertad de acción, conlleva, como venimos comentando, un fuerte proceso de autoafirmación humana, que aunque supone esta vuelta del hombre a lo sagrado, lo sagrado deja ahora en el barroco de tener el mismo sentido que tenía anteriormente, en la Edad Media y posteriormente en el Renacimiento.

Andrenio, al comienzo de *El Criticón*, representa perfectamente este paso de la animalidad a la cultura. El nacimiento a la conciencia es ciertamente un proceso doloroso de apercebimiento del engaño en el que el hombre se halla encerrado desde su nacimiento, aspecto que no todo el mundo supera por los obstáculos a los que se enfrenta, pero que tiene sin embargo un aspecto crucial para el saber y la teoría del conocimiento en Gracián, porque ya no se trataría tanto de conocer, sino de

saber qué se conoce y cómo. O sea que puedes ver con los ojos del cuerpo, pero no percibir con los del alma, porque para ello tiene uno que saberse, conocerse a sí mismo. La cuestión es que cuando el ser humano levanta la cabeza de su animalidad ya se halla inmerso en lo natural hasta tal punto que ya no puede aprehender el mundo tal y como es. Si Leibniz trataba, según Deleuze, un sujeto clausurado e incommunicable en su intimidad –a lo que nosotros añadimos, excepto con Dios–, Gracián lo trata a través de lo que llamamos, por comodidad, el despertar de Andrenio, que tratamos a continuación.

Andrenio no va así desplegando su destino desde una instancia anterior ya formada, un acta sellada que será desvelada en la historia, sino que construye su ser desde la nada. Así, su primer contacto con lo verdaderamente real, o sea con lo que podemos valorar como un auténtico acontecimiento, es trascendental y definitivo. La distancia entre lo que puede un cuerpo y lo que pueda el alma está aquí perfectamente marcada. Así lo muestra Gracián:

En este centro de hermosas variedades, nunca de mí imaginado, me hallé de repente dando más pasos con el espíritu que con el cuerpo, moviendo más los ojos que los pies. En todo reparaba como nunca visto y todo lo aplaudía como tan perfecto; con esta ventaja, que ayer, cuando miraba al cielo, sola empleaba la vista, más aquí, todos los sentidos juntos, y aun no eran bastantes para tanta fruición: quisiera tener cien ojos y cien manos para poder satisfacer curiosidades del alma, y no pudieran (*El Criticón*, Parte Iª Crisi IIIª, 826).

Es muy sugerente que Gracián describa este acontecimiento que despertó a Andrenio de su sueño eterno como animal. En este primer acontecimiento, el poder de esta insufrible naturaleza contrasta con la actitud del hombre cotidiano, del hombre de a pie, que en su día a día, o bien ya no admira lo natural o ya ni siquiera lo advierte como tal: «El no admirarse procede del saber en los menos, que en los más de no advertir» (*loc. cit.*). Nos encontramos cerca del sentido del acontecimiento en nuestro primer contacto, pero luego, después de este primer acontecimiento primordial, que podemos tratar como el nacimiento de Andrenio a la conciencia natural, toda primera sensación se va perdiendo y con ella la admiración y la advertencia, la base del saber. Acostumbrados a ver las cosas, ya no las admiramos. Y faltando la admiración de lo primigenio quedámonos con la novedad. Gracián asegura en este punto que ya pagamos la admiración con la moneda de la novedad, tanto en la naturaleza como en el arte su hechizo nos encandila por lo que debemos intentar recuperar este contacto, haciendo como si las cosas se hicieran de nuevo ante nuestros ojos; no una definición estática de las cosas y aplicable a cada contexto indiferentemente, sino ser capaz de advertir el fluir dinámico de lo natural y el arte:

Lo que ayer fue un pasmo hoy viene a ser desprecio; no porque haya perdido de su perfección, sino de nuestra estimación; no porque se ha mudado, antes porque no, y porque no se nos hace de nuevo. Redimen esta civilidad del gusto los sabios con hacer reflexiones nuevas sobre las perfecciones antiguas, renovando el gusto con la admiración (*loc. cit.*).

Esta primera advertencia de un mundo natural es un acontecimiento trascendental y definitivo, o sea, que marca toda la vida de un hombre. Lo expresa Gracián de manera muy bella:

El tiempo que duró aquel eclipse del alma, paréntesis de mi vida, ni pude yo percibirlo, ni de otro alguno saberlo. Al fin, ni se cómo, ni se cuándo, volví poco a poco a recobrar de tan mortal deliquio, abrí los ojos a la que comenzaba a abrir el día, día claro, día grande, día felicísimo, el mejor de toda mi vida: notelo bien con piedras, y aun con peñascos. Reconocí luego quebrantada mi penosa cárcel y fue tan indecible mi contento, que al punto comencé a desenterrarme, para nacer de nuevo a todo un mundo en una bien patente ventana que señoreaba todo aquel espacioso y alegrísimo hemisferio. Fui acercándome dudosamente a ella, violentando mis deseos, pero ya asegurado, llegué a asomarme del todo a aquel rasgado balcón del ver y del vivir; tendí la vista aquella primera vez por este gran teatro de tierra y cielo: toda el alma con extraño ímpetu, entre curiosidad y alegría, acudió a los ojos, dejando como destituidos los demás miembros, de suerte que estuve casi un día insensible, inmobile, y como muerto, cuando mas vivo. Querer yo aquí exprimirte el intenso sentimiento de mi afecto, el conato de mi mente y de mi espíritu, seria emprender cien imposibles juntos; solo te digo que aun me dura, y durará siempre, el espanto, la admiración, la suspensión y el pasmo que me ocuparon toda el alma (*El Criticón*, Parte Iª Crisi IIª, 820).

Aquí podemos observar el primer paso de la toma de conciencia del mundo en Gracián. El autor expresa este primer contacto, y consecuente pérdida de inocencia en cierta manera, de una inocencia natural, por una especie de *epojé* que intenta recuperar esta originalidad del acontecimiento primigenio de la conciencia. Lo que debemos intentar es recobrar este primer contacto. El pasaje a continuación bien podría realizar las delicias de cualquier fenomenólogo. Nos encontramos por tanto con un aspecto poco analizado por la crítica, irrenunciable de la teoría del conocimiento en Gracián, nuestra lejanía en el tiempo respecto a los acontecimientos y la necesidad de recobrar este contacto primigenio por medio del arte, del artificio:

—¡Oh, lo que te envidio —exclamo Critilo— tanta felicidad no imaginada, privilegio único del primer hombre y tuyo: llegar a ver con la novedad y con advertencia la grandeza, la hermosura, el

concierto, la firmeza y la variedad de esta gran maquina criada! Fáltanos la admiración comúnmente a nosotros porque falta la novedad, y con esta la advertencia. Entramos todos en el mundo con los ojos del animo cerrados, y cuando los abrimos al conocimiento, ya la costumbre de ver las cosas, por maravillosas que sean, no dejan lugar a la admiración. Por eso, los varones sabios se valieron siempre de la reflexión, imaginándose llegar de nuevo al mundo, reparando en sus prodigios, que cada cosa lo es, admirando sus perfecciones y filosofando artificiosamente. A la manera que el que paseando por un deliciosísimo jardín pasó divertido por sus calles, sin reparar en lo artificioso de sus plantas ni en lo vario de sus flores, vuelve atrás cuando lo advierte y comienza a gozar otra vez poco a poco y de una en una cada planta y cada flor, así nos acontece a nosotros que vamos pasando desde el nacer al morir sin reparar en la hermosura y perfección de este universo; pero los varones sabios vuelven atrás, renovando el gusto y contemplando cada cosa con novedad en el advertir, si no en el ver (*Ibid*, pp. 821-822).

Encontramos en Gracián, dicho sea de paso, varios tipos de renacimiento del hombre, este es el primero, el nacer a la conciencia natural. Este despertar tiene otro allegado que es el despertar por medio del artificio del ingenio, y otro, que podemos observar en su deriva cristiana, introducida en *El Criticón*, a partir del episodio de Virtelia, donde la realidad eucarística hace su aparición, ofreciendo, para quien pueda y quiera tomarla, una segunda vida superpuesta a la primera, la vida de Cristo, el nacer a Cristo (*El Criticón*, Parte IIIª Crisi Xª, 1058). Todas pueden ser encuadradas y entendidas desde lo que va a ser nuestro posterior desarrollo de una especie de concepto de mística afirmativa, pues todas estas actitudes no hacen sino volver a retomar el camino natural y sagrado del hombre, ahora casi perdido. Vuelven a resignificar el mundo, le vuelven a dar la vuelta hacia lo divino. Es ya conocido el tópico graciano del mundo invertido, donde presenciamos claramente, como muestra Javier De la Higuera, que «si el mundo está al revés es porque su afirmación se ha hecho valer al margen y contra el orden ontológico absoluto. Sólo puede hablarse de un mundo al revés si hay un mundo que está al derecho, aunque éste no sea otro que el mundo de Dios, si puede hablarse de esta manera» (De la Higuera, 2003, 313)<sup>37</sup>. ¿Y qué actitud y qué virtud debe tener el

<sup>37</sup> En el caso de Gracián y a diferencia de Hegel, De la Higuera reconoce que la tarea especulativa que enlaza con lo infinito está contenida bajo una clave *secreta*: «En su caso, la infinitud tiene una clave que es externa en un sentido absoluto: es la referencia a un Dios que está fuera del mundo y que, de ese modo, sólo puede fundar el mundo inversamente, en una autofundación de éste a partir de la ausencia de Dios» (2010, 230). En este caso, De la Higuera contempla que lo interesante en Gracián es la manera en la que piensa el dispositivo barroco de restauración del ideal teológico: «su manera no es la huida mística a la región celeste sino la permanencia en la immanencia del mundo para hablar de él y operar en él, como la *forma especular de mostrar y de realizar su antítesis divina*». Para nosotros, esta es otra manera de mostrar la incognoscibilidad de la creación del mundo por Dios y la distancia que este hecho marca para el hombre, haciendo a Dios inconmensurable e incomparable con la criatura pero aportándole a esta un poder de creación similar o análogo al divino. La idea es interpretar esta oscuridad en la cual se mueve la idea de creación del mundo por Dios, como una especie de ausencia activa (Simondon, 2009, 370), como un suelo de indeterminación que exige un posicionamiento del sujeto, su puesta en práctica de la libertad, su afirmación. Tal y como expresa aquí De la Higuera se trataría de una dinámica de «*desobramiento*» en el que se revela y se realiza apofáticamente el absoluto divino, lugar de reflexión en sí del fundamento y por tanto, de refundación de los entes» (*Ibid*, p. 225). De esta manera:

hombre ante este mundo invertido? Prudencia, prudencia ante lo que puede ser de otra manera.

Gracián tomará en un primer momento de su explicación de la prudencia o saber práctico el mismo camino que tomara Aristóteles en relación a su maestro. La prudencia deja de tener una definición bajo la esencia para encarnarse en un ejemplo de hombre prudente que nos dará el modelo de prudencia. Ni ciencia ni arte decía Aristóteles, es opinión, pero opinión reglada, imprescindible en la deliberación del acto futuro. Esta especie de pliegue, para nosotros místico, como vamos a ver, pone aquí en juego de nuevo su vertiente *apofática* y *katafática*. Negación y afirmación, oscuridad y luz. Imposibilidad de conocer la última razón de las cosas, su razón de ser, pero a la vez oportunidad de crear nosotros esa misma razón. Ese pliegue es análogo a este que se integra bajo estos dos aspectos de la teología mística, que forman como un pliegue donde a veces se intercambian los papeles, dependiendo por dónde se mire el pliegue. Es así como, por ejemplo, ciertos caracteres divinos, formales u operatorios, juegan un papel afirmativo cuando actúan como negaciones. Por ejemplo, el concepto de creación que, siendo inefable, abre la puerta a un mundo autónomo en el cual Dios aún inspira su fin.

Podemos aclarar que esta dimensión de la divinidad, su inaccesibilidad, incomprendibilidad, se juega en el hombre de manera positiva en tanto y en cuanto se acomoda al carácter del propio mundo, este mundo que es inmundo. Comenta Gracián: «que no está el mal en el cielo, sino en el suelo: que no solo anda el mundo al revés en orden al lugar, sino al tiempo» (*El Criticón*, Parte Iª Crisi VIª, 862). O sea que el mundo está trastocado en su espacio-tiempo, lo que nos obliga a una actitud cauta y prudente pendiente de la ocasión, concepto que conjuga estas dos dimensiones.

La sorpresa de Andrenio ante un mundo así es total: «—¡Que a este llamen mundo! —ponderaba Andrenio—. Hasta el nombre miente, calzóselo al revés: llamase inmundo y de todas maneras disparatado» (*El Criticón*, Parte Iª Crisi VIª, 863). Así que nuestra actitud ante un mundo así de invertido se acerca mucho al concepto ignaciano del *contra agere* o *agere contra*. Gracián lo resume de manera nítida, algo que nos recuerda a Heidegger, en el aforismo 205 de su *Oráculo*:

*Saber jugar del desprecio*. Es treta para alcanzar las cosas despreciarlas; no se hallan comúnmente cuando se buscan, y después, al descuido, se vienen a la mano. Como todas las de acá son sombras de las eternas, participan de la sombra aquella propiedad, y persiguen a quien las huye (*Oráculo*, aforismo 205, 404).

Esta treta bien puede ayudarnos a entender el aforismo que comentaremos más abajo a

---

«la clave teológica sería secreta al estar referida a un fundamento que opera como tal en la medida en que permanece como realidad ausente y ab-soluta, absoluta en tanto que ausente» (ab-sente) (*loc. cit.*).

propósito de la fórmula de San Ignacio, *Hanse de procurar los medios divinos como si no hubiese humanos y los humanos como si no hubiese divinos*; ahora podemos empezar a entender un primer por qué. Pues el hecho de que Dios esté ausente del mundo puede ser el ejemplo más claro de su inevitable e inminente presencia. Goldmann (1986, 52) hace referencia a esta dinámica de afirmación y negación del mundo, pero es muy posible –Cerezo (2015) y Pelegrín (1985, pp. 124-126) ya hacen referencia a ello–, que la solución graciana no se mueva por esta dinámica de la que nos habla Goldmann en la cual la ausencia de Dios es el mayor signo de su presencia: «Un Dios *siempre ausente y siempre presente* es el centro mismo de la tragedia» (citado por De la Higuera, 2003, 308).

La solución graciana, como venimos analizando no requiere una transformación existencial del hombre que lo lleve a una especie de conocimiento superior y divino, sino que es la sacralización de la razón y la moral autónoma del hombre. Como propone Cerezo: «no hay en Gracián nada parecido a una conversión existencial, estrictamente hablando, una *metanoia* radical, sino la consumación perfecta de la naturaleza racional, y de su moral autónoma, en el orden de la gracia» (Cerezo, 2015, 152). El desengaño, concepto trascendental graciano, nunca es trágico, según Cerezo. La síntesis superior de la piedad ignaciana, según Rahner, puede ponernos en el camino correcto cuando indica esta fórmula: *in actu contemplativo*. Esta actitud será explicada en nuestro apartado dedicado a la espiritualidad, simplemente quedémonos ahora con que se trata de una actitud que revela a Dios en la acción racional del hombre pero que no lo roza lo más mínimo, para lo cual tenemos los conceptos de imitación aristotélica y analogía tomista-suarista, reformulados aunque no abandonados del todo en el barroco, como veremos en nuestro último apartado, bajo el concepto de invención.

Barthes también hacía referencia a esta idea en la cual la articulación, la relación conceptual, nunca es abandonada en San Ignacio hacia estados indistintos o inefables (Barthes, 1971, 57). Aspecto que hemos intentado mostrar a través de la mística carmelita, la cual tampoco elimina la parte tocante a la actividad del sujeto en su unión a Dios, aunque sí su conocimiento, voluntad, etc. Para la mística, como para el barroco, el sujeto nunca puede ser Dios, ya que no hay identificación sino un ámbito de individuación irreductible. En el caso de Gracián, que el proceder divino sea modelo de la voluntad humana y que esta deba imitarlo es algo fuera de duda desde el comienzo del texto del *Oráculo*:

3. *Llevar sus cosas con suspensión*. [...] Es el recatado silencio sagrado de la cordura. La resolución declarada nunca fue estimada; antes se permite a la censura, y si saliere azar, será dos veces infeliz. Imítese, pues, el proceder divino para estar a la mira y al desvelo» (*Oráculo*, aforismo

3, 345). «160. *Hablar de atento*. [...] La arcanidad tiene visos de divinidad (*Oráculo*, aforismo 160, 391).

También al comienzo de *El Héroe*, Primor 1º, *Que el Héroe practique incomprendibilidades de caudal*. : «Ventajas son de ente infinito envidar mucho con resto de infinidad. Esta primera regla de grandeza advierte, si no al ser infinitos, a parecerlo, que no es sutileza común» (*El Héroe*, Primor Iº, 75). O en el Primor IIº, *Cifrar la voluntad*. «...prenda de divinidad, si no por naturaleza por semejanza» (*El Héroe*, Primor IIº, 76).

En esta primera deriva del pensamiento graciano, recogido en sus primeros escritos ético-políticos ya no estamos ante un modelo de hombre cuyo espejo sean las ideas innatas y eternas, ya no se actúa siguiendo estas reglas inamovibles. Ahora el espejo de la prudencia es el hombre prudente, él cifra toda una categoría lejos de cualquier concepto *a priori*, así lo muestra Gracián en el Primor VIº de su *Héroe*: «Poco es menester para individuo, mucho para universal; y son tan raros estos, que se niegan comúnmente a la realidad si se conceden al concepto. No es solo el que vale por muchos. Grande excelencia en una intensa singularidad, cifrar toda una categoría y equivalerla» (*El Héroe*, Primor VIº, 82). Cuestión que muestra de manera muy clara la intención graciana de acercar su idea de concepto al individuo. A mayor extensión del concepto, menor especificación, y viceversa.

En el Primor XVIIIº, *Emulación de ideas*, observamos cómo el autor belmontino ajusta su definición de prudencia al individuo concreto y singular. Gracián asegura que no es sometiendo la realidad al concepto que este se pueda cumplir finalmente, sino que es el individuo, en este caso su héroe, el que con sus “maximidades” puede ser espejo universal o regla de todo hombre prudente: «Sea espejo universal quien representa todas las maximidades, no digo ya grandezas» (*El Héroe*, Primor XVIIIº, 96). En el Primor último y corona, *Vaya la mejor joya de la Corona y fénix de las prendas de un héroe*, el autor asegura que tratándose de estas maximidades, de estas perfecciones dadas en el hombre prudente, nada tienen que ver las referidas al mundo con las referidas al cielo, abiertas a lo infinito: «No puede la grandeza fundarse en el pecado, que es nada, sino en Dios, que lo es todo. [...] Ser héroe del mundo, poco o nada es; serlo del Cielo es mucho, a cuyo gran Monarca sea la alabanza, sea la honra, sea la gloria» (*El Héroe*, Primor último y corona, pp. 98 y 99).

En el aforismo 232 del *Oráculo* Gracián resume claramente su apuesta por una filosofía práctica: «¿De que sirve el saber, si no es práctico? Y el saber vivir es hoy el verdadero saber» (*Oráculo*, aforismo 232, 412). La fuerza de esta filosofía práctica, precisa Cerezo, está en retomar la idea de infinito fuera de la teología aunque inspirada por ella, y lograr así un nuevo ámbito

autónomo de salvación, un camino autónomo pero que converge al final con el religioso; como aprecia Blumenberg, los dos libros, la Biblia y el Mundo, convergen al final (Blumenberg, 2000, 124).

Ya Aristóteles nos aseguraba que de entre todas las virtudes éticas, la prudencia era la principal, ya que resumía aquella actitud reglamentadora y directora del acto a ejecutar. La prudencia da la regla para conseguir dirigir mi intención hacia un resultado acertado, correcto. Esta especie de pliegue, donde el fin divino siempre está plegado en la acción, resume la alternancia de lo oscuro y lo claro, lo negativo y lo afirmativo en un mismo pliegue divino-humano, pero en el sentido preciso que le estamos dando, no en otro, pues entonces no se distinguiría de otras apuestas barrocas. Como la puesta de Blaise Pascal (1623-1662), en la cual el hombre es un medio entre la nada y el todo, condenado entre lo humano degenerado y el todo infinito:

Porque, al fin, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio son para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde ha surgido y el infinito de donde él es absorbido (Pascal, *Pensamientos*, 2007, 9).

Esta no es ni la solución leibniziana ni la graciana, como veremos. Esta especie de pliegue místico ya abre la posibilidad de retomar por el hombre muchos caracteres divinos presentes en el mundo como creación de Dios. El hombre asume en ciertos problemas la misma actitud que el Creador, que alterna luz y oscuridad al mismo tiempo en la creación del mundo. Así que el hecho de que el mundo adquiera propiedades divinas no quiere decir que sea Dios, pero el hecho de la creación injustificada, al mismo tiempo que aporta infinitud al mundo conlleva inevitablemente su autonomía. En este preciso momento barroco, el mundo está adquiriendo propiedades divinas, se está volviendo infinito pero, como hemos dicho anteriormente, aun no es autónomo totalmente, pues depende como creación de Dios. La autonomía de su infinitud está impedida aún por el infinito divino, que sigue siendo el verdadero infinito, el único infinito por sí mismo, como hemos visto ya en Leibniz.

¿Qué caracteres divinos encontramos en el concepto de prudencia graciano? ¿No se da aquí una especie de apertura a un infinito por sí, pero en el mundo, a través del hombre?

La prudencia en Gracián sigue la línea aristotélica en sus primeros escritos. Sin embargo, profundizando en esta idea nos damos cuenta de que este tipo de conceptos representan para nosotros un problema. K. Heger (2001) ya comentaba la imposibilidad de definir ciertos conceptos

gracianos de manera racionalmente clara. En los conceptos gracianos no hay definición sino función, son conceptos operativos y funcionales. Creemos que es el caso del concepto de prudencia, pareja indiscutible y casi sinónimo del de discreción. Según la lectura de Heger, en ciertos conceptos gracianos, así ventura, fortuna, contingencia, discreción, etc. –nosotros pensamos que también podría aplicarse al concepto de prudencia–, cuando intentamos delimitarlos dentro de un campo de significación específico, se muestran siempre carentes de límites firmes. Esto se debe, según el autor, no al campo de significación mismo al cual remiten, sino también al carácter que tienen estas palabras para el autor español. Según él, la falta de límites fijos en los conceptos nos muestra que no existen para ellos definiciones fijas, sino denominaciones que delimitan ciertas perspectivas funcionales<sup>38</sup>.

Estos conceptos representan claramente nuestra idea de pliegue místico. Se perciben oscuramente y no se pueden definir. La única manera de acceder a ellos es a través de su devenir concreto, de la experiencia, que conjuga, como hemos comentado, luces y sombras en una alternancia difícilmente perceptible y en la que se encuentran casi totalmente plegados. Como hemos aclarado antes, para Gracián no existe la prudencia con mayúsculas, o sea no existe una idea de prudencia fuera de sus ejemplares concretos, bueno sí, existe una prudencia divina, uno de cuyos conceptos aledaños es el concepto de *espera*: *Hombre de espera*. Un concepto clave que representa Gracián por medio de una alegoría en *El Discreto*, Realce III (p, 284). Aquí, a una ejemplarización de los conceptos le sigue una personificación alegórica. Gracián recoge las palabras de Fernando el Católico : «[...] Es la Espera fruta de grandes corazones y muy fecunda de aciertos. En los hombres de pequeño corazón ni caben el tiempo ni el secreto» (*loc. cit.*). Concluyó, dice Gracián, con este oráculo catalán: «Deu no pega de basto, sino de saó». Como dice Gracián en su *Oráculo*, aforismo 55: «El mismo Dios no castiga con bastón sino con sazón» (*Oráculo*, aforismo 55, 360). La espera no es un aceptar el destino tal cual, sino que es un complemento del libre arbitrio que tiene que vérselas con el tiempo, con la ocasión concreta:

*Arte para ser dichosos*. Reglas hay de la ventura, que no toda es acasos para el sabio; puede ser ayudada de la industria. Contentase algunos con ponerse de buen aire a las puertas de la fortuna, y esperan a que ella obre. Mejor otros, pasan delante y válense de la cuerda audacia, que en alas de su virtud y valor, puede dar alcance a la dicha y lisonjearla eficazmente. Pero bien filosofado, no hay otro arbitrio sino el de la virtud y la atención, porque no hay más dicha ni más desdicha que prudencia e imprudencia (*Oráculo*, aforismo 21, 351).

---

<sup>38</sup> «Esta disolución funcional de los conceptos hace imposible una limitación exacta del valor expresivo de una palabra y condena al fracaso el intento de aprisionar a Gracián en un sistema conceptual» (Heger, 2001, 97, citado por Neumeister, 2005, 71).

Este aforismo muestra claramente cómo entiende Gracián (base de su teología cristiana y estoica) la relación entre el destino, la ventura, la fortuna y la prudencia, encargada de vérselas cara a cara con la ocasión que se nos brinda. Aquí podemos observar además la distancia que encontramos con respecto a Leibniz, que se aleja de esta actitud de acecho del acontecimiento. Gracián, en línea escotista-suarista, reconoce una cierta inteligencia aplicada al caso. O sea, que se da bajo esta perspectiva una prudencia como método funcional que se aplica al caso concreto, una manera de acceder a lo singular de cualquier acontecimiento. Como hemos reflejado anteriormente a partir de Robinet, Leibniz no comparte esta especie de inteligencia casi no reglada que afecta al caso concreto, esta especie de prudencia del instante. Lo importante aquí, que afecta como vamos a ver a Gracián, es que en Suárez el juicio tiene la fuerza de determinar la voluntad. Esta especie de contingencia espontánea se basa en el principio suarista de que «el entendimiento reside en una potencia formalmente libre, en la cual la eficacia determina la voluntad. Por su parte, Leibniz se opone a esta contingencia espontánea» (Robinet, 1980, 207). Para Leibniz, la acción de la voluntad es referida al cálculo de la sabiduría. Esto quiere decir que si la voluntad es potencia libre, como en Suárez, se necesita aún, para Leibniz, una determinación formal de la voluntad. Y esto es así porque los existenciales no pueden entrar dentro de la esencia, aspecto que sólo Dios contempla, en el cual la esencia sí incluye la existencia. La cuestión final quedaría para Leibniz, según Robinet, en que «El principio de individuación exige una determinación de los acontecimientos por la determinación formal de la voluntad» (*loc. cit.*).

La *haecceitas* supone, como vimos más arriba, la apertura hacia un nuevo ámbito de acción del sujeto, en el cual la esencia ya no precede a la existencia. En Gracián tampoco, ya que, tal y como nos sugieren Arnau y Arregi (1996, 49), sería marrar el golpe querer hacer para el caso del jesuita que la existencia precediera a la esencia. Sería más acertado, según estos autores, retomar la acepción aristotélica que Gracián sigue en este punto por la cual la esencia o naturaleza no es lo que la propia cosa era al comienzo, sino lo que llegará a ser en su plenitud. A lo que nosotros añadiríamos que ni siquiera eso, sino lo que nosotros podamos llegar a hacer de ellas, ellas son nuestra creación y es por eso por lo que nos conectan con lo infinito actual de nuestra propia posición. Como decimos a partir de Deleuze hay una reconciliación del concepto y del individuo aquí, pero no se da la misma reconciliación en Leibniz que en Gracián.

Otro de los conceptos que acompañan a la prudencia y que tiene este carácter humano-divino es el concepto de *elección* y, como veremos en nuestro último apartado, su importancia es trascendental. Para Gracián, el hecho de llegar a elegir bien es uno de los dones máximos del cielo, pues no basta con un ingenio natural dispuesto para ello, sino que se precisa llegar a realizar el acto

como tal, reflejo culmen de la conciencia del hombre. No basta la formación, el estudio o la erudición para elegir bien, se requiere del don divino:

*Hombre de buena elección.* Lo más se vive de ella. Supone el buen gusto y el rectísimo dictamen, que no bastan ni el estudio ni el ingenio. No hay perfección donde no hay defecto; dos ventajas incluye: poder escoger, y lo mejor. Muchos de ingenio fecundo y sutil, de juicio acre, estudiosos y noticiosos también, en llegando a elegir, se pierden; cásanse siempre con lo peor, que parecen afectan el errar; y así, este es uno de los dones máximos de arriba (*Oráculo*, aforismo 51, 359).

La prudencia en Gracián es la base de la buena elección: para elegir bien uno debe estar paciente y a la espera, pero no sólo, sino que uno debe tener además aquello que Gracián llama *seso*. El *seso*, “trascendental” para Gracián, como vamos a comprobar a continuación en el aforismo 92 de su *Oráculo*, supone este dirigirnos al seguro de aquellas experiencias vividas por aquellos que tienen fama de cuerdos. El hecho de llegar a elegir bien requiere de una firme atención a la cordura, atención, comenta, que no es tanto un caminar a lo plausible sino más bien un caminar a lo seguro, al seguro de aquellos que con cordura han llevado a cabo tales experiencias. De nuevo observamos aquí cómo la regla de la virtud ética ya no es la idea abstracta, los principios, sino el hombre prudente, el hombre cuerdo:

*Seso trascendental.* Digo en todo. Es la primera y suma regla del obrar y del hablar, más encargada cuanto mayores y más altos los empleos. Más vale un grano de cordura que arrobas de sutilezas. Es un caminar a lo seguro, aunque no tan a lo plausible, si bien la reputación de cuerdo es el triunfo de la fama: bastara satisfacer a los cuerdos, cuyo voto es la piedra de toque a los aciertos (*Oráculo*, aforismo 92, 371).

Cuando el *seso trascendental* llega a ser superlativo no es sino un regalo del cielo. La suerte se cifra para el autor en ser agraciado con la *gran sindéresis*, una especie de suerte del cielo, innata, que permite ajustarnos de manera natural a aquello conforme a razón. Es, como vamos a ver más adelante, una especie de instinto natural que nos hace perseguir el bien y huir del mal, pero un instinto, no a la mano de cualquier hombre, sino sólo a la mano de aquellos que han sido agraciados con este genio innato. Su importancia es capital, como vemos a continuación:

*La gran sindéresis.* Es el trono de la razón, basa de la prudencia, que en fe de ella cuesta poco el acertar. Es suerte del cielo, y la más deseada por primera y por mejor: la primera pieza del

arnés, con tal urgencia, que ninguna otra que le falte a un hombre le denomina falto; notase más su menos. Todas las acciones de la vida dependen de su influencia, y todas solicitan su calificación, que todo ha de ser con seso. Consiste en una connatural propensión a todo lo más conforme a razón, casándose siempre con lo más acertado (*Ibid*, p. 372).

La prudencia como concepto clave de la moral y la ética gracianas representa, como vemos, la consecuencia de lo que hemos llamado *pliegue místico* en la relación de Dios con el mundo. La situación en la que se encuentra un mundo que empieza a devenir infinito y autónomo es aquella donde inevitablemente se necesita un mapa para no perderse. La prudencia es la actitud precisa que se requiere para la aplicación de este mapa o método de conocimiento del mundo. Y «Es esencial el método, para saber y poder vivir» (*Oráculo*, aforismo 249, 417). Se nace con más o menos prudencia, pero se puede mejorar con la industria, el arte o la experiencia. Ahora una cosa queda clara, sin estas aptitudes humanas ofrecidas por Dios, que se conocen pero no se comprenden, nada se puede hacer frente a un mundo oscuro y laberíntico. Gracián lo muestra en su ya conocida cita de que el mundo a solas vale nada pero juntándolo con el cielo mucho.

Parte de la crítica graciana hace referencia a la inmanencia en la cual se mueven los primeros tratados gracianos e incluso *El Criticón*. Para nosotros está fuera de duda que existe una línea muy fina entre la trascendencia y esta especie de nueva inmanencia, que aún se inspira en Dios. Pelegrín se encuentra entre estos autores que reconocen la influencia de la teología contrarreformista en los escritos de Gracián. No sólo en sus obras tratadas como profanas, sino también en *El Criticón*, el cual representa, como vamos a reflejar, un ejemplar contrarreformista clásico de lucha contra el jansenismo.

Comenta Gracián que para enfrentarse a un mundo cuya variedad es infinita debemos, si no ser infinitos, parecerlo: «La alternación de contrariedades hermosea el universo y le sustenta, y si causa armonía en lo natural, mayor en lo moral» (*Oráculo*, aforismo 108, 375). Cuesta mucho vivir en un mundo cuyo centro está ausente y fuera de nuestra perspectiva concreta y singular. Recordemos las lecciones de Trías<sup>39</sup>, la clave nunca está presente, pero aun no estando presente, sirve para leer e interpretar esta presencia. Así toda vida humana se encuentra situada, clavada a su espacio y su tiempo, del cual ya nunca podrá distanciarse ni tampoco anticiparse, debemos vivir a la ocasión, lo que conlleva una actitud prudente, de atención ante lo que puede variar bajo las circunstancias concretas. Debido a esto, debemos alejarnos de todos aquellos que no comprenden que no existen generalidades en el querer ni en el vivir, pues no se da el hecho de que las circunstancias se acomoden a nuestro libre arbitrio, sino que somos nosotros los que debemos

---

<sup>39</sup> Véanse las páginas 96-97 de nuestra investigación.

acomodarnos a ellas, dejando siempre la puerta abierta a resoluciones diferentes bajo diversas circunstancias:

*Vivir a la ocasión.* El gobernar, el discurrir, todo ha de ser al caso. Querer cuando se puede, que la sazón y el tiempo a nadie aguardan. No vaya por generalidades el vivir, si ya no fuere en favor de la virtud; ni intime leyes precisas al querer, que habrá de beber mañana del agua que desprecia hoy. Hay algunos tan paradójicamente impertinentes, que pretenden que todas las circunstancias del acierto se ajusten a su manía, y no al contrario. Más el sabio sabe que el norte de la prudencia consiste en portarse a la ocasión (*Oráculo*, aforismo 288, 427).

En la frase: «que habrás de beber mañana del agua que desprecias hoy», encontramos resumidas tres ideas que pueden considerarse muy importantes para diferenciar las actitudes de Gracián y Leibniz respecto al devenir. Gracián muestra aquí claramente su acogida rigurosa del pensamiento ignaciano y jesuítico según el cual el sujeto puede cambiar de actitud siempre y sin embargo seguir siendo racional. En los jesuitas la potencia del juicio es trascendental porque se ajusta a la realidad según su eficacia en el acontecimiento. Así, puesto que cada circunstancia es siempre singular, siempre es posible el arrepentimiento y la consecuente salvación. Esto quiere decir que los jesuitas tiene un manera muy particular de tratar con el tiempo. La idea de que “deberás beber del agua que desprecias hoy” es una actitud que podría casar a Gracián con la *indiferencia* y el *agere contra* ignaciano. Vivir las cosas en el presente como si no hubiera futuro y tampoco pasado, en el mundo todo es alternancia, variabilidad y donde no hay sino que pasar adelante:

Pues si esto es así, como lo vemos –dijo Andrenio–, ¿para qué me has traído al mundo, oh Critilo? ¿No me estaba yo bien a mi solas? Yo resuelvo volverme a la cueva de mi nada. ¡Alto, huyamos de tan insufrible confusión, sentina, que no mundo!

–Esto, es lo que ya no se puede –respondió Critilo–. ¡Oh, cuantos volvieron atrás, si pudieran! No quedaran personas en el mundo. Advierte que vamos subiendo por la escalera de la vida, y las gradas de los días que dejamos atrás, al mismo punto que movemos el pie, desaparecen: no hay por donde volver a bajar ni otro remedio que pasar adelante (*El Criticón*, Parte Iª Crisi VIª, 863).

## II. Justicia, sabiduría y caridad en G.W. Leibniz.

La primera gran diferencia que encontramos entre el jesuita español y Leibniz es que el pensador alemán no tiene una moral exenta de metafísica como sí podemos ver en Gracián. Todo al contrario, su moral está tan intrincada en su física y en su metafísica, que una no es sino el reflejo de la otra en el ámbito de la praxis. De esta manera –cercano a Gracián en tanto que no tienen una definición de prudencia tal cual, sustantiva–, Leibniz se aleja mucho de él en cuanto somete toda su moral y su política, su praxis, al imperio de la razón universal o metafísica. Esto es así porque el concepto de prudencia en Leibniz no puede separarse del de justicia. La justicia representa para Leibniz, a juicio de Guillen Vera (1994, pp. 284-285), la prudencia en la valoración que hacemos de los bienes y de los males de los demás en función de nuestros propios bienes o de nuestros propios males, es como un ponernos en el lugar del otro. De esta manera, la justicia es la prudencia que tenemos y que tienen aquellos que son prudentes y poderosos de ayudar o causar daño en función de aquello que nos afecta.

La justicia es un concepto humano y divino, estamos viendo aquí deslizarse de nuevo nuestro concepto de pliegue místico en la medida en que la manera en que Dios distribuye su justicia debe ser plegada en el hombre como modelo. De nuevo vemos cómo algunas propiedades divinas presentes en la relación de Dios con el mundo están presentes la acción humana cuyo principio determinante vuelve a ser el de razón suficiente. El principio de razón suficiente se desliza aquí hacia lo humano afectando así tanto a la realidad humana como a la divina. La razón suficiente es un pliegue que se traslada desde la relación de Dios con el mundo hasta la relación del hombre con el mundo y del hombre consigo mismo. Lo que observamos en Leibniz es la íntima relación entre el análisis de la acción creadora de Dios y el obrar humano. El principio de razón suficiente es la clave que nos va a permitir comprender la ambigua originalidad del determinismo leibniziano, que mantiene un hábil equilibrio entre la posibilidad y la necesidad (Torralba, 2003, 71). Como sabemos, además, el principio de razón suficiente conlleva, gracias a la armonía preestablecida, una tendencia, una inclinación del sujeto hacia la acción. Con esto se quiere decir que para toda acción humana, al igual que para toda acción de Dios, existe una razón (aunque no sepamos cuál, la hay) de por qué se ha actuado así y no de otra manera. Como ya hemos visto, una vez que el mundo es puesto en funcionamiento todo tiene una razón.

Baruzi ya adelantó (1907, 446) cómo Leibniz llevaba a cabo una total revolución de los conceptos teológicos. En Leibniz se da una total imbricación entre sus tres principales conceptos teológicos: *Justicia, caridad y sabiduría*. La justicia es el amor del sabio, nos relata Baruzi, que observa cómo en Leibniz estamos ante una nueva trinidad de conceptos teológicos: *Amor de Dios,*

*Bien general y Gloria de Dios*, que se muestran como una trinidad de fuerzas móviles que se buscan y se encuentran una implicada en la otra, por lo cual podemos hacer el camino inverso, la Gloria de Dios es lograda metafísicamente y deviene el principio infinito de nuestra acción (Baruzi, 1907, 447). «Justicia, caridad, sabiduría: nueva trinidad, a la vez humana y divina, y que el hombre crea en sí» (*Ibid*, p. 457). Baruzi comenta que es el propio Leibniz quien afirma que es «a la vez humana y divina». La justicia es para Leibniz un concepto humano-divino:

Justicia no es otra cosa que esto que es conforme a la sabiduría y bondad unidas. El objetivo de la bondad es el bien más grande. Pero para reconocerlo, hace falta sabiduría, que no es otra cosa que el conocimiento del bien... Así la sabiduría está en el entendimiento, y la bondad en la voluntad; y la justicia en consecuencia está en lo uno y en lo otro. La potencia es otra cosa. Pero si ella sobreviene, ella hace que el derecho devenga hecho, y esto que debe ser exista realmente...Y es esto lo que Dios hace en el mundo (Baruzi, 1909, 457).

En la acción humana encontramos así el correlato de estas tres nociones: *Bien, Gloria y Amor de Dios*, íntimamente ligadas, dice Baruzi, e intangibles, plegadas podríamos decir en la acción del sujeto. Baruzi asegura que todas las maneras de adorar a Dios se configuran a partir de estas tres nociones, así que adoramos como oradores cuando hablamos y nos sacrificamos, cuando ardemos en el amor divino, adoramos como filósofos cuando descubrimos una nueva ley natural y del arte, finalmente adoramos de la manera más compleja posible cuando devenimos políticos puesto que ya no sólo vamos a buscar a Dios sino que le imitamos, ofreciéndonos como instrumentos del Bien universal (Careil, VII, pp. 37-46)<sup>40</sup>.

La acción es el correlato de lo innato y nuestro esfuerzo mide esta relación, muestra el principio de razón suficiente, aquella razón que nos mueve a actuar sin determinarnos necesariamente. Si existe para Leibniz algo que relaciona entendimiento y voluntad es el esfuerzo, el *conato*. La voluntad es el conato o esfuerzo como inicio de la acción, un vínculo ontológico entre el pensamiento y la acción, lo interior y lo exterior (Guillen Vera, 1994, 273). Según Guillen Vera, las condiciones de la existencia de la libertad son tres: *la espontaneidad, la inteligencia y la indiferencia*. A las mónadas todo les surge de su propio fondo como por una especie de espontaneidad, la cuestión es que el concepto de libertad resume el acto espontáneo cuando este se realiza con inteligencia. La espontaneidad es el correlato de lo innato mirado desde la perspectiva de la praxis, lo innato determina una cierta inclinación a la acción, una disposición, un hábito o virtualidad, pero no es la acción como tal. Según Vera, esto es así porque la espontaneidad en

---

<sup>40</sup> Véase Baruzi, 1907, pp. 460-461.

Leibniz no basta para establecer la libertad aunque es un requisito de ella, la libertad exige elección (*Ibid*, p. 280). La inteligencia es una condición necesaria para la libertad, se es más libre cuanto más sabio. Como vemos, la espontaneidad es requisito para la libertad pero no basta sólo con ella, para establecer la libertad, hace falta elección, determinación. A través de los análisis de Vera somos testigos de cómo la libertad reglada conecta hombre, mundo y Dios. La libertad, que oscila pues entre la espontaneidad y la elección, «se hace posible por la inteligencia, que traza un puente entre ambos extremos, conectando la naturaleza del hombre —y de Dios— con la realidad exterior a él, el ámbito de lo necesario con el de lo contingente (*Ibid*, p. 281).

No podría estar más lejos esta propuesta de la indiferencia jesuítica, que siempre puede cambiar de dirección dependiendo de la situación concreta. Se diferencia de la línea suarista, que reconoce una especie de inteligencia espontánea que sólo depende del sujeto, sin determinación de nada, ni de lo natural ni de lo divino. En Leibniz nos encontramos, sin embargo, que para acertar en nuestra elección final, para realizar la acción con justicia, debemos ajustarnos a la ley. Pero no a la ley que la razón humana se ha impuesto desde su libertad. Sino a la ley que deriva desde la libertad, entendida esta como la acción de llevar a cabo las acciones plegándonos a la ley racional universal, válida en cualquier mundo posible. De ahí su falta de verdad, nos asegura Blumenberg (2000). La determinación se muestra, pues, como el polo opuesto de la indiferencia ya que en el ámbito de la realidad todo tiene una razón de su existencia y una libertad que fuera de indiferencia indefinida sería quimérica, nociva e impracticable, como nos asegura Guillen Vera. Desde su punto de vista, la libertad podría sin problemas subsistir con la contingencia porque ningún ser está exento de las razones determinantes que para Leibniz nos inclinan y nos hacen elegir, pero sin determinarnos totalmente en la elección. Esta consideración parece salvaguardar la libertad pero, según nuestro punto de vista, a costa de perder la individualidad y la singularidad del sujeto concreto, del sujeto existencial que al fin y al cabo debe plegarse a la inteligencia que resulta ser la misma en todo mundo posible.

Por último, no vendría mal mostrar aquí las diferencias palpables que encontramos entre Gracián y Leibniz en la puesta en práctica de esta ética y esta política barrocas. Si existe en Leibniz un concepto que une directamente nuestra actitud con la de Dios y da un punto de vista superior desde el que ver más ampliamente el terreno de juego es el de *el lugar del otro, la place d'autrui*. «El lugar del otro es el verdadero punto de perspectiva tanto en política como en moral» (Couturat, 1903, pp. 699-701; *Inédits: Politik und Volkswirtschaft*, 8, fo 28, Baruzi, 1909, 272, Andreu, 2015, III, 6). Nos encontramos ante un nuevo pliegue, en la medida en que esta actitud es un hacer *como si* estuviésemos en el lugar del otro, una nueva ficción del pensamiento. Leibniz recoge el precepto de Jesucristo de ponerse en el lugar del otro, una ficción que no sólo va a servirnos en la disciplina

ética, sino también en la política. Esta es una buena manera de conocer las intenciones de los otros pues atendiendo a sus consecuencias vamos a ser capaces de ver si sus consideraciones nos satisfacen o no. De esta manera nos situamos bajo el punto de vista preciso para valorar como injusto aquello que desde nuestro punto de vista parece tal. Así lo expresa Leibniz en los documentos inéditos editados por Couturat:

[701] De este modo puede decirse que el lugar del otro en moral como en política es un lugar apto para hacernos descubrir consideraciones que sin ello no se nos habrían ocurrido y que todo lo que encontraríamos ser injusto estando en el lugar del otro, debe contenernos para examinarlo con mayor reflexión. De modo que el sentido del principio es: no hagas o no rechaces ligeramente lo que no quisieras que se te hiciese o se te rechazase. Piensa y reflexiona más luego de haberte puesto en el lugar del otro, lo cual te suministrará consideraciones aptas para conocer mejor las consecuencias de lo que haces (Couturat, 1903, 699-701; Baruzi, 1907, 272, traducción de Andreu, 2015, III, pp. 6-7).

Este ponernos en el lugar del otro tiene la forma de lo que sin duda luego con Kant se llamará imperativo moral. Este imperativo moral recuerda entre otras cosas, como bien explica Baruzi, a los mandamientos divinos. El imperativo se transforma así en un lugar privilegiado, atemporal e inespacial desde donde juzgar en todo momento y lugar. Muy alejado de la percepción jesuítica que, como hemos expuesto, tiene en alta consideración esta especie de contingencia espontánea, de inteligencia, diferente para cada actor según sus circunstancias. La política leibniziana, sin embargo, como nos hace ver Vera, pone al hombre frente a sí mismo y frente a todos los demás con un sentido intemporal e inespacial en tanto que el imperativo debería servir para todos y para siempre. Según Vera, en un sentido temporal y espacial en la medida que también debe servir como norma de actuación en la circunstancia presente (Guillen Vera, 1994, 285).

De ahí que Leibniz proponga una ciencia general, un *Ars magna*, que es capaz de conectar, sobre todo por medio de su dimensión combinatoria, lo contingente y lo eterno. Como Leibniz expone claramente, su arte combinatoria –donde a veces también incluye su dimensión analítica que tiene un carácter más *a posteriori*– también puede y de hecho debe ajustarse a la elección presente del sujeto. Este es el arte de invención que busca Leibniz que con sus dimensiones de invención y análisis es capaz de descubrir y diseccionar la realidad en busca de lo más útil para la vida. La utilidad, recuerda Leibniz, es la base de toda invención. La claridad, la base de todo juicio:

«buscar siempre en las palabras y demás signos del ánimo la claridad, y en las cosas, la utilidad: aquella será luego la base de todo *juicio*, y ésta la base de toda *invención*» (GP, VII, pp. 51-53 y Andreu, 2015, III, 4). El arte de invención busca lo útil para la vida, y es aquí donde la combinatoria

adquiere un papel muy poderoso porque aporta directamente la intermediación de medios y fines de la elección futura. Cuando falta la combinatoria, falta aquello del «*dí aquí por qué, a quien aprovecha, considera el fin*» (*loc. cit.*). Ha sido Andreu quien nos ha puesto en el camino de esta interpretación vitalista de Leibniz, dónde lo más importante y elevado es servir a la vida misma. Todo el pensamiento leibniziano, a juicio de Agustín Andreu, no puede desligarse de este *Methodus vitae* (Andreu, 2015).

El arte combinatoria, método de acción vital, conecta la acción individual con el bien público. Esto es así porque la meta de tal arte no es sino el bien común, un bien común que, sin embargo, no desvanece la potencia del sujeto individual, siempre y cuando esta se someta a la potestad de la inteligencia. Aquí podemos observar en Leibniz, al igual que en Gracián, algo que veremos más abajo, una razón de estado del individuo particular, con la salvedad de que para el pensador alemán, lo más elevado es el bien común. Comenta Leibniz que deliberando sobre la más importante determinación de su vida y como por medio de una razón de estado del individuo particular determinó que la persona privada debe considerar como óptimo lo que es más fructífero públicamente, aquello que no interesa menos a quien lo hace que al resto del género humano. Para alcanzar esta perspectiva nada es más eficaz que situarnos en el punto de vista de los hombres y entre ellos, en el del rey, pero de un rey en tanto es vicario de Dios y su poder y sabiduría dependen finalmente de él, si es que existe algo así hoy día, comenta Leibniz:

En consecuencia, deliberando sobre la más importante determinación de [[su]] vida y como de la razón de estado del individuo particular, determiné ante todo que la persona privada ha de considerar como óptimo lo que sea más fructífero públicamente, lo que pertenece a la gloria de Dios, lo que no interese menos a quien lo hace que al género humano; que de los medios de que dispone el hombre para alcanzar lo egregio, ninguno es más eficaz que el hombre, y entre los hombres [[ninguno más]] que el rey, vicario de Dios no menos en el poder que en la sabiduría, si la rara felicidad de los tiempos trajera uno así (Andreu, 2015, III, 5)<sup>41</sup>.

La combinatoria se relaciona así directamente con la prudencia individual en la medida en que ambas actúan en el presente pero dirigen su mirada hacia el futuro. La combinatoria se proyecta en el futuro en busca de nuevas preguntas y la prudencia cuida de que esta proyección sea segura para la vida. La prudencia individual, está así, como en Gracián –definición no sustantiva como dijimos–, inspirada de manera muy fuerte por la ética aristotélica. En unas notas tempranas sobre la ética aristotélica, la cual considera Leibniz superior a cualquier otra –«Más, en política y en

---

<sup>41</sup> Los dobles corchetes indican que es traducción original de Andreu (2015).

retórica, reina Aristóteles del todo, y deja un buen trecho detrás de sí a todos los antiguos que conocemos» (Andreu, 2015, III, 28)– , Leibniz reconoce su deuda, que más tarde, hacia 1680, puntualizará:

Voy a decir qué me parece a mí, que en mis primeros años, frecuenté la disciplina peripatética; que ya de adulto, la consulté, y no superficialmente, pero que supe ejercer la libertad de opinar, incluso de niño, y que me deleité, después, en las disciplinas matemáticas y en los experimentos. Situado luego fuera de las academias y siguiendo un modo de vida muy diverso, no soy uno de esos para quienes la autoridad de Aristóteles es una prueba, ni puedo tampoco contarme entre quienes ignoran las opiniones de los antiguos y las doctrinas aceptadas de las Escuelas y que, para que no se vea que lo ignoran con torpeza se ríen (*loc. cit.*).

A continuación de esta declaración, Leibniz reconoce que en materia de asuntos morales, políticos y retóricos, donde se incluye la ética –en la medida en que se relaciona directamente con la ciencia civil, como vamos a ver–, nadie ha superado al estagirita, a quien también ofrece el honor de ser un auténtico escudriñador de las más profundas y delicadas de las afecciones humanas, no digamos su hablamos de su superioridad como lógico y como físico. Tratándose de la cuestión ética, que es la que nos atañe, Leibniz reconoce, por otro lado, la falta de fin trascendente en la doctrina aristotélica, aspecto que puede llegar a ser peligroso en la medida en que se aleja de la perfección espiritual de la religión cristiana, en este aspecto Platón y Epicteto vienen al rescate. Así lo expresa el autor de Leipzig:

Pues bien; lo primero que encontré es que Cicerón, santo Tomás y otros alabadísimos varones no alabaron en vano a Aristóteles. Lo que escribió de asuntos morales es bastante bello, está sacado de la vida cotidiana y es muy útil para los juriconsultos; se trata, por tanto, de cosas que han de conocer los jóvenes destinados a ocuparse en su día de negocios, aunque tales cosas no formen al hombre para aquella eximia virtud que parecen haberse propuesto Platón y Epicteto y que tanto se parece a la perfección cristiana. De lo que no me admira gran cosa, porque la ciencia moral es hija de la metafísica, y quien no tiene un sentir óptimo sobre la providencia de Dios y la inmortalidad del alma, se ve llevado a atribuir demasiado a esta vida (GP, VII, 149 y Andreu, III, 2015, 28).

Leibniz, al igual que hace Gracián, reconoce que bajo la razón se esconde una potencialidad humana instintiva que debe ser domeñada y dirigida hacia un fin concreto, Dios. En Gracián, vimos cómo este instinto de aumento y conservación del ser, esta *vis activa*, debía ser redirigida por el ingenio del hombre ya que él es el único animal que puede errar su fin; en Leibniz encontramos

algo muy parecido, el autor reconoce que Dios ha puesto en nosotros y en el resto de los animales un instinto de conservación que nos sirve para movernos por lo sensible. Este instinto, que se da antes de la experiencia, comenta Leibniz, debe ser regulado o templado con la inteligencia:

o más bien, el Dios sumamente bueno, ha puesto en nosotros, no menos que en los otros animales, una cierta fuerza oculta o instinto que nos sirve para conducirnos en las cosas sensibles, en cierta manera incluso antes de hacer su experiencia, en lugar de hacerlo con la inteligencia. Pero hay que dirigir ese instinto con la inteligencia, y en particular, hay que guardar medida por lo que hace al mismo (GP, VII, 113 y Andreu, III, 2015, 127).

Para Leibniz, que asume y transforma la *inventio* retórica a través de su *ars inveniendi*, como muy acertadamente ha barajado Christiane Frémont (1999), el ingenio y la elocuencia se cifran en la puesta en escena, como hemos visto, de la analítica y la combinatoria. Esto es tan así, que el autor reconoce poder diferenciar los ingenios de los hombres en base a estas dos actividades del conocimiento, la que busca e inventa relaciones y la que disecciona y analiza lo encontrado: «Además, lo que dije aquí sobre la diferencia entre combinatoria y análisis, servirá para discernir los ingenios de los hombres, pues unos son más combinatorios y otros más analíticos» (Couturat, 1903, 170 y Andreu, 2015, III, 40)

Lo que Gracián aporta con su método de descubrimiento de relaciones ocultas y de invención de razones que desvelan y descryptan el misterio del mundo, Leibniz lo redirige hacia la ciencia. Una de las mayores diferencias en relación a la aplicación del método de invención se cifrará en que Leibniz llegará a contemplar como mayor logro para la humanidad el hecho de que dicha experiencia no sólo sea expresable con verdad y belleza, así el ingenio en Gracián; sino que, en el proceso de descubrimiento, Leibniz reconoce que el verdadero valor de esta manera de escudriñar la realidad, es poder realizar de nuevo el proceso. O sea, que para que la ciencia sea lo más útil posible debe poder ser desplegada en otro contexto y por otra persona diferente. Leibniz compara el *ars inveniendi*, universal, con la elocuencia, que al lado de esta ciencia, parece puro sueño. Y es que para Leibniz la combinatoria también está en la base de la ética. El sujeto debe tener la posibilidad de recrear la experiencia sensible por medio de la formulación de una demostración. El proceso demostrativo, que relaciona directamente al hombre con la gloria de Dios, a través del bien común, pone al hombre, como dice de manera muy bella Guillen Vera, frente a sí mismo, porque es capaz, así, no sólo de aumentar los conocimientos por una puesta en común en pos de la verdad sino de seguir por sí mismo el camino que lleva hacia ella. Como afirma Leibniz: «Sólo por nosotros mismos podemos entender los requisitos de la demostración» (Andreu, 2015, III,

139).

De esta manera, «Al hombre *no le es nada más útil que el hombre*» (*loc. cit.*), idea que parece estar muy lejos del pensamiento científico de Leibniz pero que se regula de manera definitiva en base a un fin muy claro: el arte de vivir como la búsqueda de la felicidad de toda la humanidad. La cuestión es que esta prudencia individual que debe plegarse al bien común o gloria de Dios, está así relacionada directamente con la justicia, con la humana y con la divina, que son en este contexto, una y la misma. Seguir por mí mismo la demostración de un argumento es seña de que todos los conocimientos pueden y deben ser puestos en común en pos de la verdad, verdad que el hombre comparte con Dios, pues sólo hay una verdad. Lo que tenemos para Leibniz es la

conciliación de la justicia y la prudencia, del amor divino y del amor propio, y en fin, de lo honesto y de lo útil, que sólo por ignorancia y error de los hombres, se oponen, y la conciencia se librerá de los escrúpulos que hacen muchas veces que, al obrar obras justas, las cumplan injustamente, ayunos de que las acciones reciben de la recta intención su bondad (GP, VII, pp. 57-65 y Andreu, III, 2015, 140).

En los tempranos comentarios a Aristóteles, Leibniz relacionaba la ética, no con la ciencia de lo útil, sino con la filosofía práctica o civil. En estas notas el autor refleja ciertas ideas que no abandonará nunca y que pueden servirnos para relacionarlo con Gracián, porque ambos autores rechazarán la política de Maquiavelo, que no limitaba el poder del monarca. Sin embargo, tanto para Leibniz, como lo era anteriormente para Gracián, la política no se aleja en nada de la ética, es más bien su límite. Asiente Leibniz: «La política no es distinta de la ética. Por consiguiente, mientras escribe sobre el método de la doctrina política, debería consignar cuál es el método de la Ética propiamente, *porque la Ética no es cosa distinta de la política*» (Grua, II, 1948, 563 y Andreu, III, 2015, 190).

No podemos detenernos aquí tanto como quisiéramos, para su análisis pormenorizado remito a la precisa edición de Andreu. La importancia que Leibniz da a la Ética se muestra en que esta doctrina concentra todas las acciones humanas hacia un fin común, la felicidad:

(1) *La consideración del fin último y del bien más excelente corresponde a la doctrina que, siendo la que impera en todas las disciplinas, es la más soberana y más arquitectónica. Ahora bien, la principal de todas, la soberana y arquitectónica, es la Ética. A esta corresponde, pues, tratar del fin último y del bien sumo y la felicidad.*

(2) *Donde se trata del sumo bien, trátase también del fin de la disciplina arquitectónica. Es*

*así que en la Ética se trata del sumo bien, luego en la Ética se trata del fin de la disciplina arquitectónica o de los principios (loc. cit.).*

Que la Ética sea una disciplina arquitectónica está mostrando cómo esta doctrina forma parte de todo el acerbo general del saber. Como acabamos de sugerir un poco más arriba, en Leibniz como en Gracián, nos encontramos con un instinto natural que nos hace conservar y aumentar nuestro ser en la medida de la perfección de la que seamos capaces. Este instinto natural, esta *vis activa* ya nos ofrece un cierto anclaje de la dimensión Ética en la naturaleza, o sea que existe un cierto instinto ético natural, que nos hace rechazar el mal y seguir el bien. Ahora bien, este instinto, que viene influenciado por Platón –asunto al que nos referimos al comentar cómo en la prudencia aristotélica se daba una suerte de favor divino, donde la regla de la prudencia es el hombre prudente, que crea la regla sin regla, como el genio kantiano–; sin embargo, esta dicotomía, según la cual se confunden la regla recta y el hombre recto, es atajada por Aristóteles añadiendo que el *naturale judicatorium* platónico no debe ser plegado al natural sino al ser adquirido, deducido por la experiencia. Esta influencia la podemos observar en Suárez y la *haecceitas* escotista, como ya adelantamos respecto a Gracián. Cita Andreu estas palabras recogidas de Leibniz:

Platón admite en las nociones comunes «un dictamen de la recta razón que juzga llevar en sí el acto o bien una moral torpe o una necesidad moral» (*naturale judicatorium*). Aristóteles hace más bien del juicio moral recto una virtud adquirida; y tiene razón, porque la experiencia muestra los errores de juicio.

Ningún bien perfecto es natural. Ahora bien, el juicio que discierne lo torpe de lo honesto, el mal del bien, es perfecto y debe ser perfecto. Luego ningún juicio que discierna de lo torpe lo honesto, del mal el bien, es cosa que se posea de natural.

La virtud... [[se origina]] de los actos de elección que hace la voluntad de acuerdo con la recta razón, actos producidos por la fuerza ingénita y el poder natural de la voluntad (Andreu, II, 2015, 190).

Leibniz reconoce también, como vemos, el poder de la experiencia en la doctrina ética, pero los actos deben ser plegados a la intención del sujeto y esta intención plegada a la recta razón. No podemos olvidar, como afirma al final de esta cita, cómo, aunque los actos son producidos por la fuerza ingénita y el poder natural de la voluntad, la virtud como instancia ética sólo surge cuando estos actos naturales son plegados a la intención del sujeto que elige, el cual debe a su vez plegarse a la recta razón. Leibniz mantiene a lo largo de toda su vida en una alta consideración la doctrina ética aristotélica. Y es que esta doctrina supone esta especie de inteligencia mundana que conecta

especialmente bien con el nuevo ámbito de acción del sujeto que está surgiendo en este periodo barroco. Con el comienzo de este nuevo ámbito autónomo del sujeto, empiezan a aparecer –los análisis foucaultianos dan muestra de ello– nuevas disciplinas o nuevas figuras, en las que el hombre vendrá a recoger y a reflejar esta nueva apertura que ofrece un mundo que empieza a devenir independiente, pero que aún no lo es. Los pensadores barrocos, a pesar de sufrir las consecuencias de esta nueva realidad alejada de Dios, hacen un esfuerzo titánico por retomar la unidad del mundo, llevando a cabo, de una manera radical, aquello mismo que quieren evitar. Para retomar el enlace del mundo a lo divino, tarea sólo a la altura de un Dios, el sujeto debe reconstruir completamente todo, lo que no quiere decir partir de cero. Como expresa de manera muy bella Deleuze (1989, 11), ya existían muchos pliegues antes de la liberación del pliegue en el barroco.

La autonomía del sujeto, ahora como una realidad ontológica cuya fuerza es singular y propia, supone esta relación de Dios con el mundo. El sujeto es autónomo en su búsqueda de Dios lo que quiere decir que el mundo ya no puede ser reducido a lo Uno, pues ahora se dan en él múltiples perspectivas. Incluso dentro de un mismo sujeto se da esta pluralidad de perspectivas irreductibles. Como analizaremos en el último punto de nuestra tercera parte, dedicado a los ámbitos abiertos al infinito divino, concretamente, agudeza y combinatoria, también aquí, y ya de manera definitiva, nos encontramos con esta suerte de imitación de la naturaleza divina que venimos comentando. Una especie de pliegue místico en el sentido de que el sujeto comparte con Dios, no sólo su fuerza vital, su *vis activa* y afirmativa, sino su autoconocimiento, que es ahora la piedra de toque del sentir y del conocer, en esta nueva realidad que está surgiendo.

Blumenberg hace referencia a este proceso de autoafirmación, al cual nosotros aportamos que esta autoafirmación del sujeto, que tiene como consecuencia su autonomía, no podría realizarse si no hubiera al menos algún aspecto que el sujeto compartiera con lo divino. Este pliegue místico se muestra, pues, como un *ser-en-Dios* en el mismo sentido en el que podemos hablar en Heidegger de un “ser-en-el mundo”. Una realidad que ya está, por su clausura y autonomía, abierta al infinito físico. Una, si no la única, de las propiedades divinas que no abandona Dios en su marcha, como expresa Koyré (1979, 254).

Tanto Leibniz como Gracián se muestran muy reticentes a la hora de aceptar esta mundanización tan radical del sentido, vuelto por ellos, cada vez que es posible, a lo divino. En el ámbito ético y político, autónomos tanto en Leibniz como en Gracián, a pesar de la conexión metafísica tan fuerte que encontramos en este último, es donde ya se empieza a ver claramente la dirección y el fin al que todos los conocimientos deberán ser dirigidos. En este ámbito de la praxis – que ahora rivaliza con el poder de Dios– las consecuencias de la concepción política de Maquiavelo y la reacción que suscita son profundas, es el momento perfecto y claro desde donde ver reflejarse

lo que subyace a toda esta pluralidad de realidades a las que está sometido el mundo.

Leibniz, que también utiliza como Gracián la diversidad formal del sujeto, humano y divino, ontológicamente uno pero formalmente diverso, no deja dudas al respecto de cómo, la intención, el fin, y luego la acción práctica de ejecución, el acto, deben ser plegados, o sea, sometidos a la razón, pero no a cualquier razón, no a la razón de cualquiera, sino a la razón universal, aquella a la que todo el mundo puede acceder por medio de su intelecto. Así que podemos entender el lugar que ocupa el pensamiento matemático y científico para la realidad física pero también para la realidad moral, que aunque resulta ser la única en que trata de los afectos en cuanto movimientos del corazón, determinados a un provecho moral, comenta el autor (Grua, II, 1948, 564 y Andreu, III, 2015, 190), estos también deben plegarse, o al menos Leibniz así lo intenta insistentemente, al ámbito de la razón calculadora. Su eslogan, al igual que la acción de Dios al crear el mundo, reza: “calculemos”: «Así pues, emprendo la tarea de ofrecer el modo como los hombres puedan presentar sus razonamientos, siempre y en cualquier materia, en forma de cálculo, de suerte que no haga falta ya tratar las cosas a gritos, sino que uno pueda decirle al otro: calculemos» (GP, VII. 1978, 125 y Andreu, III, 2015, 43).

**CAPÍTULO CUARTO.**  
POLÍTICA Y RAZÓN DE ESTADO.



## **I. Autonomía y ortodoxia en Baltasar Gracián.**

En este capítulo vamos a ser testigos de cómo estas consideraciones sobre la dimensión ética toman cuerpo en tanto límite de la dimensión política. Como vamos a comprobar, a diferencia de la propuesta de Maquiavelo, cuya dimensión ética es desterrada de toda acción del gobernante, los autores barrocos, atendiendo a esta propuesta de apertura hacia una política moderna y autónoma, y sin alejarse de la modernidad que inaugura el florentino, desarrollan una política que conjuga la autonomía con la ortodoxia, en el caso de Gracián y la autonomía con la razón metafísica, en el caso de Leibniz. Después de nuestra genealogía de la relación de Dios con el mundo en el barroco, donde hemos considerado la apertura hacia una nueva realidad ontológica y su relación con el principio divino, hemos desarrollado en el apartado anterior, dedicado a la dimensión ética, una propuesta que atendiera a la relación entre la ley natural y la libertad humana. El proceso genealógico de caída de la razón teológica, como decíamos, podría ser explicado si atendiésemos al proceso de inmanentización de la idea de infinito que nos deja un mundo donde podemos encontrar una variedad irreductible de sustancias autónomas. Una de las consecuencias, entre otras, de este proceso para la dimensión política es, como vamos a ver, la reconfiguración de la razón de estado del individuo particular, novedad que florece de manera nítida en el periodo barroco. Dentro de esta reconfiguración hemos atendido a la propuesta graciana, que libera el campo que integra la dimensión ética hacia una autonomía de corte existencial, desarrollando, como hemos mostrado, una especie de inteligencia aplicada al caso, sin respuestas preconcebidas cerradas de antemano, pero inspirada en la dimensión teológica, una dimensión que ya no serviría para fundamentar el resto del conocimiento pero que sí sirve de fin o inspiración de esta. Para el caso de Leibniz, hemos atendido al hecho de cómo el autor también desarrolla una dimensión ética autónoma, que se va a ver reflejada en su perspectiva sobre la política también bajo una razón de estado del individuo particular, pero en este caso, como en el anterior, determinada por una fuerte fundamentación metafísica y racional.

Esta ética autónoma que se inaugura en el periodo barroco tiene, sin embargo, acepciones muy diferentes al tratar de un autor contrarreformista hispano o de un autor reformista alemán. Leibniz hace de la ética un reflejo de la razón universal y metafísica desarrollada esta bajo el paraguas de su ontología. El autor no duda en afirmar que esta dimensión ética –la de ponernos en el lugar del otro– es válida para todo mundo posible y no depende, como para el caso del jesuita, de las circunstancias concretas.

Posiblemente sea esta abstracción o ficción del pensamiento, que no tiene que ver ni con la

disposición ni con la capacidad ni con las circunstancias a partir de las que todo gobernante debe desarrollar su poder, la que debe rehuir Gracián. Nuestro autor toma en relación a la política un punto de vista muy determinado y propio, que arrancando de las preocupaciones que suscita la entrada de lo que algunos autores llaman realismo político, a partir de la introducción del pensamiento de Maquiavelo en España, no sólo propugna una defensa de la autonomía del ámbito político sino una subordinación de este a los intereses de la ortodoxia. La introducción de Maquiavelo en España afecta a toda la esfera de la política en su relación con la religión y la teología. La libertad que este autor ofrece al gobernante, no sujeto a normas morales de ningún tipo, libre y sólo limitado y preocupado por su acción de buen gobierno, desplaza totalmente la religión como el área de influencia más importante en política en esta época. En España, esta actitud política de autonomía moral, a la que ya aportamos su inicio metafísico en Escoto y Suárez, suscita actitudes contrapuestas, que no hacen sino reflejar, como bien expresa Iriarte, el clima de necesidad de apertura hacia una política con fines propios: «Aunque el florentino fue ampliamente criticado, esta fractura de la política respecto de la moral y la religión constituye, en parte, un descubrimiento de lo que comenzaba a vislumbrarse como el verdadero ejercicio del poder» (Iriarte, 2014, 218).

En nuestra península, la recepción de Maquiavelo se lleva a cabo de manera clara a través de al menos dos tipos de actitudes contrapuestas. Ruiz (2013) hace referencia a cómo estas dos actitudes podrían encuadrarse bajo la rubrica de Ético –aquí encontramos sobre todo a Pedro de Rivadeneyra– o Tácito, donde encontramos a Furiol Ceriol y Álamos Barrientos, como máximos representantes: «En medio de estas posturas antagónicas, podemos vislumbrar una tendencia intermedia, conformada por autores que trataron de reconocer una cierta autonomía de lo político, pero con sujeción y subordinación a los límites de la ortodoxia, como Gracián y Saavedra Fajardo» (Ruiz, 2013, 773). La actitud de Rivadeneyra es tradicional, ensaya en su ya conocida obra *Tratado del príncipe cristiano* (1595) lo que será uno de los principales entronques de la política con la religión y la moral cristiana, lo que no quiere decir que no reconozca, como hacen todos por cierto, una cierta libertad del gobernante ante situaciones de peligro de deslegitimación del Estado. Según comenta Iriarte: «Por este camino, Rivadeneyra se sitúa en un pensamiento político tradicional: pone en primer plano la religión y restaura la continuidad entre política, moral y catolicismo, pero acepta cierto realismo y le confiere una autonomía relativa al Estado» (2014, 222). Barrientos con su *Tácito español* (1614), se convierte en el máximo representante del tacitismo español. Estamos aquí ante una manera de entender la relación entre la iglesia y el Estado, que desemboca, por su fuerte autonomía en cuestión política, en las mismas consecuencias que el realismo político de Maquiavelo. Barrientos, apoya y defiende una manera de entender la política totalmente acorde a los tiempos en los que se desarrolla *El Político Don Fernando El Católico* (1640) de Gracián. Esta

autonomía de la esfera política asume, bajo nuestro punto de vista, una cierta autonomía de la esfera espiritual. O sea, que sólo se puede dar esta autonomía porque los pensadores ya están considerando este ámbito como divino, pero entendido bajo un cierto sentido nuevo y mundano. Es la culminación del proceso que va desde una trascendencia total o *potestas* absoluta hacia una especie de trascendencia inmanente. Cerezo lo expresa claramente:

Gracián se encuentra en la fase culminante de un proceso que en el esfuerzo por darle a la religión una función política acaba por convertirla en una religión de Estado, y con ello no solo se inicia un vaciamiento de su contenido genuinamente religioso, sino que se sacraliza la esfera política, que reclama para sí la majestad de lo absoluto (Cerezo, 2015, 108).

Antes de introducirnos más a fondo en el análisis de la política en Gracián y de cómo esta concepción se ajusta a nuestra relación entre Dios y el mundo, desarrollada en la primera parte de nuestra investigación, sería adecuado introducir cierta base histórica a la concepción política de Gracián, recuperando para tal efecto algunas ideas que hacen referencia a cómo el autor sufre una evolución en su pensamiento político, ya señalada por muchos comentaristas.

Elena Cantarino, por su parte, nos ofrece la idea de cómo la visión política de Gracián conlleva una especie de democratización de la razón de Estado, ahora, como también hemos observado que recoge Leibniz, hacia una razón de estado del individuo (1994). Los análisis de esta investigadora nos muestran además la tesis de que Gracián, no dejando de mirar de reojo las ideas políticas de los antiguos sabios griegos, a Platón y Aristóteles, considera sin embargo más adecuado a su tiempo seguir y explorar las ideas de los nuevos tratadistas políticos, sobre todo las nuevas lecturas de Tácito, de Botero en su lucha contra Bodino y Maquiavelo y concretamente de Justo Lipsio, y su concepto de prudencia, influencia que desenvuelve magistralmente Cerezo en su obra (2015).

Tal y como analiza Cantarino en su tesis sobre la razón de Estado (1994), Gracián adquirió una fuerte influencia en política de los tratadistas españoles e italianos, estos últimos de manera, podríamos decir, más profunda y marcada. Parece que Gracián, haciéndose eco de una importante tradición a la que se acoge, no nos deja penetrar claramente en sus influencias y sobre todo, cuando se trata de contemporáneos y compatriotas, la actitud se recrudece un poco, pues actúa plenamente el arte del encubrimiento y la simulación. Crear veneración, como estamos mostrando, a base de una arcanidad vital que imita la infabilidad divina. La influencia italiana de los tratadistas de la razón de Estado queda mucho más clara y patente. Entre ellos Cantarino cita a Malvezzi (1595-1654), Boccacini (¿1537?-1613), Botero (1533-1617), Bodino (1530-1596) y Maquiavelo (1469-

1527), pero también a Séneca, Tácito y como ya hemos comentado a Justo Lipsio. Las referencias gracianas son textuales, y la profesora valenciana asegura que las obras más importantes de estos autores seguramente las conociera Gracián, porque todas estaban en la biblioteca de Lastanosa. Como destaca Cantarino, Ferrari (1945) ha mostrado cómo la obra *El Rómulo de Marqués Virgilo Malvezzi*, traducción que realiza Quevedo (1632) a la obra del propio Malvezzi (1629), inyecta una nueva sangre en la visión de los tratadistas de la razón de Estado pues muestra una cara más antropológica y humana de la política, que ahora se abre hacia la vida. Las obras más importantes de Botero, Bodino y Maquiavelo influyeron fuertemente en Gracián porque su visión de la razón de Estado se mueve entre sus preceptos. En *El Criticón* (Parte IIª, crisis IVª) Gracián hace una defensa clara de Botero ante Bodino y Maquiavelo, a la vez que muestra cómo para la malicia de su tiempo, ya quedan un poco lejos las enseñanzas de los antiguos griegos, que aunque nunca son abandonados totalmente pasan ahora a un segundo plano:

Ostentó la primera mui artificiosa, sin defeto alguno ni quiebra, pero más para vista que platicada; y dixeron todos era la *República* de Platón, nada a propósito para tiempos de tanta malicia. Al contrario, vieron otras dos, aunque de oro, pero mui descompuestas y de tan mal arte, aunque buena apariencia, que al punto las arrojó en el suelo y las pisó, diciendo:

— Este *Príncipe* del Maquiabelo y esta *República* del Bodino no pueden parecer entre gentes; no se llamen de razón, pues son tan contrarias a ella. Y advertid cuánto denotan ambas políticas la ruindad destes tiempos, la malignidad destes siglos y cuán acabado está el mundo. La de Aristóteles fué una buena vieja. A un príncipe, tan católico como prudente, encomendó una toda embutida de perlas y de piedras preciosas: era la *Razón de Estado* de Juan Botero. Estimóla mucho y se le lució bien (*El Criticón*, Parte IIª Crisis IVª, pp. 1002-1003, citado por Cantarino, 1994, pp. 251-252).

Como muestra Gracián en esta cita, la política platónica, aunque muy artificiosa y sin defecto ni quiebra, no es adecuada para estos tiempos de tanta malicia. Respecto a la política de Maquiavelo y Bodino, aunque tienen la apariencia de ser de oro, estas políticas no son beneficiosas para la gente pues son totalmente contrarias a la razón dejando entrever «cuánto denotan ambas políticas la ruindad destes tiempos, la malignidad destes siglos y cuán acabado está el mundo». La de Aristóteles sin embargo, al igual que pensará Leibniz, es buena pero vieja. Es la obra *De la Razón de Estado* (1589) de Botero la que interesa a Gracián y le es interesante porque es capaz de relacionar, como dice, la prudencia con la religión.

Cantarino muestra cómo aquí Gracián está apostando claramente por una política autónoma, con sus propias reglas, y una fundamentación humana propia –como hemos visto ya en el paso de la

relación Dios-mundo a la relación Dios-hombre– pero cuyo fin debe coincidir con la fe y la religión. Este fin determina el hecho de que una razón de Estado sea tomada como buena o como mala. Como destaca Cantarino, el hecho de que una razón de estado sea considerada como buena o como mala depende de que los medios políticos utilizados respeten en todo momento los principios de la fe Cristiana o al menos no repugnen a las enseñanzas que nos ofrece. Sin embargo, si la razón de estado atenta contra la moral cristiana o la religión y hace uso “político” de ella, entonces la política dejará de estar legitimada y estaremos ante una “mala” y “falsa” razón de estado (Cantarino, 1994, 265).

Las bases estoica y tacitista de la política graciana han sido también aclaradas por Cantarino, remitimos a su importante trabajo (1994). No nos detendremos aquí sobre la legitimidad o no de aplicar conceptos estoicos al pensamiento graciano; nos interesa sobre todo mostrar cómo esta base estoica –para la que ya destacamos su visión de Dios alma del mundo en nuestro primer apartado– suscita y refuerza, así lo piensa también esta autora, una moral natural que ahora puede relacionarse de manera directa y sin fricciones con la moral cristiana. Esta moral natural, que nosotros hemos relacionado ya con el *conatus* y la *vis activa* barroca, es utilizada para mundanizar el sentido de la acción del hombre, que debe redirigirse únicamente por medio de la razón humana que extrae de lo inmundo o falsedad terrenal un principio que bien templado por la prudencia puede aspirar a los más altos vuelos de la razón teológica.

En las consideraciones finales de su tesis, Cantarino hace referencia a la posibilidad de una doble moral en Gracián. Aquí comenta la autora que no es que estemos con Gracián ante dos morales diferentes, o sea una doble moral, sino ante una misma moral doble o, como termina asentando y aclarando, ante dos tipos de desdoblamiento de la moral. En un primer momento, estaríamos ante el desdoblamiento entre la moral pública (la del príncipe frente a sus súbditos) y la moral privada (la del ciudadano frente a otros), ambas con los mismos principios y contenidos; en un segundo momento, habría un segundo desdoblamiento de lo moral, una segunda moral doble: moral natural (medios humanos) y moral católica (medios divinos) (Cantarino, 1994, 570). Tal y como vimos con Cerezo, doble apertura a la trascendencia, a la exterioridad, en Gracián, hacia el mundo objetivo y hacia el mundo ontológico, este último, como precisaba De la Higuera, también teológico<sup>42</sup>.

Lo que a nosotros nos interesa de esta supuesta duplicidad moral es su relación. Tanto la moral natural como la moral católica, tanto los medios humanos como los medios divinos se encuentran en Dios. Porque a pesar de este desdoblamiento moral, lo que verdaderamente construye el camino hacia el cielo es despejar el fin, *ad majorem dei gloriam*. No importa si para alcanzar la

---

<sup>42</sup> Véase la página 142 de nuestra investigación.

cima, haya que fingir un *como si no*, o sea, debemos tener una actitud aparente. Porque aquí incluso la apariencia, la simulación, la máscara y el simulacro pueden tener un carácter sagrado.

Y es esta actitud, que observa la posibilidad de que encontremos en el mundo algo de salvación, la que hemos conseguido destacar tras nuestra aplicación de la idea de pliegue a Gracián; en la base de esta interrelación de lo humano y lo divino se encuentra la libertad del hombre, y como tal, él es el único que puede optar y elegir el camino correcto, nunca tan enmarañado como lo encontramos ahora, en el barroco. Como expresa de manera muy clara Cerezo, el pesimismo graciano no es ontológico, sino teológico, en la medida en que cree en la perfectibilidad humana (2015, pp. 123-126), pero no confía en la libertad del hombre, que resulta ser la culpable del mal en el mundo. La opción cambia sólo a voluntad, sólo por la elección del hombre.

O sea que el libre albedrío que Dios donó a los hombres, a pesar de ser reflejo de su situación de desamparo ante el mundo, tiene sin embargo la capacidad de resarcirlo y hacerlo eterno e inmortal. Es así que, según Cerezo, podemos hablar con Gracián de un ser mixto (un mixto trascendental) con sus correspondientes dobles. Entre ellos quisiéramos destacar aquí dos de los más importantes a juicio de Cerezo: la dualidad en tanto tensión productiva y la duplicidad que se convierte en doblez: «la doblez es un falso pliegue, donde no se condensa el ser sino el vacío. O como suele decir Gracián el humo, el aire» (Cerezo, 2015, 219). Mientras se conserve la tensión productiva entre la nada y el todo el hombre encontrará fuerzas para resarcirse, de otra manera, caerá en la resignación y el fracaso, en la nada. Es así que al doble carácter de la moral en Gracián, creemos oportuno añadirle la siguiente cita de Gracián: «Todo lo dorá un buen fin, aunque lo desmientan los desaciertos de los medios; que es arte ir contra el arte cuando no se puede de otro modo conseguir la dicha de salir bien» (*Oráculo*, aforismo 66, 363). Esta moral dual, moral natural y moral católica, por un lado, instinto de buscar la conservación y el aumento del ser, y por otro, entrega a Dios en tanto canalización de esta energía, de esta potencia hacia arriba, hacia el principio y fundamento de las cosas, podría venir a representar de nuevo esta estructura contrarreformista que venimos comentando como espiritualidad y alma del barroco, empuje hacia lo alto-hundimiento hacia abajo. Una estructura que es la imagen de un movimiento en tensión hacia sus dos polos, como una vibración constante.

La lucha que Gracián lleva a cabo respecto del realismo político de Maquiavelo supone la acogida de ciertos aspectos de la consideración tacitista sobre la razón de Estado. Cantarino nos ayuda a centrar estos aspectos que aunque prominentes en Gracián, representan, como toda fuente histórica, un reto a descifrar. La autora valenciana centra la propuesta graciana, entre otras fuentes, en Séneca y Tácito. Según esta autora, el estoicismo de Séneca supone una ayuda más que eficaz a la hora de representar el punto de partida de la moral autónoma. Gracián asume el neoestoicismo

sobre todo en referencia a la moral práctica, el conocimiento de uno mismo, la ascética vital, la devaluación del mundo exterior y la lucha contra las apariencias (Cantarino, 1994, 432).

Cantarino aporta un necesario análisis sobre las influencias ética y política que influyen en el pensador aragonés. Lo más importante que Gracián observa en estos analistas del ánimo es su capacidad para sondear el fondo y las intenciones de los corazones ajenos: «Esta eminencia –ser descifradores y zahoríes– une a los dos clásicos pero también les diferencia al hacer plausible a Tácito en "lo singular" y venerable a Séneca en "lo común"» (*Ibid*, p. 447). La idea ya venía propuesta por Blüher, según Cantarino, uno de los críticos que mejor ha reseñado la influencia tacitista en el autor aragonés: «Tácito –afirmaba Blüher– "era el examinador modelo del hombre concreto, y Séneca, el maestro de la doctrina general"» (Blüher, 1983, 532, citado por Cantarino, 1994, 447).

Cantarino, sin embargo, aunque no quiera tomar parte en la contienda en relación a la posible apertura hacia una interpretación de un Gracián moderno o ilustrado, desligado de su fuerte influencia teológica cristiana, se hace eco de esta cita de Blüher, que suscita cierto desasosiego. Al referirse a la importancia de la religión en la tarea de sondear el interior del alma humana, comenta que este escudriñar o sondear el fondo «se nutre de las fuentes tanto clásicas como contemporáneas, y en la que son decisivos no motivos religiosos sino antropológicos-filosóficos» (Blüher, 1991, 204, citado por Cantarino, 1994, 447). No podemos estar de acuerdo al cien por cien con esta aseveración, ya que consideramos que en Gracián, como venimos afirmando e intentando justificar, lo importante es la relación misma entre el plano sagrado y el plano profano, su interrelación quiasmática, el doble pliegue del *como si no*, al que apuntará Cerezo, a partir de los sugerentes análisis de Maldonado y Gibert que veremos más abajo. No es el momento de pararnos a explicar este proceso, queda reservado para nuestra sección dedicada al pensamiento espiritual graciano. Simplemente decir aquí que este doble pliegue, esta relación biunívoca entre el ámbito sagrado y humano es, como ha mostrado Cerezo –idea a la que nos acogemos, por su carácter omniabarcador y por ello más fiel al alma barroca– una separación realizada desde el plano humano, una abstracción metodológica respecto de lo teológico pero en la que nunca deja de insistir, de manera a veces velada, un fuerte impulso hacia lo infinito, que inspira toda la obra graciana. Abstracción metodológica que permite, comenta Cerezo, la separación de los ámbitos ético y religioso, abriendo el camino hacia una ética racional autónoma, en sentido moderno (Cerezo, 2015, 142).

Cerezo nos comenta de paso –idea inspirada en los acertados análisis de Pelegrín– cómo Gracián realiza una separación de planos que permite un doble camino de perfección del alma humana, no presente en Pascal. Con Gracián podemos conseguir la salvación a través de lo humano solamente porque esta separación metodológica deja vía libre a un camino de perfección profano,

pero que converge al final con el camino sagrado. ¿No estamos aquí, ante una inversión de la trascendencia, en el sentido de volverla inmanente, sin dejar de ser trascendente y extramundana? ¿No es una manera inocente de pensar en función del infinito, inocente, porque el mundo, el hombre, siguen siendo creados por Dios? Es cierto, comenta Cerezo, que existe en la ética racional autónoma de Gracián una fundamentación totalmente inmanente al hombre, no una fundamentación teológico/metafísica. Pero también es cierto, como intentamos mostrar, que la idea de creación – aquella por la cual aún estamos ante un pensamiento inocente que conlleva donaciones, gracias y perfecciones, como expresa bellamente Deleuze junto a Merleau-Ponty– es crucial para entender el alma en el barroco, pues llena plenamente el mundo de una especie de oscuridad milagrosa que lo desestabiliza.

Como hemos visto, en Leibniz, al menos su Dios contaba *a priori* con la existencia de los posibles, cuya carga de esencia y composibilidad no podía ya contradecir; en Gracián todo es obra de la todopoderosa y libre voluntad de Dios, ahora más que nunca encarnada en su bello y vivo reflejo de hombre. Ontológicamente uno, formalmente diverso, al fin y al cabo los extremos llegan a tocarse y ciertos caracteres divinos se trasladan a la realidad del hombre, como hemos comentado ya varias veces en este estudio.

Que Gracián sufre una evolución en su pensamiento político desde su obra *El Político* (1640) hacia su obra *El Discreto* (1646) es una cuestión que ya han reflejado muchos de sus críticos: «En Gracián, a la altura de 1646, cuando aparece *El Discreto*, hay ya una dolorosa conciencia de una decadencia irreversible de la monarquía, que pone en crisis el modelo de príncipe que había trazado en *El Político*» (Cerezo, 2015, 109). Este modelo de príncipe que construye Gracián pone de relieve una lucha intestina entre el concepto y el individuo. Gracián asegura que cuando se le da más prioridad al concepto que al individuo las propiedades del mismo son imposibles de cumplir por una persona singular. Así que tanto su héroe como su político muestran ejemplares históricos ya realizados, ejemplos de una cierta encarnación del concepto, donde cuenta tanto la disposición del sujeto a la hora de asumir el acontecimiento, una especie de *potestas sui* o capacidad para mantenerse ante la adversidad de los hechos, como su diligencia en la ejecución de sus actos, que han de ser, como muestra en *El Político* (p, 118) eminentes y ejemplares. No podemos asegurar qué tal se ajusta el concepto universal al sujeto individual, pues no podemos tener acceso a todas las perfecciones: «ABARCAR TODA perfección solo se concede al primer Ser, que, por no recibirlo de otro, no sufre limitaciones» (*El Héroe*, Primor VIº, 82). Aquí Gracián realiza un puente entre naturaleza y cielo, en el cual los dones que nos da la naturaleza son los mismos que nos da Dios, perfecciones imposibles de conocer *a priori* pero que se pueden aumentar y mejorar con el arte:

De las prendas unas da el cielo, otras libra a la industria; una ni dos no bastan a realzar un sujeto; cuando destituyó el cielo de las naturales, supla la diligencia en las adquiridas. Aquellas son hijas del favor, estas de la loable industria, y no suelen ser las menos nobles.

Poco es menester para individuo, mucho para universal; y son tan raros estos, que se niegan comúnmente a la realidad si se conceden al concepto.

No es uno solo el que vale por muchos. Grande excelencia en una intensa singularidad, cifrar toda una categoría y equivalerla (*El Héroe*, Primor VIº, 82).

Esta definición de la singularidad del concepto, que nos recuerda la aspiración del hombre al infinito pero a la vez la inevitable limitación de todo aquello que no sea Dios, nos pone sobre aviso de hasta dónde podemos llegar con el conocimiento que nos suministra la industria y el arte. La cultura resulta, como venimos comentando, una segunda naturaleza capaz de remozar la primera. Toda la naturaleza sabe a tosca sin el arte y aquí mismo, tratándose de la política de un gobernante, su aspiración y su ambición –como reconocerá también para su político y su discreto– han de ser infinitas: «No debe un varón máximo limitarse a una ni otra perfección, sino con ambiciones de infinidad aspirar a una universalidad plausible, correspondiendo la intensión de las noticias a la excelencia de las artes» (*El Héroe*, Primor VIº, 82). El gobernar pone en escena el choque de dos fuerzas, aquella de la que nos dota la naturaleza, Dios, y aquella que somos capaces de mejorar con el trabajo y la industria. En el punto máximo de su desarrollo nos encontramos con el “despejo”, concepto que logra mostrar el arte como si fuese natural<sup>43</sup>.

Como vamos observando, muy al contrario de la concepción leibniziana sobre la política, que debe poder trasladarse a cualquier circunstancia, en todo mundo posible, la política en Gracián debe atender a la circunstancia particular en la cual nos encontramos a la hora de decidir. En el caso de la decisión del gobernante, al igual que para toda decisión posible anclada en el acontecimiento singular e irreplicable, se le debe mucho a la providencia. Es una suerte del cielo encontrarnos con la ocasión adecuada para poder llevar nuestras intenciones a cabo. Como dice Gracián, la providencia y no la ciega fortuna es la “suma autora de los imperios”. En este caso, se vuelve a poner de relieve desde nuestro autor belmontino la importancia de la lucha de contrarios, base de la armonía, tanto natural como moral. Al fin y al cabo, la providencia, debido a sus secretos y altísimos fines, hace resplandecer la armonía. Sea uno fiel o infiel, independientemente del resultado, por extraño que

---

<sup>43</sup> Véase la página 60 del artículo de Arnau y Arregi (1996), cuya inspiración es crucial aquí. No hay duda de que Gracián así lo expresa en *El Héroe XVII, Toda prenda sin afectación*. Resulta sugerente en este caso que el arte más artificioso resulte ser el más natural, observando aquí por parte de estos autores un prelude del genio kantiano, que crea regla sin regla.

este sea, cabe en la razón divina, incomprendible en sí misma pero eficaz de cara al hombre:

Es la providencia suma autora de los imperios, que no la vulgar fortuna. Ella los forma y los deshace, los levanta y los humilla, por sus secretos y altísimos fines: los fieles para centrar su gloria, los infieles para emulación de aquellos y castigo, resplandeciendo siempre en unos y otros la armonía prodigiosa de su saber y poder (*El Político*, aforismo IIº, 115).

La providencia no es ciega como la fortuna, sino que responde a un plan secreto y de altísimos fines que puede ser correspondido o no con el genio del gobernante. El rey debe adaptarse al estado natural en el cual se encuentra la monarquía, si no casa con él por su propia naturaleza podrá conseguirlo por su esfuerzo:

Fernando...Gobernó siempre a la ocasión, el aforismo máximo de su política. Corresponder el genio del príncipe al estado de la monarquía, es suerte; violentarse, o templarse con él, prudencia. Tiene lo primero la ventaja de connatural, y con la facilidad, asegura la duración; merece lo segundo la gloria de la industria (*Ibid*, p. 119).

Está claro bajo estas tesis gracianas que existe en la política una actividad propia y autónoma que aunque ya no depende de la esfera religiosa, debe, a través de una gran capacidad del gobernante, responder, asemejarse y acercarse lo máximo a ella. Es una auténtica pugna por lo infinito que aunque pueda subsistir por medio de la industria y la experiencia, tiene mucho de favor del cielo. Uno puede, dice Gracián, tener suerte de nacer con talento para ejecutar los dones, sin embargo, no darse la ocasión donde llevarlos a cabo. Es así que hay que ser un Rey de prendas y de ocasiones como Don Fernando:

Su mayor prenda, y el sol de la demás, fue una prodigiosa capacidad, fundamento seguro de su real grandeza.

Será feliz el mundo, dijo Platón y apreció Valerio, cuando comenzaren a reinar los sabios, o comenzaren a ser sabios los reyes. El primario gran constitutivo es una gran capacidad; rey de mucha capacidad, rey de mucha sustancia. Llamose la cabeza así, no de la material cavidad, sino del comprender. Eslo el príncipe del reino; luego su mayor atributo ha de ser el abarcar, el entender.

[...] Nace, no se adquiere, el dado óptimo, el don perfecto, que descende del padre de las ilustraciones. Bien que crece con la industria y se perfecciona con la experiencia.

[...] Es la capacidad el fundamento de la política... (*El Político*, aforismo IIIº, 123).

Es la capacidad, dice Gracián, seno de la prudencia, propiedad que todo gobernante debe tener, pues sin ella «ni el empleo, ni el ejercicio, ni los años, sacan jamás maestros» (*loc. cit.*), así que saber gobernar alterna capacidad y valor, templados por la prudencia, por la ética. El límite de la política ya no es la religión, aunque la política debe plegarse a sus más altos y secretos fines, que son los religiosos. El límite de la política es ahora la ética, que encierra una de las más importantes virtudes del sujeto, la prudencia. Ya no tanto como un don natural, aunque necesario, sino como una propiedad de la cultura, perfectible por medio de la industria y la experiencia. De todas las propiedades que Gracián enumera para su príncipe, ya no tan cristiano como el de Rivadeneyra, ninguna proviene de la religión, aunque aspiran a ella. Para Gracián Fernando El Católico es el ejemplo de «príncipe comprehensivo, prudente, sagaz, penetrante, vivo, atento, sensible y, en una palabra sabio» (*Ibid*, p. 125).

Gracián reconcilia aquí de manera clara y directa el concepto con el individuo, sólo lo singular y único puede aspirar a lo universal, algo que es propio del pensamiento barroco, tal y como observa Deleuze también en Leibniz. Como hemos comentado más arriba, esta idea la desarrollaremos ampliamente en nuestro apartado sobre el método, en el cual nos acercaremos al estatus del concepto en el barroco. Fernando El Católico es el ejemplo claro de este nuevo estatus del concepto, él pudo llegar a esta universalidad por único y singular porque «Solo Fernando fue privilegiado de esta universalidad, fénix del mando, que volvió a renacer a él con aplausos de único» (*Ibid*, p. 134).

En su clasificación de las cualidades que todo buen príncipe debe tener desarrolla Gracián sólo aspectos profanos pero que parecen hurtar protagonismo al perfectibilismo cristiano. Sus cualidades, todas dirigidas al contacto directo con lo real experiencial, al acontecimiento, ponen de manifiesto el grado de importancia que tiene para el autor este nuevo ámbito de actuación del sujeto: lo concreto, la circunstancia. De ahí la necesidad de tener gran capacidad pues el gobernante debe estar abierto a la comprensión del hecho, ser prudente con respecto a los acontecimientos, ser sagaz en su desenvolvimiento –aspecto que incomoda mucho al lado más religioso de los tratadistas de la razón de Estado, pues aleja al gobernante de su pío fin–, ser penetrante para poder profundizar en las cosas, en los hechos, en fin: vivo, atento y sensible. Todas cualidades para manejarse en el momento presente, para controlar la situación y que conformarán esto que Gracián entenderá como sabio. Gracián pondrá al mismo nivel al sano, al sabio y al santo: «Tres eses hacen dichoso: santo, sano y sabio» (*Oráculo*, aforismo 300, 430). Tres eses hacen dichoso, pero cuando se refiere a Santo en este aforismo lo relaciona directamente con la virtud, dice: «*En una palabra, santo*: que es decirlo todo de una vez». Una virtud igual de sagrada y autónoma que la del sabio y santo asceta.

Dice Gracián textualmente refiriéndose a la virtud que «ella sola se basta a sí misma». En

nuestro apartado sobre espiritualidad vamos a entender de manera más clara cómo esta autonomía del individuo, esta soledad del hombre de cara sólo a Dios, es citada por Leibniz a propósito de Santa Teresa. Nosotros vamos a relacionar la mística barroca a partir de esta autonomía autoafirmativa del sujeto, que nunca se elimina en el encuentro de unión. Decía Gracián en *El Criticón* (Parte Iª, crisis XIIIª): «el sabio, consigo y Dios tiene lo que basta» (*El Criticón*, Parte Iª Crisis XIIIª, 943). O en su *Oráculo*, aforismo 137: *Bástese a sí mismo el sabio*. [...] «Dependerá de sí sólo, que es felicidad suma semejar a la Entidad suma. El que puede pasar así a solas, nada tendrá de bruto, sino mucho de sabio y todo de Dios» (*Oráculo*, aforismo 137, 384). Es este recrudescimiento de la esfera autónoma –autonomía corporal, autonomía mental y autonomía del alma– el que sufre, tal y como expresa Cantarino, una apertura hacia el ámbito individual de la persona, un proceso evolutivo que sufre la concepción graciana en su nivel experiencial desde *El Político* a *El Discreto*. Es cierto, que nos encontramos con un desencanto pronunciado de la monarquía hispánica en esta evolución, pero tratándose de una moral autónoma, base de la razón de estado individual, podemos observar sus efectos ya desde la obra *El Héroe*: «¡QUÉ SINGULAR te deseo! [...] aquí tendrás una, no política, ni aún económica, sino una razón de estado de tí mismo...» (*El Héroe*, AL LECTOR, 74).

## II. Derecho natural y jurisprudencia en G. W. Leibniz: armonía, *pietas* o *religio*.

El hecho de que Leibniz también desarrolle una especie de razón de estado del individuo por medio de la autonomía que suministra el método combinatorio, que nos ofrece la capacidad de poder poner en orden y en común todos los conocimientos humanos, es un dato importante y crucial que nos ayuda a centrar el núcleo de nuestro análisis. Leibniz no quiere hurtar libertad ni autonomía al sujeto en su toma de decisiones, pero el resultado de sus ideas nos conduce a cerrar el camino hacia una libertad verdaderamente libre de ataduras racionales a las que sólo el Ente supremo podría aspirar. Y ni siquiera él, el Dios leibniziano también está sometido al imperio de la razón, que parece posicionarse siempre más allá de cualquier decisión, por divina que esta sea. En Leibniz, tanto la ética como la política se sustentan en el derecho natural y se aplican con ayuda de la jurisprudencia. Lo que nos encontramos es una dependencia absoluta de la ética y de la política respecto de las ciencias deductivas y demostrativas. La ética es para el autor una ciencia teórica de la cual depende la política, que se sitúa en la acción. Guillén Vera nos suministra este preciso cuadro:

Las tres partes en las que se divide el derecho natural se expresan en una división paralela de la jurisprudencia: el *Jus strictum*, la *Aequitas* y la *Pietas* del derecho natural hallan su correlato en la división de la jurisprudencia como *Jus merum sive strictum*, *Jus congrui sive aequitatis* y *Jus internum sive pietatem*. Estas tres partes se expresan, a su vez, en tres principios morales: *neminem laedere*, *suum cuique tribuere* y *honeste vivere*. Estos tres grados del derecho y de la jurisprudencia expresan respectivamente la *justicia conmutativa*, la *justicia distributiva* y lo que Leibniz denomina como *voluntas superioris*. El primero es el derecho de guerra y paz, el segundo es el precepto de la armonía y de la congruencia, y el tercero expresa la armonía del mundo con la voluntad de Dios (Guillen Vera, 1994, 295).

Vera nos muestra, de la misma manera a como hizo en su día Baruzi, que la verdadera pugna por lo infinito se produce en el último estadio, en la acción del hombre. Esta acción del sujeto o puesta en marcha de su *conatus* debe plegarse lo más genuinamente a Dios, tomar la misma actitud de Dios al crear el mundo: libertad y determinación. Tal y como nos hace saber Vera, en los dos primeros preceptos nos encontramos con una visión reducida de esta tensión hacia lo infinito, hacia la universalidad. Únicamente en el tercero se produce una tensión o *conato* a través de un acercamiento de lo finito a lo infinito. En este tercer precepto –*honeste vivere*, *pietas* o *religio*– donde la voluntad del hombre se hermana con la voluntad de Dios, aquí, asegura Vera, es además donde somos capaces de entender una libertad ya no como límite o imposición sino como liberación y acceso a la vía de la felicidad. Este tercer precepto, que se pone en práctica en la acción política, es la verdadera y genuina pugna por lo infinito, como hemos comentado anteriormente, es aquí donde tenemos acceso a la conciencia, donde observamos finalmente cómo de honestas o piadosas son nuestras intenciones (*Ibid*, p. 298).

Así que la jurisprudencia representa esta tensión o potencia hacia lo absoluto, un conato que vendría a superar la necesidad impuesta por el derecho natural y pondría en pie de igualdad la acción del hombre con la acción divina. Esto es así porque la determinación personal del individuo, que opta por medio de su voluntad por llevar una vida honesta y feliz, lleva al reconocimiento de la misma armonía universal que sustenta el mundo. La política leibniziana vendría así a sostener de manera histórica una de las últimas consideraciones políticas que aún mantendrían unos primeros principios *a priori* desde los cuales derivarían la justicia y el derecho.

Lejos de Suárez y Grocio que, como vimos, postulaban un ámbito propio y autónomo para la política, que dependía de la libertad humana y ya no se apoyaba en la metafísica o la teología, Leibniz apuesta por una concepción ética y política que aún mantiene una fuerte fundamentación

metafísica. Para nuestro autor, la política se sitúa en la acción, pero si pretendemos actuar de la manera más justa posible, no podemos alejarnos del camino que nos abre la disciplina ética, que es teórica y demostrativa, y se encuentra asentada sobre los primeros principios de las cosas, sobre las verdades eternas y en Dios. Según subraya Vera en su introducción a los *Elementa juris Naturales* de Leibniz (1669-1672), *Los Elementos del Derecho natural* (1991), el autor alemán sigue aquí persiguiendo la consecución de su idea de armonía preestablecida, eco de la armonía universal: «La vida humana es únicamente *eco* de la armonía de la vida divina; y el eco refleja la voz de quien habla, pero no es la voz del hablante» (Guillen Vera, 1991, XXIII). Leibniz puede realizar este paso, a juicio de Vera, porque considera que la armonía que podemos expresar por medio de nuestra acción justa es el reflejo o la expresión de la armonía divina.

Así que la justicia, que es, dice Leibniz, la caridad del sabio, viene a concentrar o unir lo bueno, lo bello y lo verdadero. La justicia vendría a equilibrar las distintas concepciones de las personas, vendría a igualar y poner en relación directa el interés propio con el interés común, realizando una especie de salto –consideramos que uno de los únicos que pueda permitirse una concepción continua de la realidad– por medio de la acción particular del hombre que, por propia voluntad libre, logra expresar y poner en marcha la armonía de todo el universo.

Las apreciaciones de Guillén Vera son muy valiosas para nuestra investigación pues muestran cómo en la última parte de los *Elementa*, Leibniz desarrolla sus principales argumentos contra aquellas concepciones que reducen la justicia a lo útil, como son las concepciones de Hobbes y Espinoza. Las apreciaciones leibnizianas van dirigidas a sostener que no podemos reducir lo justo a lo útil, porque esto sería centrar nuestra investigación en el objeto y no en la intención del sujeto, en su voluntad, que debe plegarse a la voluntad de Dios. Lo más interesante para nuestra investigación es cómo Leibniz, a diferencia de Gracián, sostiene una política del bien común que según el propio autor no deja socavar el interés propio de cada uno. La definición final de justicia en estos *Elementa*, según Vera, viene a corroborar cómo lo justo, la acción justa es aquella en la cual amamos a todos: «Justo es el que ama a todos» (AK, VII)<sup>44</sup>.

Una acepción que aleja a Leibniz de toda aquellas consideraciones que ya no contemplan la política como reflejo del orden y la armonía universal y reducen su ámbito de influencia al ámbito personal y social, es aquella que queda reflejada en su relación directa entre lo bueno y lo verdadero. Se es más justo, y por lo tanto se tiene una actitud más útil para el interés general, cuanto más sabio se es, en el sentido en el cual uno pueda tener conocimiento del todo. Así que en Leibniz encontramos una interrelación directa entre lo bueno y lo sabio. A diferencia de Grocio, la justicia no se define en referencia a la naturaleza humana, siguiendo como hemos observado más arriba la

---

<sup>44</sup> Véase Guillen Vera, 1991, XXXVII.

estela de Escoto y Suárez, sino por medio de la naturaleza divina. La actividad humana viene a reflejar, en este punto del proceso, la existencia de un orden ontológico absoluto y *a priori*:

El principio que dice *honeste vivere*, que representa la justicia universal y que se expresa como *probitas o pietas*, es la acepción más básica de la justicia, y refleja, en el plano de lo social, la categoría de lo absoluto; de esta manera, la actividad humana en tanto que justa representa a la acción divina (Guillen Vera, 1991, XL).

La política refleja así la unión de la libertad del hombre con la voluntad de Dios. Una libertad que deja al sujeto la opción de tener que elegir su futuro y que Dios no conoce con antelación, sino en el mismo momento en que se realiza la acción. Ya hemos expuesto cómo Dios acompaña al hombre y la mónada resultaba ser en el fondo un paso de Dios que hace la realidad en el mismo momento en que el sujeto elige, como hemos mostrado más arriba. Dios transcrea el ser.

En el *Dialogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad* (1679) Leibniz pone en pie de igualdad al político y al escéptico. No podemos dejar de observar aquí que esta interrelación entre la verdad y la acción política se compromete con una visión constructiva de la historia futura del individuo y la sociedad, que une, en un mismo destino, lo bueno, lo bello y lo verdadero. Leibniz nos trata de persuadir aquí por medio del personaje del sacerdote, de cómo, a pesar de nuestros esfuerzos por librarnos con divertimentos de las preocupaciones por nuestro futuro, del temor a la muerte, a nuestro pesar, vuelven a resonar en nosotros unos pensamientos tristes que nos hacen de nuevo preguntarnos por lo que vamos a ser. Vemos aparecer aquí un aspecto importante de cómo la voluntad afirmativa del sujeto, su disposición y su esfuerzo, se consideran divinos, a la altura de una gracia que mucho se parece en Leibniz a una especie de experiencia mística, como vamos a ver en lo sucesivo. Leibniz mantiene aquí, tal y como hemos observado en Gracián, que más allá de nuestra preocupación por la muerte, la verdadera condenación humana no es tanto nuestra visión sobre el futuro, aceptable y salvífica tras su lectura, sino el hecho de que ni siquiera resuene entre los condenados o los desdichados esta voz que les hace preocuparse por su futuro, por aquello que llegarán a ser. De ser advertidos, aún nos quedaría aceptar la resolución, que puede ser amarga e insoportable para unos pero salvífica y alegre para otros, todo depende de nuestra atención, de nuestro *cœur*:

Pero todavía hay algo que temer más allá de la muerte: pues cualesquiera sean los esfuerzos que hagamos para distraernos (*pour nous divertir*) de la preocupación por el futuro, no está en nuestro poder impedir que se nos aparezca en pensamientos tristes y oblicuos que nos hacen pensar,

pese a nosotros, en lo que vamos a ser, y que sirven de admonición a las personas corregibles, y de castigo a los malos, pues esa amargura es salvífica para unos e insoportable para los demás. Pero los insensibles deben considerarse aun más desdichados puesto que Dios no les hace ni siquiera la gracia de advertirlos. Es cierto, sin embargo, que los que no escuchan su voz son más punibles que ellos (*Diálogo*, Olaso, pp. 222-223).

Ya decía Gracián que lo peor del conocimiento de los individuos de su época es que no advertían que no advertían (*El Criticón*, Parte Iª Crisi IIIª, 826)<sup>45</sup>. En Leibniz, vemos aparecer aquí también la importancia de la formación de la persona y de su esfuerzo y conato por engrandecer la gloria de Dios reflejada en el bien común. Estos pensamientos de los que habla Leibniz actúan como especie de agujones que pican la inquietud humana en respuesta al tribunal divino que ofrece la gloria eterna. Es curioso cómo nos recuerda esta sensación a la Cueva de la nada graciana, donde van a parar los individuos faltos de fondo y de sustancia, indignos de estar representados en el museo de la fama y la eternidad.

Los méritos, nuestro esfuerzo, son una gracia que otorga Dios y que muestra que a más atención a las verdades absolutas, mejor gobierno del mundo terrestre. El verdadero conocimiento de estas verdades termina finalmente por mostrarse en la acción, en la atención que se le muestra y en el esfuerzo que se hace para atender a Dios:

Doy gracias a Dios, no como si hubiera recibido de Él más talentos que los demás (pues esto lo regalo con gusto, y confieso que es un mal ordinario que los que tienen más espíritu y saber tienen menos devoción), sino porque he recibido de Dios una gracia que estimo más que todas las restantes y que muchas personas no aceptarían, y es que estoy compenetrado de las santas verdades y que oigo resonar en mis oídos esa voz que nos llama al juicio. Por eso no pienso en nada que no me ofrezca motivo para corregirme en algo y no hay conversación que no me proporcione ocasiones de vincular todo a la gloria de ese Dios que amo. Usted no podría creer, señor, qué dulzura encuentro en esta manera de vivir y si los hombres tuvieran habitualmente alguna experiencia de ella mucha gente envidiaría mi felicidad (*Diálogo*, Olaso, 221).

Leibniz nos habla aquí de esta especie de experiencia mística de la razón, que más que una experiencia, tal y como conocemos nosotros la experiencia, externa y por intermediación de lo corporal, se trata de una especie de iluminación interior y, dice el autor, no sujeta a la experiencia externa. Si pusiéramos, dice Leibniz, los mismos pesos a los dos lados de la balanza, podríamos

---

<sup>45</sup> Véase la página 141 de nuestra investigación, donde ya hemos tratado esta idea socrática invertida: no saben que no saben, no advierten que no advierten. Como vemos, tanto para Leibniz como para Gracián esta es la peor condena de un hombre.

conceder, sin necesidad de una experiencia previa, su resultado (*Ibid*, p. 228). Y es que Leibniz está buscando tanto para la ética como para la política una especie de razonamiento similar al que nos encontramos en las matemáticas, un razonamiento de esta índole acabaría con todas las disputas y dispondríamos así, por fin, de un arte de juzgar las consecuencias. El problema es que no todas las proposiciones pueden ser probadas, ni deben serlo. Leibniz sigue la estela de Pascal y por ello afirma la necesidad de buscar pruebas a toda proposición, en la medida en que sea susceptible de ello, porque existen para nuestro autor alemán dos clases de proposiciones que son imposibles de probar, sólo dos:

las primeras son aquellas cuyo contrario implica contradicción; pues, ¿de qué serviría una prueba si la misma conclusión puede ser verdadera o falsa? Las otras son aquellas que consisten en una experiencia interior que ya no puede ser rectificadas por indicios o testimonios puesto que me es inmediatamente presente y no hay nada entre ella y yo, como estas proposiciones: *Yo existo, yo siento, yo pienso, yo quiero tal o cual cosa*. Pero decir: *Lo que yo siento subiste fuera de mí, Lo que yo pienso es razonable, Lo que yo quiero es justo*, eso no es tan seguro (*Diálogo*, Olaso, 231).

Leibniz quiere encontrar por todos los medios la verdadera y bella forma del razonamiento. Una manera de razonar que plantee en orden, forma y rigor cualquier problema suscitado por la experiencia, no sólo interna, sino también externa. El autor considera que el alcance de tales principios básicos del conocimiento, provenientes de la lógica, como sabemos, no es tan limitado como parece. Dicho alcance supone una estructura formal del conocimiento que abarca no sólo la veracidad o contradicción de cualquier razonamiento propuesto, sino el conocimiento del mundo externo, sobre todo en nuestra búsqueda de orden y de causas o razones de las apariencias. Así lo refleja:

Y yo le respondo que esos principios no son tan limitados como parecen: mediante el principio de contradicción se demuestran principios, todos los axiomas cuya verdad surge por la sola explicación de los términos, pues de otro modo habría contradicción en los términos. Y las experiencias internas nos dan los medios para juzgar respecto de las cosas que subsisten fuera de nosotros; pues, cuando esas apariencias que sentimos en nosotros poseen una buena secuencia, de modo que a partir de ellas se pueden hacer predicciones exitosas, entonces merced a ellas distinguimos la vigilia del sueño; y como por otra parte sabemos por los axiomas que todo cambio debe provenir de alguna causa, merced a ello llegamos a conocer las cosas que subsisten fuera de nosotros (*loc. cit.*).

Leibniz considera estos principios una causa más de cómo en el universo todo ocurre por alguna razón. Es imposible, aunque su certeza no sea absoluta, sino moral, como dice, que no exista una razón ordenadora del todo, al igual que existe una razón que ordena la más pequeña porción de materia y de vida. El autor pone como ejemplo una especie de experimento mental a través del cual nos plantea la idea de hacer como si fuésemos a visitar un planeta extraño y nos encontrásemos con artilugios ya constituidos, ¿pensarías que es obra de alguna criatura razonable? Este planeta, donde existen «relojes, muebles, libros, construcciones, apostarí audazmente todo lo que tengo a que esa sería obra de alguna criatura razonable, aunque sea posible, hablando en absoluto, que no lo fuera y se pudiese imaginar que acaso hay un país en la extensión infinita de las cosas en que los libros se escriben solos» (*Diálogo*, Olaso, 236).

La verosimilitud de una suposición respecto a otra es, como dice Leibniz, como lo es un grano de arena respecto a un mundo, es, dice, «moralmente nula y, por consiguiente, hay certeza moral de que es la Providencia la que gobierna las cosas» (*Ibid*, p. 237). El mundo constituido por Dios, aquel que cuenta con la existencia real en el presente, el que realmente tenemos delante como ente, adquiere una suerte de valor moral una vez es constituido. Este carácter moral del mundo, tal y como recogeremos en la cuarta parte de nuestra investigación, no deviene degradado en relación a un mundo para el cual tuviéramos una certeza absoluta y totalmente determinada. No podemos tener certeza absoluta de los designios de la voluntad divina, pero no por ello podemos negar sabiduría a la leyes del Universo. Para un verdadero conocimiento de las leyes del universo debemos considerar evitar dos extremos, comenta Leibniz: «unos creen que todo ocurre según una necesidad maquina, como en un reloj; los otros están persuadidos de que la soberanía de Dios consiste en una libertad sin regla» (*loc. cit.*). Leibniz conjuga las dos opciones, en la línea molinista apuesta por una necesidad en los designios divinos pero finalmente el sujeto es el que tiene la última palabra, el que finalmente puede llegar a realizar las cosas o no. Sea como fuere, Dios contempla toda la cadena de acontecimientos que puedan aparecer en el mundo, pues aunque no existiese este último, seguiría ocurriendo lo que tiene que ocurrir.

Aún en el Barroco, la relación de Dios con el mundo inspira la relación de Dios con el hombre y del hombre con el mundo. A Leibniz le resulta imposible siquiera concebir un mundo fuera del orden racional, donde la justicia valdría lo mismo que la injusticia. Lo que el autor propone en línea muy platónica es que debe existir una justicia en sí: «Pues si nada es en sí mismo justo, la voluntad del más fuerte es la regla de la justicia». Leibniz expone claramente la relación entre lo bueno y lo verdadero, aquello perfectamente armónico y por consiguiente bello. La sabiduría y la justicia, a las que incluso Dios debe someterse, constituyen su naturaleza, su esencia. Comenta Leibniz que el justo medio sería considerar a Dios no sólo como principio y no sólo como

agente libre, «sino reconocer incluso que su libertad se determina por su sabiduría y que el espíritu del hombre es un pequeño modelo de Dios, aunque infinitamente por debajo de su perfección». Sólo cuando tenemos esta idea de Dios podemos amarlo y honrarlo, pero cuando lo concebimos de manera demasiado metafísica, dice, como un principio de emanación con el cual el entendimiento convendría sólo equívocamente o como un no sé qué ser [un je ne scay quel estre] «que es causa no sólo de las cosas sino incluso de las razones, y que por consiguiente al actuar no sabe de razones, no se le puede tener amor y confianza». Así que sólo reconociendo sabiduría a las leyes del universo, reconociendo, tal y como hace Gracián, que la providencia divina gobierna el azar del mundo y a la ciega fortuna, podemos realmente considerar a Dios como un ser capaz de amar y ser amado. Es necesario, veíamos, que exista una justicia en sí pues de otra manera la voluntad del más fuerte sería la regla de la justicia. Comenta: «Si esto es así le confieso que en efecto la Providencia no nos serviría de nada; un demonio gobernaría el mundo. Pero esto no puede ser». Según el autor, la sabiduría y la justicia poseen sus teoremas eternos a igual que la aritmética y la geometría. Sin este tope, sin este límite, el conocimiento se perdería en el azar de las causas infinitas y el azar gobernaría el mundo. Así que para Leibniz, estos principios:

Dios no los establece mediante su voluntad; sino que los encierra en su esencia, los sigue. Pues de otro modo se requeriría otra sabiduría para establecerlos bien o habría que confesar que un puro azar los establecería así más bien que de otro modo; si esto fuera así la fortuna sería dispensadora de las gracias de Dios (*Ibid*, p. 238).

Así que las verdades eternas que conforman el entendimiento divino son la base de la justicia y representan la verdadera sabiduría, compartida por Dios y los hombres. Cuando Leibniz sugiere aquí esta especie de intimidad sincera, de alegría y consuelo hacia el futuro, está sugiriendo un estado de conciencia que, a pesar de su disposición y entrega, no asegura nada respecto del porvenir pues, como comenta seguidamente, «uno se puede equivocar siguiendo las reglas de la prudencia, puesto que no se puede tener todo en cuenta y estar informado de todo. Por esto debe decirse siempre a sí mismo que usted no quiere nada sino provisionalmente y hasta que Dios resuelva» (*Ibid*, p. 242).

Leibniz considera que como aún no tenemos suficiente progreso en materia de moral, política y teología, haremos bien en estimularnos y consolidar esas experiencias sensibles de la grandeza y sabiduría del Creador, representadas en la matemática y en la naturaleza física, en estas «máquinas inimitables que Dios ha inventado y que aparecen a nuestros ojos en la naturaleza». Es aquí donde vemos a Dios a través de los sentidos y esta es la verdadera experiencia mística, una

intimidad sincera que, como vamos a ver, exige nuestro más dedicado esfuerzo. Para Leibniz la naturaleza refleja, como en Gracián, lo divino, «pues esta conspira excelentemente con la gracia y las maravillas físicas constituyen un alimento apropiado para nutrir sin interrupción ese fuego divino que enardece las almas felices, y es allí donde se ve a Dios por los sentidos mientras que de otro modo sólo se lo ve con el entendimiento» (*loc. cit.*).

Para Leibniz no se tiene una verdadera idea de Dios si no se le atiende correctamente, pues Dios sólo pide la intención, *le cœur*, ya que se ha reservado la ejecución efectiva. «Dios da a los hombres la atención y la atención hace todo» (*Ibid*, p. 248). Como vemos a continuación, Leibniz mantiene, al igual que hace Gracián y posteriormente hará Kant, una ética autónoma, no supeditada a nada externo, a nada que nos sea Dios mismo, el único objeto externo para Leibniz. Uno debe, según el autor, obrar bien por el puro placer de haber obrado bien, sin ningún otro interés que aquel que surge de esta entrega al bien general. Este es el verdadero y sincero amor de Dios, el verdadero espíritu de la caridad humana y el centro de una auténtica y verdadera experiencia mística:

Pues usted debe obrar bien por el puro placer de haber obrado bien y si usted no tiene ese temple todavía no ama a Dios como es debido; pues la señal del amor de Dios es entregarse al bien general con un ardor supremo y por el puro movimiento de placer que uno encuentra en ello, sin otro interés, así como se complace al ver un bello rostro, al oír un concierto bien compuesto, al ver que se rechaza a un malvado e insolente y se perdona a un pobre inocente, aunque su propio interés no esté en juego. Este es el verdadero espíritu de la caridad tal cual nace de un amor sincero dirigido a Dios, fuente de todas las bellezas (*Ibid*, p. 247).

## **CAPÍTULO QUINTO.**

LA MORAL CRISTIANA EN LEIBNIZ Y GRACIÁN: LA PUGNA POR LAS VIRTUDES.



La caridad es la más importante de las virtudes teologales según San Pablo (1 Cor. 13), vincula fe y esperanza. Tanto Leibniz como Gracián nos hablan de esta creencia sincera en Dios, de esta fe que espera el juicio final, de esta resolución de los conflictos, del día en que la naturaleza se una con la gracia. En Leibniz podemos encontrar al menos dos interpretaciones que chocan respecto a la consumación o no de un cierto destino escatológico, la de Blumenberg (2000), que cree en un *kairos* de la encarnación, en un futuro encuentro entre los dos libros –el de la gracia y el de la naturaleza–, y la interpretación de Andreu (2015), que lo niega expresamente, pues la gracia ya está preformada en la naturaleza. En Gracián, ocurre algo muy parecido a lo que ocurre en Leibniz, otra vez Blumenberg nos asegura que al igual que en el filósofo alemán, la naturaleza en Gracián:

incapaz, en cuanto creación, de ninguna corrupción sustancial, es presupuesto de la gracia no sólo según una consideración vertical de la *gratia* como superpuesta a la *natura*, sino según una muy típica interpretación horizontal, asegurando, con la realización en el tiempo de todas las posibilidades de la naturaleza, la infalibilidad de su encuentro con el ya escatológico acto de gracia (Blumenberg, 2000, 124).

Es el culmen de la era postridentina, afirma Blumenberg, quien asegura que Leibniz ha llevado la Contrarreforma hasta el borde de la restitución de la antigua metafísica. La idea de creación, incomprensible, pero dependiente de un principio como el de razón suficiente, asegura la libertad de Dios en tanto la existencia depende de su todopoderosa voluntad, pero al fin y al cabo no deja de ser una elección, y como tal, viene determinada por algo dado *a priori* en la inteligencia divina. Blumenberg nos habla de que la única manera de encontrar cercanías entre Gracián y Leibniz es acercándonos a lo que él considera como «la máxima general» de sus enfoques hacia la totalidad. Hacia la totalidad del sistema físico, como hacia la totalidad del sistema histórico. La máxima general aparece como el fin escatológico ya presente en la incomprensibilidad del acto de creación.

Esta idea la muestra perfectamente Leibniz en la Carta V, § 13, de su polémica con el newtoniano Samuel Clarke. Aquí podemos observar cómo el autor mantiene un cierto carácter esperanzador, o ataraxia ante el devenir, en línea con la esperanza cristiana. Según Leibniz, existe un *fatum* (destino) *mahometanum*, un *fatum estoico* y un *fatum christianum*. El primero considera que los efectos llegarían incluso si se suprime la causa, como si hubiera una necesidad absoluta, el segundo, el destino estoico, en línea con el primero, nos pide estar tranquilos, tener paciencia ante la imposibilidad de oponernos a la sucesión de las cosas. El destino cristiano sin embargo, no dejando de ser un destino cierto para todas las cosas, se regula por medio de la presciencia y la providencia

de Dios, como hemos sostenido un poco más arriba. Esta última manera de entender el destino ya no sólo tranquiliza al hombre, por el hecho de que exista un destino igual para todas las cosas y de que todas las cosas se realicen por el mayor bien general, sino que aquellos que se someten a Dios por el conocimiento de las perfecciones divinas, de las que el amor de Dios sería una consecuencia, no sólo se armarían de paciencia sino que estarían contentos de lo que Dios les ordenara, «sabiendo que lo hace todo por lo mejor y no únicamente por el mayor bien general, sino por el mayor bien particular de aquellos que le aman» (*Polémica Leibniz-Clarke*, pp. 101-102).

Andreu, sin embargo, niega que exista un destino escatológico en Leibniz, la monadología representaría el más puro antiescatologismo. La mónada, una vez creada, es eterna e indestructible, no puede empezar nada más que por creación inmediata de Dios y no puede perecer más que por la acción aniquiladora de Dios, algo por otro lado impensable, comenta Andreu. La cuestión es que encontramos en Leibniz, según este autor, el mayor consuelo que cabe imaginar: se nos ha dado un don, la vida, que es irreversible: «De la inmortalidad está seguro desde la monadología: la esencia del Universo es irrompible, simple, espiritual. Esta es su principal fuente de consuelo: que la vida no la perderá ya» (Andreu, 2015, XXXIII-XXXIV). Este antiescatologismo podría así interpretarse como que no existe una gracia que venga de fuera a cerrar el camino de la naturaleza, porque la naturaleza ya tiene en sí este fin. Naturaleza y no escatologismo (*Ibid*, p. XXXV), viene a representar que la naturaleza ya está arraigada en Dios, ya tiene preformado o prefigurado el destino del devenir; nada puede darse que no esté ya en lo natural: «la Naturaleza está determinada en sí (misma) por sí misma y no por algo añadido (GP, IV, 17-18), «...tiene siempre su medida...; si no se origina algo es que no estaba en la Naturaleza que se produjese ahora» (GP, VII, 119, citado por Andreu, I, 2015, XXXV).

Una de las diferencias principales que encontramos aquí respecto a Gracián se cifra en la consideración de lo posible. Leibniz no considera necesario trascender a lo imposible, pues de lo imposible no puede haber conocimiento, sólo lo posible, aquello que puede surgir de esta preformación, tiene valor para el conocimiento. Gracián afirma: «poco es ya discurrir lo posible, si no se trasciende a lo imposible» (*Agudeza*, Discurso XIX, p, 556). O sea, pueden aparecer nuevas realidades, son posibles, aun cuando no haya disposición natural para ello, la razón humana se autonomiza y crea, como venimos aceptando, un ámbito nuevo de naturaleza humana, la cultura. Como dice Gracián, una segunda naturaleza que viene a remozar la primera; o sea algo extraño al mundo natural viene a aderezarlo y engrandecerlo, la razón humana y su libertad de ser, que no es sino una gracia otorgada por Dios.

Gracián nos aclara la importancia que adquiere el concepto de esperanza o espera dentro de una casuística aplicada al caso y la ocasión. Para el autor aragonés uno debe esperar el momento

oportuno sin claudicar, pues una vez podamos controlar nuestra impaciencia y sufrimiento por la resolución, habremos llegado a entender que nuestro poder es superior incluso al del mismo Hércules. La espera puede así ganar a la fuerza o el vigor:

*Hombre de espera.* Arguye gran corazón, con ensanches de sufrimientos. Nunca apresurarse ni apasionarse. Sea uno primero señor de sí, y lo será después de los otros. Hase de caminar por los espacios del tiempo al centro de la ocasión. La detención prudente sazona los aciertos y madura los secretos. La muleta del tiempo es más obradora que la acerada clava de Hércules. El mismo Dios no castiga con bastón, sino con sazón. Gran decir: «el tiempo y yo, a otros dos». La misma fortuna premia el esperar con la grandeza del galardón (*Oráculo*, aforismo 55, 360).

Es curioso que Gracián mantenga que el mismo Dios hace uso de la espera, sin duda que la importancia y trascendencia que el autor muestra respecto a este concepto nos lleva rápidamente a pensar, bajo la óptica lógica de nuestro punto de vista, que este concepto también designa una aptitud que el hombre debe imitar del ente supremo. Es curioso porque según San Pablo, de las tres virtudes teologales que Cristo ha infundido a los hombres: *fe, esperanza y caridad*. (1 Cor. 13), sólo puede ser imitada la última. Cristo no tiene por qué creer ni esperar nada pues él ya está en el reino de Dios. Tanto San Agustín como Santo Tomás recuperan esta idea del apóstol, preguntándose cuál de las tres virtudes es más importante. Dice San Pablo: «La caridad (*ágape*) no acaba nunca. Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia (*gnosis*) porque parcial es nuestra ciencia (*gigoskomen*) y parcial nuestra profecía (*progeteuomen*). Cuando venga lo perfecto desaparecerá lo parcial» (1 Cor. 13, 8-10 y Centeno, 2019). Como muestra Centeno, tanto San Agustín (*Soliloquios* I 7 y *Sermones* 158 9) como Santo Tomás (*Suma Teológica*, I. a II. ae. Cuest. 65, art. 5) afirman que en el paraíso ya no será necesario creer ni esperar, sólo amar: «Así pues no podemos imitar de Cristo ni la fe ni la esperanza puesto que no las tenía, sino el amor» (Centeno, 2019).

Gracián sin embargo dota a la espera, bajo buena lógica ingeniosa, de un lugar central en su visión del mundo porque además de ser un concepto tal cual profano –dice espera y no esperanza– adquiere una dirección compartida con Dios. Otra vez podemos observar la manera de plegar, sin ser notado, como dice bellamente Andreu Celma (2001), lo divino en lo humano. La indiferencia, la autonomía metodológica de los diferentes planos –humano y divino–, no conlleva la inoperatividad de ninguno de ellos sino al contrario, su perfecto funcionamiento en un *como si no existiera otro mundo*, que a lo que al final lleva es a la inoculación de un mundo en el otro. Cerezo nos va a ofrecer el camino para interpretar esta cuestión de manera correcta, la *clave teológica* como el

secreto de la obra graciana.

La iglesia católica asume dentro de su categorización de las virtudes, tanto virtudes humanas como virtudes divinas. Las siete virtudes celestiales están compuestas de cuatro virtudes cardinales (Templanza, Prudencia, Fortaleza y Justicia) y tres virtudes teologales (Fe, Esperanza y Caridad). Las cuatro virtudes morales son rescatadas por la Iglesia católica de Platón, que las enuncia en su *República* (370 a. c) Las tres virtudes teologales sin embargo son infusas, o sea hábitos que Dios ha introducido en la inteligencia del hombre para su correcta ordenación a Dios. La fe es aquel conocimiento que está en la espera para siempre, a la espera de la llegada del reino de Dios en la tierra, un reino de caridad y amor.

¿Dónde queda pues la esperanza en el Barroco, época de crisis en todos los sentidos? Kant ofrecía un sombrío paisaje hacia el siglo XVIII, cuando una vez erradicada la metafísica como ciencia, el hombre, desde su más feroz autoafirmación, preguntaba: “¿Qué me cabe esperar?” Desde luego que no cabe ya una redención al más puro estilo teológico y la razón ya no puede iluminar la fe, ahora incomprensible y alejada de todo lo humano. En el Barroco aún se mantiene el pulso y la tensión que mantiene viva la trascendencia divina junto a la Razón, apareciéndonos, como estamos intentando mostrar, una nueva dimensión de lo sagrado. Una inversión de la trascendencia donde va a ser la razón humana la encargada de retomar el testigo de la teología tras su proceso autodeconstructivo.

Este concepto de espera, este *estar a la espera*, ha sido ampliamente desarrollado por Heidegger, quien en su obra *Gelassenheit* (1959), *Serenidad* (2002), distingue claramente entre un pensar calculador y representativo y un pensar sereno que está a la espera, un pensar meditativo. Lo que se nos muestra oportuno destacar a partir de los análisis de Heidegger es la diferencia entre un *estar a la espera* abierto hacia un desasimiento y un *estar a la expectativa* cerrado hacia un objeto *a priori*. La diferencia fundamental que podemos subrayar entre este *estar a la espera* y este *estar a la expectativa* es la misma que podríamos encontrar entre el pensamiento de Leibniz y el de Gracián. Según nuestra investigación el *estar a la espera*, sin objeto, no se ajustaría suficientemente al pensamiento leibniziano, pues aunque el autor desarrolle, tal y como hemos tratado a partir de Deleuze, un pliegue preformativo que delinea ya una cierta estructura preformada proveniente de una relación previa y no de un indiferenciado, se encuentra en la disposición de esperar algo con sentido, pues aquello que llega a realizarse, lo efectivo, ha tenido que ser anteriormente posible. De todas formas podríamos llegar a considerar que Leibniz no espera nada concreto, sólo pide *cœur*, atención, nada que dependa de algo externo, de ningún objeto. Lo que ocurre es que Leibniz conjuga, en su intención de no quitar racionalidad a la creación del mundo, el pensar meditativo y el pensar calculador, esta es su visión, su pliegue. Leibniz considera que todo tiene una razón

calculada al milímetro, una razón que no se antepone pero que, una vez realizadas las cosas del mundo, muestra su propio carácter. La diferencia entre un pensar calculador y un pensar meditativo es que el pensar meditativo no espera algo concreto, sería una disposición, la apertura al pliegue que surge tras la creación del mundo. Heidegger no se aleja de una perspectiva leibniziana-kantiana, una perspectiva influenciada por la doctrina cristiana, así que Gracián se movería en el mismo terreno. Según Heidegger:

P. A la espera (*warten*) sí; pero nunca a la expectativa (*erwarten*); porque el estar a la expectativa es ya estar atado a una representación y a lo representado.

E. La espera, en cambio, desiste (*ablassen*) de esto; o más bien debería decir: la espera no se deja siquiera comprometer (*sich einlassen*) en un re-presentar (*Vors-stellen*). La espera no tiene propiamente objeto.

I. Pero cuando estamos a la espera, estamos siempre a la espera de algo.

E. Ciertamente; pero desde el momento en que nos representamos y llevamos lo que esperamos a ponerse ante nosotros, ya no estamos a la espera.

P. En la espera dejamos abierto aquello que esperamos.

Son muy sugerentes estas palabras de Heidegger para nuestra lectura de la relación de Leibniz con Gracián. Comenta Gracián en su *Oráculo*, aforismo 138, al hilo de la indiferencia jesuítica ignaciana que, a veces, ante la duda y los desconciertos, debemos dejar obrar a la naturaleza:

*Arte de dejar estar.* Y más cuando más revuelta la común mar, o la familiar. Hay torbellinos en el humano trato, tempestades de voluntad: entonces es cordura retirarse al seguro puerto de dar vado. Muchas veces empeoran los males con los remedios: dejar hacer a la naturaleza allí, y aquí a la moralidad. Tanto ha de saber el sabio médico para recetar como para no recetar, y a veces consiste el arte más en el no aplicar remedios. Sea modo de sosegar vulgares torbellinos el alzar la mano y dejar sosegar: ceder al tiempo ahora, será vencer después. Una fuente con poca inquietud se enturbia, no se volverá a serenar procurándolo, sino dejándola. No hay mejor remedio de los desconciertos que dejarlos correr, que así caen de sí propios (*Oráculo*, aforismo 138, 384).

Ya Heidegger había tratado de la esencia del sujeto moderno como un poner ante sí el mundo como imagen. De esta manera, la modernidad deviene cuando el mundo, la totalidad de lo

ente, se muestra como imagen: «Imagen del mundo, esencialmente entendido, no significa así una imagen del mundo sino el mundo entendido como imagen. El ente en su totalidad, es tomado ahora de tal modo que es y está siendo sólo en cuanto es establecido por el hombre, que re-presenta y presenta» (Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, 1938, “La época de la imagen del mundo”, 1959, 39).

Que todo lo que ocurra tenga una razón por la cual *es* más bien que *no es*, no puede evitar que dejemos de pensar cómo para Leibniz todo lo que ocurre puede ser conocido *a priori*; si tuviéramos toda la información disponible del presente podríamos predecir el futuro. Nada nuevo bajo el sol podríamos llegar a pensar. Idea que casa perfectamente con la antiescatología propuesta por Andreu como lectura para la antropología leibniziana, donde no se espera la unión de mundo y Dios, sino que el mundo, por el simple hecho de existir ya está arraigado en Dios, para siempre, el universo es simple y eterno y las mónadas infinitas e indestructibles. Leibniz asegura que un verdadero camino hacia Dios debe ser reflexivo y meditativo a la vez. Despejaremos esta ecuación en nuestro próximo apartado dedicado a la mística y la espiritualidad, punto culmen de nuestra investigación.

Gracián, que tan aferradamente, aunque con matices, se ciñe a la espiritualidad ignaciana – comenta Pelegrín (1985) que no existe aspecto de la teología jesuítica del que Gracián no se haga cargo– podría muy bien casar con la lectura que Barthes realiza de los ejercicios espirituales del santo. Barthes afirma que una de las facetas más originales de estos ejercicios es la constitución de un arte destinado a determinar la interlocución divina (Barthes, 1971, 48). El lenguaje que quiere constituir Ignacio, a juicio de Barthes, es una lengua de la interrogación que no se ubica tras una problemática de la perfección sino tras una problemática del signo: «el campo de los *Ejercicios* es esencialmente este del signo intercambiado» (*loc. cit.*). Es la mántica o arte de consultación divina lo que Barthes observa desarrollarse aquí. Este arte tiene como función general la elección. Como toda mántica su función es determinar una elección, una decisión; se puede dar sin duda a esta elección una generalidad teológica, afirma el autor, porque es a cada momento, en cada elección práctica que debemos unir nuestra voluntad a la voluntad suprema (Barthes, 1971, 51).

El concepto de elección tiene un peso enorme dentro del pensamiento graciano, como ya hemos visto más arriba y terminaremos de observar en el último apartado de nuestra cuarta parte. La elección también es un arte, pues puede darse el caso de tener toda la información, pero sin embargo llegado el momento errar en la ejecución. Dice Gracián que grandes eruditos, llegado el momento de la elección se pierden, casándose siempre con la peor consecuencia. Ayala ya comentaba la importancia que tiene aquí el arte de ingenio, que procura rescatar todas las relaciones ocultas, inventando nuevos caminos para nuevos acontecimientos. Leibniz se encuentra al mismo nivel de

oscuridad, en la medida en que su *ars inveniendi* no deja de generar nuevos teoremas para nuevas relaciones y variaciones. Todos estos aspectos del método barroco de análisis del acontecimiento serán desarrollados en este último punto de la parte cuarta de la investigación, donde tratamos aquellos aspectos del método abiertos a la infinitud divina. Pero ¿dónde queda la esperanza cristiana dicho lo dicho? ¿Y cómo podemos entender su contrapartida, fe y caridad, que vienen a cerrar el acerbo de virtudes infusas? Empecemos por la cuestión de la fe, luego pasaremos a analizar la esperanza y por último y más importante la caridad, lo único que verdaderamente comparten los hombres con Dios según San Pablo, San Agustín y Santo Tomás. Por lo pronto podemos considerar que Leibniz y Gracián se apoyan en gran parte en la moral cristiana para desarrollar sus respectivas visiones sobre la moral humana. Hemos de atender a que existe una gran dependencia en los autores respecto a los valores transmitidos por la moral de Cristo, que vendría, como sabemos, a introducirse en la moral corriente, usurpando parte de los valores ya existentes. El abanico de virtudes se ensancha con la entrada del cristianismo, pero en el barroco se observa claramente cómo estos valores humanos son usurpados a la moral cristiana. Esto quiere decir que los valores humanos adquieren mayor valor cuando reflejan una cierta dirección hacia lo infinito, y que los valores divinos adquieren también un nuevo valor en la medida en que son mundanizados:

Así que tratándose de la virtud infusa de la fe, no podemos a estas alturas ya tener dudas de que es una cuestión muy difícil de rastrear en los pensadores barrocos, aspecto que sabemos ya desde muchos sectores de la crítica, pero no deja de ser cierto que aquí estamos ante el verdadero problema barroco, como bien nos hizo conocer el profesor Enrique Tierno Galván (1961). Este aroma teológico que observamos desprenderse del barroco comienza en nuestra investigación por reconocer que es imprescindible –aunque ciertamente imposible hasta sus últimas consecuencias–, al menos, valorar el alcance del pensamiento teológico para la filosofía del s. XVII, siendo esto para nuestra filosofía hispana fundamental e irrenunciable. Para rastrear el problema de la fe en Leibniz y Gracián hemos de tener presente primero que durante una época se ha considerado que era posible llegar a una correcta interpretación de los autores barrocos, reconociendo su originalidad filosófica, que es mucha, pero sin embargo soslayando su visión teológica. La virtud de la fe, como toda virtud infundida por Cristo, se encuentra en mayor o menor medida en cada criatura, dependiendo del nivel de perfección en el cual la criatura se encuentre. Para saber qué grado de fe se encuentra en cada criatura, lo único que tenemos que observar son sus acciones, su praxis; es ahí, puesto que no podemos acceder al alma humana, donde podemos observar cómo de perfecto y cerca de Dios se encuentra cada uno de los hombres. Para los autores barrocos, en especial para nuestros barrocos por excelencia Leibniz y Gracián, la fe ha de ser una fe sincera, porque existe otro tipo de fe artificiosa, falsa y aparente que en nada puede asemejarse a la primera. Para diferenciar una fe

sincera de otra aparente es necesario atender a qué valoran los autores como el centro de la creencia, como el núcleo duro de una verdadera beatitud. El centro de una verdadera creencia en Leibniz se cifra en la perfección de la virtud de la inteligencia, perfección que sólo aparece con el uso. El pasaje leibniziano a continuación bien podría salir de la pluma de Gracián:

Pues, en primer lugar, como la inteligencia es el don más excelso de Dios (que, sin él, ni sabemos ni tenemos nada), lo mejor que puede hacerse es que, quienes están dotados del mismo aprendan a manejarlo bien. Pues ¿qué es tener un bien y no saber usarlo? Por eso todos los hombres se han de aplicar al estudio. Además, es seguro que tocante a la felicidad, entre un hombre educado y otro no educado habrá más diferencia que entre un hombre y los animales no inteligentes (*De vita beata. Sobre la felicidad*, Andreu, III, 2015, 173)

Se pregunta Gracián que de qué sirve el saber si no es práctico, pues el saber vivir es hoy el verdadero saber (*Oráculo*, aforismo 232, 412). Es un aspecto que Leibniz, desde su punto de vista, podría muy bien compartir. En los textos rescatados por Andreu vemos florecer en Leibniz una regla de vida, trascendental para el análisis de la antropología leibniziana y su relación con la moral jesuítica. Es claro que quien consigue este estado de vida feliz, pues es capaz de valorar qué es útil y beneficioso y qué es irrelevante y perjudicial para su vida y para la comunidad en general, para el bien común, según Leibniz, no tiene nada que temer y puede estar tranquilo y contento, pues si nos dejamos guiar por la inteligencia, ya no será necesario esperar nada, pues siempre dentro de nuestras posibilidades podremos conocer el futuro y estar orgullosos de nuestro pasado. Actuando según nos dicta la inteligencia, que compartimos con Dios, no podemos sino estar en paz por los designios divinos, pues buenos o malos para nuestra persona en particular, tienen la mejor razón de su existencia, por lo cual sea malo o bueno, vendrán a corroborar el orden del universo.

Tanto para Leibniz como para Gracián lo más importante es el saber vivir. Encontrar esa regla de vida que, aún dada solo por la inteligencia del individuo, coincide con el curso de los acontecimientos divinos. La moral cristiana vendría a superponer a toda la moral antigua la sabiduría del vivir, esto quiere decir que añade a la potencia natural del sujeto, aquella que hace acercarnos al bien y huir del mal, y que conocemos como *conato*, una dirección ascensional de renuncia del mundo, que finalmente vendría a renovarlo. La indiferencia respecto al mundo que practican los autores barrocos, ya no se realiza buscando el refugio seguro de la morada divina. Existe otra manera de redimirlo que, sin chocar con la moral cristiana, no deja de ser mundana. El saber vivir corre paralelo a dicha moral en la búsqueda de la perfección humana, ahora sí, más humana y divina, verdaderamente cristiana.

Imitar la regla de vida de Cristo, ponerte en su lugar, ya sea con la imaginación o con la razón, supone esta clase de ambigüedad con la que el pensamiento barroco siempre ha sido relacionado. Humano y divino, Cristo sufre por los hombres lo que ya no puede sufrir Dios, impasible y eterno. Este cristocentrismo, que en Gracián como veremos se desplaza hacia un marianismo muy marcado, fruto de la visión que tenía esta Orden sobre los santos y su nivel intermedio entre cielo y tierra, es en Leibniz un lugar de reconciliación de la práctica vital con las verdades eternas, aquello que según él es la puesta en práctica de la armonía. La armonía siempre lo es de los contrarios y es una armonía que *a priori* acaba con la indiferencia y la ambigüedad.

Lo que encontramos en los pensadores barrocos es una especie de fe en los acontecimientos en la medida en que, sean así porque tengan que serlo o sean así porque una razón divina lo determine por su libre voluntad *a posteriori*, el grado de apertura y de implicación en la recepción de los acontecimientos debe ser total. Existe una estructura divina preformada en la naturaleza para Leibniz, *a priori*, pero que sólo puede ser comprobada en la acción efectiva de los hombres. Para Gracián, también hay una cierta preformación por el hecho de que el mundo sea creado por Dios, la única diferencia es que este apriorismo leibniziano puede cambiarlo Dios, según Gracián, a cada instante. Como vamos a ver en nuestro próximo apartado, el acontecimiento de la eucaristía puede muy bien resumirnos los caracteres básicos de todo acontecimiento, pues resulta ser el Acontecimiento por excelencia.

El concepto de esperanza en el barroco bien puede ser un concepto controvertido y difícil de analizar, en la medida en que parece ser, y así se nos ha hecho llegar, que en la crisis profunda que atraviesa el periodo barroco toda esperanza en el hombre y en el mundo ha sido ya disipada. Nada más lejos de lo que observamos bajo nuestra interpretación, que muestra cómo muchos caracteres divinos, así como la autonomía y la libertad, fruto, como hemos mantenido, de la relación de Dios con el mundo, han pasado casi sin fricción a la realidad del hombre. Podemos observar cómo de la esperanza nace un estar a la espera sereno y tranquilo pero activo. Una total entrega al esfuerzo por conseguir autonomía y libertad, tal y como muestra la moral cristiana que hay que hacer, teniendo siempre a la vista la vida de Cristo. No supone una renuncia a los valores comunes, ni en Leibniz ni en Gracián podemos hablar de un egoísmo desmedido que haga de lo útil y beneficioso una estrategia de sagacidad en busca del bien propio. En el Barroco siempre se pone por delante de toda acción el fin divino. Aquí, todo principio es ya fin.

El fin está plegado en el principio. Gracián afirmaba cómo en el mundo el mismo fin es principio y que él no pone una mano en un principio si no ha atajado el fin con la otra (*El Criticón*, Parte Iª Crisi Xª, 905). Una manera de decirnos que no podemos poner en pie de igualdad una fe sincera y consciente con una creencia artificiosa e ignorante. Todo tiende al infinito, pero no en su

desarrollo, no hacia un infinito en tanto indefinido, sino como actual. Así que la conciencia actual del individuo, la sinceridad para con uno mismo, que antepone el fin y libera el medio, adquiere un lugar privilegiado y, podríamos decir culmen de toda acción de hombre. Es una especie de fe incrustada en la acción porque si no podemos conocer las intenciones y los estados de conciencia de los individuos en sus acciones, al menos podemos asegurarnos de su sinceridad en su búsqueda de un fin piadoso. Es el propio hombre, para consigo mismo, finalmente, el único que sabe si su acción es piadosa o interesada, como dice Leibniz, la consciencia del individuo es la última garantía aquí abajo.

En el caso de Gracián ocurre exactamente lo mismo, sólo el propio hombre será capaz de decir la verdad respecto a lo que ocurre en su conciencia. Aquí podríamos ver vacilar la importancia del guía espiritual como guía de conciencia, tan del gusto jesuita. La individualidad y la singularidad del sujeto vuelven a ponerse de relieve en este punto. Pregunta a continuación Gracián:

¿Pues con quién mejor puede hablar que consigo mismo? ¿Qué amigo más fiel? Háblese a sí y dígase la verdad, que ningún otro se la dirá; pregúntese y oiga lo que le dice su conciencia, aconséjese bien, dé y tome consigo, y crea que todos los demás le engañan y que ningún otro le guardará secreto, ni aún la camisa al rey don Pedro (*El Criticón*, Parte Iª Crisi XIª, 917).

Hay una fe esclarecida y piadosa, caritativa, y una fe falsa, aparente y falta de devoción. Aquí, la conciencia del sujeto es pieza clave y tanto Leibniz como Gracián resuelven considerar que de nada sirve una fe que no sea esclarecida por el entendimiento. La cuestión es que no nos estamos refiriendo a la misma parcela de realidad cuando abordamos esta facultad en nuestros autores barrocos. Avanzando ya lo que serán nuestros análisis de las obras místicas de Leibniz y Gracián, aprovechamos la ocasión para subrayar de entrada que para el autor alemán el verdadero conocimiento nunca proviene de los sentidos.

Así que esclarecer la fe tiene significados diferentes para nuestros autores. Leibniz reniega de las imágenes exteriores y de la imaginación en suma. En la última parte del opúsculo *De la Verdadera teología mística* (1698-1700?) y en la *Teodicea* (1710), (VI, GP, pp. 27, 67, 72 y 73 citado por Rösler, 2010, 297) podemos fácilmente rastrear esta idea según la cual el esclarecimiento de la fe debe ser guiado por la razón. Leibniz considera que lo que verdaderamente puede conseguir despertar la suprema devoción, aquella que lleva al amor al prójimo y a Dios, como a uno mismo, e incluso por encima de uno mismo, a la suprema caridad del lugar del otro, es el conocimiento, la sabiduría: «La fe sin conocimiento (no es justa), no procede del Espíritu de Dios, sino de la letra muerta o del sonido de las palabras (y no lleva a la beatitud). La fe sin luz no produce ningún amor,

solamente temor o esperanza, y no está viva» (*De la Verdadera teología mística*, traducción de Rösler, 2010, 297).

En línea con su concepto de armonía, nuestro autor se acoge a la tradición tomista que reconoce la necesidad de reconciliar la razón y la fe: «La razón es un don de Dios igual que la fe, su combate haría combatir a Dios contra Dios» (Leibniz, *Teodicea*, 1710, VI §39, GP, 73, citado por Rösler, *loc. cit.*)<sup>46</sup>. La fe debe ser esclarecida por la razón porque de otra manera, asegura Leibniz, no podrá saltar sobre sí el entendimiento y agarrar la voluntad y el corazón de las personas. Sólo así puede uno comprenderse, comprender sus acciones y su voluntad y, además, poder convencer a otros por medio de la demostración: «La Fe Divina ella misma, cuando está alumbrada en el alma, es algo más que una opinión [...] ella va más allá del entendimiento, se agarra a la voluntad y al corazón para hacernos tratar con calor y placer, como la ley de Dios ordena» (Leibniz, *Teodicea*, 1710, VI §29, GP, 67). La razón debe guiar la fe, pues tal y como muestra aquí Rösler, a veces Leibniz ha considerado que incluso la sola razón puede alumbrar la verdadera religión, que sólo por una razón bien conducida todo hombre es llevado a reencontrar las enseñanzas de la verdadera religión, que es en el fondo universal: «La razón es el principio de una religión universal y perfecta que se llama con justicia la ley de la naturaleza» (Grua, 1948, 49).

Como ya hemos expuesto más arriba, y Rösler viene a corroborar, existe en Leibniz un cierto descrédito del temor y la esperanza. Es lo que hacían San Agustín y Santo Tomás, retomando a San Pablo: Cristo no necesita de la esperanza pues no tiene nada que esperar, ya está en Dios, como quiere hacer ver aquí Leibniz. Cristo, como también subrayará Gracián por medio de la eucaristía en *El Comulgatorio* –«este es el maná verdadero que da vida» (*El Comulgatorio*, Meditación V<sup>a</sup>, 1290)–, da una nueva vida que viene a redimir la primera, viene a recentrar al sujeto, a volverlo, si puede decirse así, a su posición original, al centro de sí mismo, al verdadero yo, ahora perdido. En los mismos términos en los que lo hace Gracián, la enseñanza de Cristo supone esta moral como un salir de sí, un salir del amor propio para abrazar al Creador:

Estima una felicidad tan grande y tan a mano, y procura salir de tí mismo, de tu amor propio, de los fines errados de una intención torcida, para que entre sin embarazo este divino bien en tu pecho; saca una gran disposición de heroica fe, firme esperanza, oración perseverante y diligencia fervorosa (*El Comulgatorio*, Meditación IV<sup>a</sup>, 1289).

Este vaciarse de sí, que bien recuerda al desasimiento heideggeriano y eckhartiano –en la medida en que es una espera sin objeto–, es una especie de actitud aniquiladora de sí, un

<sup>46</sup> Los siguientes tres extractos son citados por Rösler en su texto. Véanse las notas 133, 134 y 140, respectivamente (Rösler, 2010, 297).

vaciamiento de sí para que entre Dios en su plenitud. Este salto, que reniega del sí mismo, podríamos decir impropio, lo que busca es una sustitución de un yo falso y aparente por uno verdadero y legítimo. Matar al viejo Adán y nacer en Cristo es una vieja idea paulina que comparten nuestros autores barrocos. Leibniz por su parte, en *De la verdadera teología mística*, deja clara su consideración en este punto:

Renunciar a sí es el odio hacia la esencia privativa en nosotros, y el amor del origen de nuestra esencia propia es el amor de Dios.

En esto consiste crucificar el viejo Adán y vestirse de Cristo; matar a Adán y vivir en Cristo: renunciar a la esencia privativa y unirse a la esencia propia (*De la verdadera teología mística*, 1698-1700?, Rösler, 2010, pp. 295-296).

Esta esencia propia, este hondón interior, como gusta decir a Santa Teresa, no es el sujeto personal tal y como lo conocemos nosotros, no es nuestro yo; es un yo comunitario pero que no aniquila el yo personal, es el sujeto propio de la trascendencia en la medida en que a través del esfuerzo del propio sujeto –esfuerzo eterno, ya que la operación infinita hace entrada en el Barroco– se pone en contacto no sólo la comunidad en sí, sino esta misma, con todos sus integrantes, sin excepción, con Dios<sup>47</sup>.

Al igual que en toda ontoteología y ontología de la potencia, como mostraba Cerezo de manera muy fina, siempre hay un exceder del fundamento que nunca cierra el sistema al completo, siempre se da esta especie de fisura por la cual nunca puede estar todo dicho plenamente. Este salto del sujeto por encima del propio sujeto es crucial en Leibniz, pues siempre hemos atendido a la idea de que la mónada es una sustancia impenetrable, simple, y sin ventanas. Aquí encontraríamos confirmación de la idea de que, al igual que Heidegger hablaba de ser-en-el-mundo, en el Barroco, con matices podemos hablar de un *ser-en-Dios*. El sujeto barroco pone de manifiesto una religación a Dios anterior al contacto del sujeto con el mundo. Puede encajar perfectamente aquí nuestra idea de pliegue, pues esta situación del sujeto barroco que tiene que salir de sí para volver a sí, y reconocer una realidad anterior al contacto de los sujetos entre ellos y de estos con el mundo, no está mostrando sino una inclusión ilocalizable, podrían decir Leibniz o Deleuze, de Dios en toda

---

<sup>47</sup> Jean Baruzi nos ha legado una lectura de San Juan de la Cruz en términos metafísicos y logicistas, poniendo en pie de igualdad su método crítico con el de Kant. El místico carmelita inicia la puesta en escena de una auténtica crítica de la experiencia mística. El vacío al que nos vemos trasladados con su concepto de *noche oscura* nos permite, según Baruzi, una apercepción reguladora de tal experiencia, al estilo kantiano. Véase la nota 4 de la página 404 de la obra de Baruzi (1924): «El término apercepción mística no se usa aquí arbitrariamente. Y esta apelación a una terminología kantiana pretende mostrar que hay, en Juan de la Cruz, un esfuerzo por plantear primero la condición de toda experiencia mística posible, condición a la que habrán de someterse sucesivamente nuestras sensaciones, nuestros pensamientos, si estos son naturales, o, por el contrario, de apariencia sobrenatural» (Baruzi, 1924, 404).

realidad subjetiva.

Cuando Zubiri (1994) trata su concepto de metafísica de lo diáfano, muestra cómo la filosofía busca aquello que es tan claro y cercano que no se percibe, como los fundamentos, que estando integrados en toda realidad percibida son lo último presente a la percepción del sujeto. Esta idea, que nos sitúa en un lugar privilegiado, ontológicamente hablando, no deja de asemejarse a esta misma percepción que tenemos cuando nos enfrentamos a la idea de pliegue, donde siempre un pliegue mayor se cierne sobre nuestras cabezas. Es el laberinto, como también ha sido llamada esta sensación de desamparo ante la inmensidad del infinito, una sensación aterradora que en el Barroco asume o recupera este estado primigenio de religación con Dios, en la que se incluye la humanidad y el mundo físico. Donde mejor se muestra este estado de religación es en sus sinónimos amor y caridad. Tanto el amor como la caridad, conceptos clave del acerbo místico hispano, suponen este salto del sujeto por encima de su individualidad, sin perderla, para reencontrarse con su esencia más pura, aquello que une todo y a todos.

Una cosa clara podemos observar de entrada si tratamos de relacionar la concepción mística hispana del amor en el siglo XVI con la concepción barroca del siglo XVII. El amor como principio en el místico es el amor como fin en el barroco, su inspiración y su aspiración. Podemos observar de fondo cómo el barroco intenta representar lo que el místico sentía, idea muy bien expresada por Miguel Angel Valente, en su obra *La Piedra y el centro* (2000, 56): el poeta español asegura que la escultura de Bernini podría considerarse como contraria a la mística teresiana en la medida en que convierte en público, como representación, los arrebatos inefables que tanto la santa había cuidado de no extraer de su ambiente negativo y apofático. El *mysterium fidei* se convierte en *propaganda fidei* (Valente, 2000, 58 y Sábat, 2006, 4)<sup>48</sup>. Esta idea recuerda enormemente a la postura maravalliana.

Veamos lo que dice Leibniz sobre el amor: «El amor dispone a la devoción, porque enseña al

---

<sup>48</sup> Según Bolívar Echeverría a través del complejo de la escultura de Santa Teresa de Bernini ubicada en la Capilla Cornaro, Roma, somos testigos de cómo aquí se ponen en juego un empate de fuerzas, entre el lado artístico y el lado ritual de la obra. El autor nos muestra cómo este empate entre barroquismo y contrarreformismo se inclina finalmente hacia el lado del arte más que de la ceremonia. «¿Será en verdad este amor terrenal que nos muestra la imagen un simple remedo, una copia desvaída del amor celestial genuino? ¿No es él, de ser como está puesto en la imagen, perfecto en sí mismo, mejor que cualquier otro amor imaginable? Amor celestial, amor terrenal: ¿cuál de los dos es el modelo y cuál la copia? El recurso a la sensualidad —a la “forma natural” del mundo de la vida— que implica la estetización berniniana de la escena sacra resulta excesivo respecto de la capacidad de invocarla que tiene el rito católico. Dándole a la iglesia una dosis exagerada de aquello mismo que le encargó, sirviéndola más allá de lo que ella pueda aprovechar, Bernini, el artista, se alza por encima de Bernini, el católico» (Echeverría, 2000, 221). Deleuze nos recuerda en *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, cómo la escultura de Bernini se parece al mundo de Leibniz, en el cual la superficie extensiva, circular, ya no hace referencia a un centro, sino a una punta, a la punta de un cono o cúpula. «Este es el mundo de Leibniz, que no tiene (segunda mitad del siglo XVII) dificultad en conciliar la continuidad plena en extensión con la individualidad más comprensiva y más condensada. La “Santa Teresa” de Bernini, no encuentra su unidad espiritual en la flecha del pequeño sátiro, que no hace más que propagar el fuego, sino en la fuente superior de los rayos de oro, arriba» (Deleuze, 1989, pp. 159-160).

hombre qué es lo más difícil de la piedad, a saber, abandonar la voluntad en la del otro y renunciar a sus propios intereses» (*Sobre algunos motivos e incentivos del amor de Dios*, 1675, OFC, XI, 2020, 84). No es sólo ponerte en el lugar del otro, como opción ética y política de salvaguardar el bien común, sino que es deleitarte y aumentar en lo posible la perfección del otro. Así que bien común, gloria de Dios, caridad o amor al prójimo, tienen una conexión directa bajo el pensamiento leibniziano. Como muestra Leibniz en su carta a André Morell hacia septiembre de 1698, carta muy cercana en el tiempo de nuestro opúsculo *De la verdadera teología mística* (1698-1700?), renunciar a sí mismo no es más que preferir el bien común a nuestro interés particular, así que en esto se cifra esta especie de desasimiento, no en un abandono del sujeto. O sea, que no es posible otro abandono total del sujeto que aquél que se da en la praxis de sus acciones. Dice Leibniz: «Creo que la renuncia total a sí mismo no es otra cosa que preferir el bien común o (lo que es la misma cosa) la gloria de Dios a su interés particular» (*Lettre à Morell*, 1698, Grua, 1948, 137, citado por Rösler, 2010, 296)<sup>49</sup>. Y en una carta a Spanheim cita lo siguiente: «Amar es encontrar su placer en la bondad de otro, y así el amor de Dios y nuestro propio placer y bondad tienen una conexión esencial» (*Lettre à Spanheim*, 1699, Grua, 1948, 142, citado por Rösler, 2010, 296).

Al tratar de analizar la concepción graciana del amor nos asalta de entrada la distancia del autor hispano respecto de la concepción de Leibniz. Gracián, cuya opción ética es observada por la crítica y la academia menos iniciada como un ejemplo claro de búsqueda del propio interés<sup>50</sup>, no puede sino transmitirnos a nosotros, darnos la sensación de que estamos ante una perspectiva de pensamiento que pone por encima de todo al sujeto sagaz, perspicaz y sin escrúpulos, capaz de cualquier cosa para salvaguardar su ego de ataques y sondeos extraños. Es difícil negar que en ciertas ocasiones la perspectiva de Gracián activa la indiferencia ignaciana como ninguna otra y encubre o pone a resguardo este secreto teológico que vertebra el fin de su obra. Para Gracián ciertamente no estamos en el mejor de los mundos posibles porque Dios se ha ausentado del mundo del hombre con todos sus atributos. Y no sólo Dios, para Gracián, ni siquiera quedan hombres en el mundo que puedan considerarse personas, las pocas que existen se han refugiado al abrigo de los montes, como expresa de manera muy bella en *El Criticón*. De Dios nos queda un eco sin voz, el reflejo de una presencia, la ausencia de la presencia. Pero nos queda Cristo; y como todo buen jesuita, Gracián retoma el camino del hijo y reconoce, que si bien la naturaleza puede actuar a su antojo, sin razón, la cultura y la virtud pueden domeñarla. Esta diligencia hacia el cultivo de la naturaleza humana, respecto de la cultura y el arte, muestra claramente que la libertad del hombre, su libre arbitrio, es una condición necesaria para leer el acontecimiento natural. Posicionándose

---

<sup>49</sup> Véase la nota 126 de esta página 296 del texto de Rösler (2010).

<sup>50</sup> Podemos fácilmente recordar aquí el éxito del *Oráculo manual y Arte de prudencia* de Gracián entre los ejecutivos americanos de Wall Street, ya conocido por todos.

como por encima de la ley natural, inextricable, el pensamiento graciano viene a infundir en esta moral cristiana y jesuítica el poder de la cultura y el aliño, de las letras, para alcanzar el bien máspreciado del hombre, si no el ser infinitos, parecerlo. Y es que la moral jesuítica pregonaba este cultivo de la cultura personal del ejercitante como ninguna otra, dando rienda suelta a la adaptación al caso y a la búsqueda de las mejores y más eficaces formas de creación del sujeto personal y propio. En la *Ratio Studiorum* jesuita, como ya expresó en su día Batllori (1962), se valora sobremanera la aportación de todo estudiante a través de la creación de empresas y emblemas. Como veremos en nuestro último apartado dedicado a la metodología, la *inventio* retórica pasa a primer plano con Gracián.

Y ¿por qué esta digresión de nuestro discurso, si estábamos tratando el tema del amor propio y el amor puro, tal y como lo llama la corriente mística? Pues puede observarse que en el cultivo de toda moral cristiana y sobre todo jesuítica, la transmisión de conocimientos y valores de manera oral o por medio de toda suerte de imágenes y dispositivos varios era enormemente fomentada. Esta suerte de instrumentos de asimilación y difusión de la piedad católica son tan importantes después del Concilio de Trento que su suerte corre paralela a la autonomía de la moral y la política respecto de la teología.

Si Leibniz alcanza a tocar la libertad del sujeto en su cercanía con la estructura fundamental de la ontoteología y de las verdades eternas que todo sujeto, incluido Cristo, debe aceptar, Gracián dirige su mirada, no a la parte divina que reviste los decretos del entendimiento o mente universal, sino a la parte humana de la historia personal de Cristo. O sea que ve a Cristo y a Dios mismo de manera personal y no como un ente abstracto de naturaleza racional. Podríamos aplicar aquí la distinción realizada por Zubiri entre *Eros* griego y *Ágape* de la teología paulina. A saber:

El eros es el amor natural: es la tendencia que, por su propia naturaleza, inclina a todo ser hacia los actos y objetos para los que está capacitado. La ágape es el amor personal en el que el amante no busca nada, sino que al afirmarse en su propia realidad sustantiva, la persona no se inclina por naturaleza, sino que se otorga por liberalidad (Ricardo de San Víctor y Alejandro de Sales) (Zubiri, 1974, 411).

En el barroco vemos conjugarse estas dos facetas del amor, el amor natural como *vis* o potencia de acción y el amor personal en tanto autoafirmación libre. El eros griego podemos verlo representado en el barroco a través de esta tendencia de todas las cosas hacia el infinito. Es la fuerza natural que arrastra hacia lo alto. Como hemos visto en la introducción a nuestra investigación, una de las características principales del concepto filosófico de barroco destacada por la crítica,

originalmente por Deleuze y Sarduy, era esta propiedad física de la que nos hablaba Wölfflin, el barroco como el juego de formas sólidas que tienden a la elevación. El eros es la fuerza que empujaba al personaje de Platón a salir de su caverna, es la fuerza que hizo nacer el mundo según Hesíodo, una fuerza física para ellos. El eros sería como el alma del mundo para griegos y estoicos, una fuerza natural que arrastra inexorablemente todo a su unidad y su centro, o que hace tender todo al motor inmóvil, por la fuerza del eros, subrayaba Aristóteles. El problema es que como hemos visto, en el barroco ni Dios ni el eros como fuerza natural primordial constituyen ya el fundamento del mundo porque Dios es más que mundo y el mundo comienza tímidamente a ser algo más que Dios, tanto para Gracián como para Leibniz y los místicos carmelitas.

Leibniz no obtiene su definición de Dios, alma del mundo, sino como forma de atajar las críticas que se habían vertido sobre su sistema. Lo de Dios-alma del mundo es una idea que ciertos críticos como Samuel Clarke arrojaban a la consideración leibniziana, o sea que el sistema leibniziano era visto desde esta óptica. La fuerza natural leibniziana no podía sino recordar a sus críticos esta fuerza natural de griegos y estoicos, pero Leibniz rápidamente venía a sofocar tal intención. Dios es más que mundo y la verdadera fuerza del mundo no es natural, que también, sino espiritual. Pero espiritual, no en el sentido graciano de fuerza personal, de amor personal, como entre un tú y un yo –cada uno con su historia–, sino como armonía matemática de una mente infinita. Así que el amor del que habla Leibniz, placer en la bondad de otro, en la perfección de otro, regla que recuerda enormemente a su moral “no hagas o no rechaces aquello que no quisieras que se te hiciese o se te rechazase”, *la place d'autrui, el lugar del otro*, es una especie de imperativo categórico a lo kantiano. Ese amor intenta quitarse de en medio todo aquello que huele a contingencia, todo rastro de intenciones o debilidades humanas. El amor del que habla Leibniz es un amor universal, fruto de un sistema racionalista que intenta abrirse en este periodo a toda la potencia dinámica de fuerzas ciegas que irrumpen en el mundo físico. El lugar del otro, el amor como placer de estar en este lugar del otro y fomentarlo y hacerlo crecer en perfección, viene a responder a esta nueva dinámica de fuerzas que Leibniz quiere integrar el sistema monadológico de armonía preestablecida. El interés particular, como dice el propio Leibniz, imposible de erradicar, es atajado de una vez por todas a través de este imperativo de la razón que ofrece, como marca y remarca el autor, la tranquilidad del ánimo y la paz eterna: «El amor propio, según sea bien o mal entendido, hace todos los vicios y las virtudes morales; y, aunque sea verdad que los hombres no actúan nunca sin intereses, también es verdad que hay intereses honestos y duraderos» («EL AMOR PROPIO», Grua, II, 1948, 576, Andreu, III, 2015, 103).

Es así que Leibniz nunca podrá aceptar el amor puro como entrega total del sujeto, pero es que ni siquiera la mística carmelita lo entiende así, el amor entre el Esposo y la amada termina en

matrimonio, nunca en fusión ni en unidad. Leibniz considera que la ley mayor que gobierna en la República de los espíritus, cuyo monarca es Dios, es que procuremos al mundo la mayor cantidad de bien que podamos. Según él, esta máxima es infalible, suponiendo que exista una providencia que gobierna las cosas. Para conocerla no hace falta la fe, basta tener buen sentido ya que cuando observamos la naturaleza, la estructura de una planta o de un animal, podemos observar que Dios se ha cuidado de atender y regular hasta la parte más ínfima de lo natural. De esta manera, y con mayor razón, argumenta, el más grande y perfecto de todos los cuerpos, el Universo y las partes más nobles de este como son las almas, no dejarán de estar bien ordenadas, aunque ese orden no se nos aparezca inmediatamente ante nuestros ojos sino sólo una parte del mismo. Comenta el autor: «[...] No hemos nacido, pues, para nosotros mismos, sino por el bien de la sociedad, como las partes son por el todo, y no debemos considerarnos sino como instrumentos de Dios, pero instrumentos vivientes y libres, capaces de concurrir a ello según nuestra propia elección (GP, VII, pp. 104-108 [[La generosidad]], Andreu, III, 2015, pp. 188-189)<sup>51</sup>. Esta generosidad nos acerca, según Leibniz, al autor de nuestro género o ser, es decir, a Dios, en cuanto somos capaces de imitarlo. Debemos obrar pues, según el pensador alemán, de acuerdo a la naturaleza de Dios, el cual es el bien supremo de todas las criaturas, debemos seguir su intención «que nos ordena procurar el bien común en cuanto ello dependa de nosotros, pues que la caridad y la justicia no consisten más que en eso» (*loc. cit.*). En línea aquí posiblemente con la perspectiva que luego tomará Kant, según Leibniz debemos tener un respeto hacia esta dignidad humana cuya excelencia consiste en la perfección del espíritu. Debemos participar de la felicidad de quienes nos rodean como de la nuestra propia: «no buscando nuestros gustos ni nuestros intereses en cuanto es contrario a la felicidad común; en fin, debemos pensar en lo que el público espera de nosotros y en lo que esperaríamos nosotros mismos si nos pusiéramos en el lugar de los otros, pues eso es como la voz de Dios y la señal de la vocación» (*loc. cit.*).

Qué diferente sea el mundo divino del humano, podría decir Gracián, que ubicándose más lejos que Leibniz en la cuestión del sujeto personal, mantiene un fuerte propósito de construcción de la individualidad que anima a desarrollar la singularidad, única e irrepetible; porque lo primero que emprende Gracián, lo principal que todo sujeto debe conocer antes de toda relación social, es a sí mismo. Comprenderse a sí, los dones, las perfecciones, las virtudes, las capacidades y lo que uno puede, en suma, es principio general y guía de toda la reflexión graciana sobre lo común.

Gracián no anda por extremos y su defensa de la singularidad personal siempre viene limitada por su secreto teológico, por su pliegue divino, que templará cualquier afán de egoísmo o búsqueda de interés propio. No es lo mismo entender las cosas que conocer a las personas, asegura

---

<sup>51</sup> Las siglas dobladas muestra que es traducción de Andreu.

el jesuita, que muestra cómo el conocimiento de los humores de los sujetos y de las intenciones que se esconden detrás de toda acción del hombre determinan la verdad de lo acontecido: «Hay diferencia entre entender las cosas y conocer las personas; y es gran filosofía alcanzar los genios y distinguir los humores de los hombres. Tanto es menester tener estudiados lo sujetos como los libros» (*Oráculo*, aforismo 157, 390).

Para el jesuita, el genio de cada hombre es un principio innato que determina su humor, que determina finalmente su opinión. De esta manera, todos los hombres parecen diferentes, lo que no quiere decir que sólo lo parezcan, sino que nos aparecen, que se muestran de manera diferente. Por esto mismo dice que cada uno de su gesto y de su gusto:

[Andrenio en la *Crisi* IV Parte 1ª *Del despeñadero de la vida* del *Criticón* comenta:]

–Aguarda –dijo Andrenio–, ¿no son todos como tú?

–Sí y no.

–¿Cómo puede ser eso?

–Porque cada uno es hijo de su madre y de su humor, casado con su opinión, y así, todos parecen diferentes: cada uno de su gesto y de su gusto (*El Criticón*, Parte Iª Crisi IVª, 836).

En el trato humano, político, la crítica ha relacionado directamente a Gracián con Hobbes (Ramos, 2017) y es razonable, si contamos con la descripción que del hombre lanza Gracián en su *Criticón*. Habla Critilo al ingenuo Andrenio: «–[...] Dichoso tú que te criaste entre las fieras y, ¡ay de mí!, que entre los hombres, pues cada uno es un lobo para el otro, si ya no es peor el ser hombre» (*El Criticón*, Parte Iª Crisi IVª, 835). Gracián se pregunta por boca de Critilo cómo es que los hombres hacen tanto mal, si la naturaleza no les dio armas como a las fieras. Dice Gracián, no importa, la naturaleza, como ante criaturas sospechosas, los privó de las armas naturales: «no se fió de su malicia» (*El Criticón*, Parte Iª Crisi IVª, 837). Al hombre, según Gracián, no le faltan armas mucho más terribles y sangrientas pues sólo él tiene reunidas todas las armas naturales ofensivas, así que ofende más que ninguna. La cuestión es que para el hombre existe algo más terrible que perder esta vida material, perder la honra, la paz, la hacienda, el contento, la felicidad, la conciencia y aún el alma: «¡Qué de engaños, qué de enredos, traiciones, hurtos, homicidios, adulterios, envidias, injurias, detracciones y falsedades que experimentarás entre ellos! Todo lo cual no se halla ni se conoce entre las fieras. Créeme que no hay lobo, no hay león, no hay tigre, no hay basilisco que llegue al hombre: a todos excede en fiereza» (*loc. cit.*).

Lo que aquí se nos muestra es la existencia de un ámbito de conocimiento, el del trato del

hombre con el hombre en su circunstancia, situado muy alejado de lo común en tanto posibilidad de desapegarse de sus propios intereses. Esto no quiere decir que el trato humano en Gracián se pueda situar en el egoísmo y el interés personal porque el límite de toda voluntad personal siempre está fuera, en una verdad que se encuentra más allá del sujeto, una verdad más socrática que platónica, en el sentido de mayéutica y no tanto de contemplación de verdades eternas.

Es así que la preocupación de Gracián en el trato humano está dirigida a vislumbrar o auscultar la intención ajena, más que a describir la naturaleza o esencia de las virtudes éticas o políticas. Porque ante la sustancia requiérese siempre la circunstancia, la ocasión. Sólo de la ocasión y la circunstancia de acciones de sujetos entre sujetos concretos podemos obtener una fiable guía del trato humano. Gracián comenta que esto no quiere decir egoísmo, pues existen personas que no queriendo ofrecerse a los demás terminan queriéndolo todo para sí y no ceden en lo más mínimo. No es esto. Conviene, según el autor, al hombre “ser de otros” para que los otros “sean de él”. Al contrario, existen personas que nada tienen suyo, que no tienen pertenencias: «no tienen día, ni aún hora suya, con tal exceso de ajenos, que hay por ahí alguno que llegó a ser llamado “el de todos”». Estas personas, aún en el entendimiento, pecan de ajenos pues es allí mismo donde para todos saben y para sí ignoran. Así que, según Gracián: «Entienda el atento que nadie le busca a él, sino su interés en él, o por él» (*Oráculo*, aforismo 252, 417).

Esta cortesana filosofía no podrá contemplar la universalidad *a priori* de las verdades eternas porque la experiencia humana las desmiente día tras día y el hombre ha trastocado lo alto a lo bajo. Esto quiere decir para el jesuita: cuán alejados nos encontramos nosotros los hombres de desembarazarnos totalmente de nuestras pasiones y afectos. Si Leibniz asumía que el hombre sólo puede acceder a tales verdades desde su punto de vista y sólo puede seguir una parte de la serie, pues la serie como tal se encuentra fuera del mundo, en Dios, Gracián ni siquiera podrá aceptar la pureza de tal acceso a las verdades eternas, aunque sólo sea el acceso a una parte.

En el hombre, la inconstancia de su vida, las idas y venidas de la fortuna y la rueda del tiempo, que no anda sino que cojea, aseguran para Gracián la puesta en alerta y la no seguridad o tranquilidad de ánimo que un sistema racionalista podría aportar. Es cierto que Leibniz asegura que el hombre nunca puede desembarazarse de su interés, pero puede hacer como si estuviese en el lugar del otro porque puede acceder a las verdades que los conectan a ambos. Para Gracián no existe esta estructura fundamental *a priori*, ya no matemática sino de búsqueda de una *mathesis* universal, como puntualiza finamente Foucault: «Pues lo fundamental, para la *episteme* clásica, no es ni el éxito ni el fracaso del mecanismo, ni el derecho o la imposibilidad de matematizar la naturaleza, sino más bien una relación con la *mathesis* que, hasta finales del siglo XVIII, permanece constante e inalterada» (Foucault, 2010, 73).

Pero existe otro ámbito de racionalidad que es el del ingenio, el de la agudeza, porque sólo él puede llegar a inventar relaciones nuevas para nuevos acontecimientos. Como muestra en *Al lector* de su *Arte de ingenio. Tratado de la Agudeza* (1642):

Pudiera haber dado a este volumen la forma de alguna alegoría, ya sazondando un convite en que cada una de las siete Musas sirviera en delicioso plato su género de conceptos; o si no, erigiendo un nuevo monte de la mente, en competencia del Parnaso, con sus nueve Agudezas en vez de las nueve Piérides, o cualquiera otra invención (*Arte de ingenio*, Al lector, 144).

Sobre el carácter teórico-práctico de esta nueva disciplina nos pronunciaremos, en el último punto de la parte tercera de nuestra investigación, dedicado a los nuevos métodos de análisis de lo real abiertos a la infinitud. Por ahora nos sirve esta caracterización para subrayar el carácter original y trascendental que para Gracián tiene este método que, como venimos diciendo, ha de vérselas con lo nuevo de cada acontecimiento. El método combinatorio leibniziano también está dirigido al acontecimiento, ambos proceden destapando el misterio de las relaciones ocultas, pero en concreto, sólo Gracián atiende a la belleza y al ornato, a la manera singular de expresar el acontecimiento, más que a la forma de ordenarlo y registrarlo. Ambos métodos, ¿son representativos de aquello que insistentemente remarcaba Foucault respecto de las ciencias del orden? ¿Y por lo cual nosotros podemos asegurar, junto a otros diagnósticos como el de Trías, Valente, Hatzfeld, que a partir de la época clásica lo que se pone en juego es la hecho de la representatividad misma del signo, su poder y su límite para decir lo indecible. ¿resulta ser así el arte de ingenio graciano? ¿Contribuye Gracián con su *Arte de ingenio* a esta ciencia del orden o *Mathesis*? Todas estas cuestiones serán tratadas más tarde.

Era precisa esta digresión de nuestro discurso para mostrar cómo con Gracián aún nos encontramos en un ámbito de acción del libre arbitrio que Leibniz ya no puede tolerar. El autor hispano encuentra mucha verdad y belleza en esta manera de proceder del ingenio para con la vida misma, idea que hemos visto que destaca Andreu respecto de la Ciencia general leibniziana. Pero nosotros no negamos que toda la ciencia del orden leibniziana, que toda la idea de *Mathesis* esté dirigida a la búsqueda de un principio de guía vital por el bien personal y de la comunidad. Sino que observamos cierta distancia del método leibniziano con respecto al graciano, su concepción sobre el acontecimiento, en el que para Leibniz no entra el ser humano, con sus anhelos, afectos, pasiones y frustraciones, que hacen que el fin se tuerza y el objetivo se malogre. O sea, para Leibniz si sabes lo que es lo mejor, tendrás que hacerlo irremediabilmente, sólo se peca por ignorancia, pero para Gracián, raro es que se logre el fin sin las circunstancias.

Esta manera leibniziana de representar el mundo y al mismo Dios, como una mente o *mathesis universal*, nada tiene que ver ya con la vida y el sufrimiento de Cristo como persona, como hombre. La pasión y el ardor del corazón místico son desterrados, como vamos a ver, de toda la mística leibniziana que lucha insistentemente contra todo lo que tenga que ver con el cuerpo y sus debilidades. Antes de analizar este campo, debemos rematar esta idea de Amor y Caridad en Gracián, ella nos permitirá abrir nuestro próximo punto en torno a la espiritualidad y la mística.

Para Gracián, el acceso a la verdad tiene, como para Leibniz, diferentes vías, aunque no debido a una estructura *a priori*. Podríamos muy bien acomodar este perspectivismo leibniziano – cada uno accede a la verdad desde su punto de vista– al graciano, que también asume un *telos* cifrado. Si Leibniz reforma la metafísica con la noción de fuerza, que nos hace estar en Dios antes de toda cosa, Gracián reconoce que por debajo de toda apariencia podemos encontrar la verdad, pero no una verdad a secas, no una estructura de la realidad que subyace al mundo visto y percibido, sino que la verdad es nuestra verdad, aunque para Gracián no deja de ser universal. Atentos a lo que nos trasmite a través de la figura del *Descifrador* en *El Criticón*:

¡Pero que no tuviésemos suerte de ver la Verdad –se lamentaba Andrenio–, ni aun esta vez, estando tan cerca, especialmente en su elemento que dicen es muy hermosa, no me puedo consolar!

–¿Cómo que no la viste? –replico el Descifrador, que así dijo se llamaba–. Ese es el engaño de muchos, que nunca conocen la verdad en sí mismos, sino en los otros; y así verás que alcanzan lo que le está mal al vecino, al amigo, lo que deberían hacer, y lo dicen y lo hablan; y para sí mismos ni saben ni entienden (*El Criticón*, Parte IIIª Crisi IVª, 1151).

Tanto Andrenio como Critilo acceden a la verdad desde un punto de vista diferente, así contempla este genio descifrador de mundos:

–Paréceme que –dijo el Descifrador– que vivís ambos muy opuestos en genio: lo que a uno le agrada, al otro le descontenta.

–A mí –dijo Critilo– pocas cosas me satisfacen del todo.

–Pues a mí dijo Andrenio–, pocas dejan de contentarme, porque en todas hallo yo mucho bueno y procuro gozar de ellas cuales son, mientras no se topan cosas mejores. Y este es mi vivir, al uso de los acomodados.

–Y aun necios –replico Critilo.

Interpúsose el Descifrador:

–Ya os dije que todo cuanto hay en el mundo pasa en cifra: el bueno, el malo, el ignorante y el sabio. El amigo lo topareis en cifra, y aun el pariente y el hermano, hasta los padres e hijos, que las

mujeres y los maridos es cosa cierta, cuanto más los suegros y cuñados: el dote fiado y la suegra de contado. Las más de las cosas no son las que se leen; ya no hay que entender pan por pan, sino por tierra, ni vino por vino sino por agua, que hasta los elementos están cifrados en los elementos: ¡Qué serán los hombres! Donde pensáis que hay sustancia, todo es circunstancia, y lo que parece más sólido, es más hueco, y toda cosa hueca, vacía (*loc. cit.*).

Si hasta los elementos están cifrados en los elementos, qué serán los hombres, replica el Descifrador. Vacío, circunstancia y apariencia, nada sólido y todos presos de la inconstancia como sujetos del acontecimiento que son. Gracián no habla de lo mismo de lo que habla Leibniz, no se dirige ni a los mismos interlocutores, ni habla de la misma área de pensamiento y realidad que el autor alemán. Es así que el área a la que se dirige Gracián no es la metafísica, sino al trato social y humano, a las relaciones personales. Aquí, un amigo puede ser un enemigo en el futuro:

Ítem, se prohíbe como pestilente dicho, *mal de muchos, consuelo de todos*; no decía en el original sino de *tontos*, y ellos le han adulterado. A instancia de Séneca y otros filósofos morales, sea tenido por un solemne disparate decir: *Haz bien y no mires a quién*; antes, se ha de mirar mucho a quien no sea el ingrato, al que se te alce con la baraja, al que te saque después los ojos con el mismo beneficio, al ruin que se ensanche, al villano que te tome la mano, a la hormiga que cobre alas, al pequeño que se suba a mayores, a la serpiente que reciba calor en tu pecho y después te empozoñe. No se diga que *lo que arrastra, honra*, sino al contrario, que lo que honra, arrastra y trae más arrastrados que sillas (*El Criticón*, Parte IIIª Crisi VIª, 1189).

Lo importante en el trato humano son las intenciones, imposibles de descifrar sin la clave del Zahorí. El Zahorí es el Descifrador del mundo humano, recordemos que tenía la capacidad de auscultar el corazón, de vislumbrar las primeras, segundas e infinitas intenciones de los hombres. El Zahorí es el ejemplo y el modelo de la perfecta ejecución de este arte de descifrar o discurrir los entendidos, resulta de aplicar la contracifra a toda intención humana no quedándote nunca en la superficialidad de las apariencias. Es curioso cómo nos recuerda esta especie de actitud de “estar al acecho” a la propuesta leibniziana cuando intentaba ponerse siempre en el lugar del otro:

De modo que es menester ser uno muy buen lector para no leerlo todo al revés, llevando muy manual la contracifra para ver si el que os hace mucha cortesía quiere engañaros, si el que besa la mano querría morderla, si el que gasta mejor prosa os hace la copla, si el que promete mucho cumplirá nada, si el que ofrece ayudar tira a descuidar para salir él con la pretensión. Lastima es que hay malísimos lectores que entienden C por B, y fuera mejor D por C. No están al cabo de las cifras

ni las entienden, no han estudiado la materia de intenciones que es la más dificultosa de cuantas hay. Yo os confieso ingenuamente que anduve muchos años tan a ciegas como vosotros, hasta que tuve suerte de topar con este nuevo arte de descifrar, que llaman de discurrir los entendidos (*El Crítico*, Parte IIIª, crisis IVª, 1151).

Brujulear las intenciones, saber por donde tira cada uno, es el arte que Gracián pone en primer plano, si de vivir con los hombres se pretende. Esta manera de tratar con los hombres, siempre al acecho, de ahí el carácter manual del arte, aplicable según se vayan desarrollando las circunstancias y mostrando las intenciones, no está muy lejos de ponerse en el lugar del otro. Dice Gracián:

77. *Saber hacerse a todos*. Discreto Proteo: con el docto docto, y con el santo, santo. Gran arte de ganar a todos, porque la semejanza concilia benevolencia. Observar los genios y templarse al de cada uno: al serio y al jovial, seguirles la corriente, haciendo política transformación, urgente a los que dependen. Requiere esta sutileza del vivir un gran caudal; menos dificultosa al varón universal de ingenio en noticias y de genio en gustos (*Oráculo*, aforismos 77 y 78, 367).

Tal y como contempla Gracián en este próximo aforismo, «conviene ir detenido donde se teme mucho fondo: vaya intentando la Sagacidad y ganando tierra la Prudencia. Hay grandes bajíos hoy en el trato humano: conviene ir siempre calando sonda» (*loc. cit.*). No está muy lejos de aquello que diría Leibniz sobre el lugar del otro, uno no sabe cuáles son las intenciones del vecino, es de suma prudencia ponernos en el lugar del otro. Porque incluso en Política, si el riesgo que se corre es grande, este principio puede aplicarse sin problemas, afirma el filósofo alemán. Comenta Gracián en su aforismo 26 del *Oráculo*:

*Hallarle su torcedor a cada uno*. Es el arte de mover voluntades. Más consiste en destreza que en resolución: un saber por dónde se le ha de entrar a cada uno. No hay voluntad sin especial afición, y diferentes, según la variedad de los gustos. Todos son idólatras: unos de la estimación, otros del interés, y lo más del deleite. La maña está en conocer estos ídolos para el motivar, conociéndole a cada uno su eficaz impulso: es como tener la llave del querer ajeno. Hase de ir al primer móvil, no siempre es el supremo, las más veces es el ínfimo, porque son más en el mundo los desordenados que los subordinados. Hásele de prevenir el genio primero, tocarle el verbo después, cargar con la afición, que infaliblemente dará mate al albedrío (*Oráculo*, aforismo 26, 352).

Ponernos en el lugar del otro y calar sonda no están muy alejados al fin. Las diferentes actitudes de nuestros autores se cifran en la atención a este fluir del acontecer, a esta corriente que

arrastra al hombre que no contempla un arte de vivir, un método o un guía, en el caso del jesuita. Esta atención que viene suministrada por su fondo de esfuerzo y *conatus*, viene pues a superponerse a todo acontecer, mostrando que existe una realidad abierta al conocimiento pero que no podemos controlar, pues nos precede y nos determina preformativamente.

En esta espontaneidad es donde se cifra gran parte de la filosofía del sujeto barroco. Una característica que aporta los datos necesarios para acometer el análisis desde una perspectiva mística del acontecer. Un pliegue místico afirmativo en el sentido de que la realidad divina es anterior al proceso de constitución del mundo real, de ahí que se muestre incluida como pliegue; así que el hombre ya está en Dios, como dijimos, lo que nos aporta una dimensión de religación anterior al proceso de separación entre los planos profano y sagrado. Es una aptitud afirmativa, en el sentido ya de una atención, esfuerzo, *conatus*, *vis activa* libre, brío, inquietud, ímpetu, porte, que se apoya en la ontología de la potencia. Dos planos relacionados de contacto con el acontecimiento: la potencia de ser y la libertad del sujeto. Una aportada por Dios, la otra elección del hombre.

La cuestión es hacer pasar una por otra y llegar a mostrar cómo, por ejemplo para Gracián, el hombre puede corresponder de manera libre y hacer pasar su arte por natural (Despejo<sup>52</sup>), por una potencia natural del hombre, divinizarlo, sacralizarlo; en Leibniz es que ni siquiera existe tal separación porque si Dios sólo pide *cœur*, la atención que uno presta ya mide tu *conatus*, tu perfección, y sabemos que para Leibniz toda perfección es natural porque la misma realidad tiende a ella. En Gracián, sin embargo, el arte y la industria, a pesar de que se puedan mejorar –no como las creaciones divinas que están todas en el punto de su consumado ser– perfeccionan lo natural, toda belleza sabe a tosca sin el realce del artificio, sugiere el jesuita. El arte da un segundo ser a todo.

La idea de Dios y la relación con él que los autores desarrollan no están muy lejos tras estas afirmaciones, que no pueden sostener de ninguna de las maneras ni un animismo panteísta –Dios no es el alma del mundo– pero tampoco un misticismo negativo y quietista, como actitud fruto de tal ontología profana. En el barroco, ni Dios puede identificarse con el mundo ni el sujeto puede identificarse con Dios, es una nueva figura que aúna estas tres dimensiones bajo la estructura de un pliegue activo y afirmativo: afirmativo del mundo y del sujeto a través de la idea de infinito, ahora finalmente liberada y autónoma.

---

<sup>52</sup> Primor XIII del *Héroe*: «EL DESPEJO, alma de toda prenda, vida de toda perfección, gallardía de las acciones, gracia de las palabras y hechizo de todo buen gusto, lisonjea la inteligencia y extraña de la explicación. Es un realce de los mismos realces y es una belleza formal. Las demás prendas adornan la naturaleza, pero el despejo realza las mismas prendas; de suerte que es perfección de la misma perfección, con trascendente beldad, con universal gracia» (p, 90).

## **TERCERA PARTE**

**LA PRAXIS ESPIRITUAL Y LOS DIFERENTES ÁMBITOS METODOLÓGICOS  
ABIERTOS A LA INFINITUD.**



## **CAPÍTULO SEXTO.**

APERTURA FILOSÓFICA HACIA LA MÍSTICA ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI.



En este punto podríamos comenzar a valorar ya las obras espirituales de los autores y destacar cómo esta relación de Dios con el mundo y del sujeto con Dios, patente en sus maneras de entender la praxis vital –ética, política y moral cristiana– es reflejo de sus más altas consideraciones sobre la espiritualidad y la mística. Comenzamos nuestro análisis por una apertura filosófica hacia este ámbito, ofreciendo nuestra propia definición, que nos permitirá dirigirnos directamente a valorar qué importancia tiene tal disciplina para el estudio del barroco y la filosofía del siglo XVII. Seguidamente dirigiremos nuestra mirada al estado de la cuestión en relación con *El Comulgatorio* (1655), de Gracián, y *La Verdadera Teología Mística* (1698-1701?), de Leibniz, centrándonos en cómo los críticos han entendido la mística presente en estas obras; y, por último y no por ello menos importante, sería necesario sopesar la posibilidad de que pueda existir algo o no que podamos considerar místico en los autores. De esta manera, atenderemos finalmente a cómo interpretan los autores barrocos este ámbito místico, cómo lo integran en sus diferentes sistemas de pensamiento y qué alcance tiene para sus respectivas posiciones filosóficas.

No hemos dejado de mencionar a lo largo de la investigación la relación que existe entre el barroco y la mística española del siglo XVI, concretamente la Orden de los Carmelitas descalzos: Santa Teresa de Jesús (1515-1582) y San Juan de la Cruz (1542-1591). Entre estos dos autores místicos se encuentra el germen de esta manera de entender la espiritualidad que, si bien tiene antecedentes, es en el sentido preciso en que ellos sistematizan la disciplina mística, donde pensamos que se encuentra el florecimiento de la espiritualidad barroca.

Para comenzar nuestro periplo, debemos considerar el contexto espiritual que hemos expuesto en nuestra introducción. La mística del siglo XVI, en España concretamente, adquiere tal importancia para las ciencias humanas, la cultura y el arte, que en el periodo barroco, después del Concilio de Trento (1543 y 1563), gran parte de las manifestaciones espirituales, si no todas, se centran en pasajes que fomentan este tipo de experiencias. Es aquí exactamente donde podemos situar el proceso de transformación o metamorfosis del aprecio o talante que la iglesia católica ha tenido respecto a esta manera de entender y relacionarse con lo divino.

La iglesia ha tenido siempre el monopolio de la relación con Dios y todo tipo de experiencias cercanas a un contacto directo y personal, sin mediador, con esta dimensión, ha sido rechazado y perseguido hasta su misma erradicación. La corriente mística nunca ha sufrido de buena salud dentro de la iglesia católica y en concreto la Orden carmelita sufrió un proceso de persecución bastante acusado, arrastrando a varios integrantes de la misma al desprestigio o la cárcel. Lo curioso es que nos encontramos que existe un sentimiento de amor-odio en la Iglesia respecto de estos tipos de experiencia y la mística española en concreto sufre un rápido proceso de beatificación que nos da mucho que pensar. En muy poco tiempo, a poco más de treinta años de su

muerte (1582), Teresa de Jesús fue beatificada, en 1614, y canonizada 1622. San Juan de la Cruz comenzó su beatificación hacia 1627 y terminó siendo canonizado hacia 1726; el uso de la figura de los santos es primordial para entender este proceso de reapropiación que la iglesia católica asume sobre la mística para sus propios intereses.

Perseguidos en vida y beatificados y canonizados tras su muerte, en pleno periodo barroco, su experiencia mística ha servido como ejemplo y estandarte de toda la espiritualidad contrarreformista. Constituye junto a la Orden jesuita el caballo de batalla contra la reforma. Orden de acción vital una y de vida contemplativa la otra, vendrían a reconstituir y a reformular la espiritualidad, tanto desde un punto de vista de la fe como desde un punto de vista de la caridad y la acción para con el prójimo. La influencia de la espiritualidad contrarreformista no sólo para la filosofía, sino también para la política y el arte del siglo XVII, es enorme. Y es que este sentir que nos muestran los místicos en sus experiencias sirve como límite para valorar cuán lejos se encuentra ya el periodo barroco de esta relación con Dios.

¿Pero qué relación con Dios mantiene el sujeto místico del siglo XVI y qué relación tiene con la filosofía del siglo XVII?

Algunos de los elementos que nos permitirán definir qué sea la mística ya los encontramos en uno de los primeros y más influyentes autores místicos por excelencia. Pseudo Dionisio Areopagita (siglo V y VI<sup>o</sup> d.c) –que no debemos confundir con el obispo de Atenas, Dionisio Areopagita (siglo I<sup>o</sup> d. c.)– marca en cierta manera las primeras pautas de entendimiento de esta experiencia. Existen dos maneras de acercamiento a esta dimensión trascendente del misterio, tal y como muestra en el capítulo III de su obra *La teología mística* (2007, 248). Tenemos la vía negativa y afectiva, que considera que la inefabilidad es insalvable y por lo tanto no podemos llegar ni con la razón ni mucho menos con el lenguaje a rozar siquiera lo más mínimo este campo de experiencias. Y la vía afirmativa, que considera que podemos acercarnos a Dios de otra manera que negando lo que no es, dando ciertas pautas de entendimiento, o bien de manera simbólica o bien de manera alegórica. A la hora de interpretar la experiencia mística siempre se han considerado estas dos vías y se han llegado a formar como dos líneas de investigación de este fenómeno. Encontramos por un lado la vía afectiva, una especie de mística del corazón y la fe; y una línea más bien intelectualista, que podemos considerar como anexa a tradiciones de corte hermético o teosófico.

Estas diferentes maneras de entender la mística pueden ser compendiadas a través de los diferentes estudios críticos que existen al uso. En relación a la tradición española, Marcelino Menéndez y Pelayo realizó una clasificación que se considera más bien clásica. Clasificaba la mística española por órdenes religiosas, pero se ha considerado (Pensado, 1955) que esta clasificación en base a la teología o filosofía subyacente a toda mística, como propone el mismo

Menéndez y Pelayo (1881, 32), dejaba fuera matices originales de los autores a la hora de interpretar la mística. Pensado ha propuesto que más que basar la clasificación de la mística española en grupos creados a partir de la relación ortodoxia-mística, como si hubiera una correlación directa, los tratadistas sobre la teología mística han preferido reducir esta clasificación y proponer una clasificación que directamente refleje el contenido místico presente en los autores. Sobre dicha clasificación, comenta Pensado: «se ha discutido mucho sobre el fundamento que debe presidir y orientar la misma y se ha llegado a criticar –no poco, por cierto– la que por órdenes religiosas hizo Menéndez y Pelayo, a pesar de lo acertado y exacto, de la misma, pues cada orden religiosa tiene una tradición y unas características propias» (Pensado, 1955, 16). Es extraño, comenta la autora, que los matices ontológico-filosóficos bajo los cuales se encuadra cualquier tradición se vean reflejados de manera originaria en la mística. Este aspecto presenta, sin embargo, alguna que otra dificultad, pues según Pensado, la clasificación de Menéndez y Pelayo nos haría perder no sólo las discrepancias individuales que aparecen dentro de una misma orden religiosa, sino también la cercanía que encontramos entre una orden y otra. El criterio que propone la autora es más bien ecléctico, ciñéndose a las tres grandes corrientes que los tratadistas sobre la Teología mística han precisado en señalar. Pensado reduce así la clasificación de Menéndez y Pelayo a tres grupos: *Mística afectiva* (Franciscanos), *Mística intelectualista* (Dominicos y Jesuitas) y *Mística ecléctica* (Carmelitas). Para la primera, recoge las siguientes características: un misticismo como ciencia afectiva, de amor, con predominio de lo sentimental y en presencia siempre de un Cristo-Hombre; para la segunda escuela, Pensado recoge lo siguiente: mística con predominio de la inteligencia y búsqueda de la elaboración de una doctrina metafísica; y para la tercera, el misticismo es «acto de dos potencias: inteligencia y afecto», citando al P. Lafuente: «en lo místico, siempre andan juntos el conocimiento y el amor» (Pensado, 1955, pp. 16-17). Consideramos por nuestra parte que esta clasificación es cómoda, pero reduce demasiado los matices entre autores e incluso entre las mismas escuelas. Ejemplo claro es la reducción de la Orden jesuita a simples intelectualistas; conociendo la interpretación que nos ofrece K. Rahner, y trataremos a lo largo de los próximos puntos, no podemos estar de acuerdo. Según el teólogo alemán, San Ignacio debería ser tratado como un contemplativo en acción.

Esta clasificación, a nuestro juicio, no pasa de ser una clasificación un tanto general para nuestro propósito pero hemos de considerar como verdaderos aciertos las siguientes tesis, ya suscitadas en su parte por Menéndez y Pelayo, y que aportan algo verdaderamente importante para nuestra investigación y el momento en el cual nos encontramos en ella.

Al referirse a la mística española de este periodo (1560 – 1600), Pensado asegura –tesis que venimos aplicando ya desde diferentes lugares– que podemos encontrar a pesar de las diferencias

entre órdenes matices que todos unánimemente comparten: «exaltación de la Humanidad de Cristo, el individualismo humano que les libra de caer en errores de tipo panteísta, convirtiéndoles en valientes defensores del libre albedrío, y el ser frente al quietismo plenamente activistas, pues la exaltación de la caridad y de las obras son los caminos mejores para llegar a Dios» (*loc. cit.*). Menéndez y Pelayo, en su ya clásico estudio, trataba cómo una de las características principales de la mística española, claramente desde R. Lull, es la liberación de posiciones cercanas al quietismo y al panteísmo: «libre e inmune de todo resabio de *quietud* y de panteísmo» (Menéndez y Pelayo, 1881, pp. 31 y 35). Para Menéndez y Pelayo el verdadero azote del panteísmo es el sello psicologista de toda la filosofía española desde Vives (1493-1540). El autor asegura que esta actitud, anticipándose a toda modernidad cartesiana, cifra el sello de nuestra espiritualidad:

La importancia dada al conocimiento de sí propio, la enérgica afirmación de la personalidad humana, aun en el acto de posesión y del éxtasis, salva del panteísmo, no sólo a nuestros doctores ortodoxos, sino al mismo hereje Miguel de Molinos, en cuyo budhismo nihilista, el alma, muerta para toda actividad y eficacia, retirada en la parte superior, en el ápice de sí misma, abismándose en la nada, como en su centro, espera el aliento de Dios, pero reconociéndose sustancialmente distinta de ella (*Ibid*, p. 37).

Venimos afirmando como centro nuclear que vertebra toda la investigación, el hálito de vida que insufla la espiritualidad mística del siglo XVI a toda la cosmovisión barroca. Valoramos en este preciso momento del estudio la manera propia que tiene la espiritualidad contrarreformista de interpretar el mundo, el sujeto, y su relación, a través de Dios. Consideramos oportuno a partir de ahora situarnos un poco más cerca de la espiritualidad del XVI, especialmente de la Orden Carmelita, pues influye –palabras literales del propio Leibniz– en una hipótesis filosófica de base de su propio sistema, a saber: de la sola noción de sujeto, todos los predicados se derivan (GP, IV, 433, véase Baruzi, 1907, 493). Adelantamos aquí lo que consideramos la tesis fundamental de nuestra idea de *pliegue místico* en Leibniz, como desarrollamos a continuación.

Podemos fácilmente partir de la anterior tesis de Menéndez y Pelayo en la cual mantenía, de ahí lo problemático de su clasificación, que a toda mística precede una teología. O sea que más que mística a secas, debemos considerar como tal la teología mística, por la cual no puede darse experiencia mística en el vacío, sino como resultado de una filosofía primera u ontología (Menéndez y Pelayo, 1881, pp. 10-11). Además de considerar, como Leibniz, valga lo dicho, que la inteligencia precede a la voluntad, también rescata el autor español esta otra tesis, por la cual, en el estado beatífico de Amor, el alma procede *como si* estuviese sola en el mundo, a solas con Dios.

Menéndez y Pelayo nos asegura que es en este preciso momento, en el contacto del sujeto con Dios por sentimiento de amor, donde se integran, más allá de la razón, nuevas perfecciones y atributos del ser, una nueva ontología mística que integra una nueva psicología y una nueva poesía mística<sup>53</sup>. Esto es así, según el autor, porque para llegar a la inspiración mística lo que se requiere, más allá de ser cristiano, fiel devoto o gran teólogo, es un estado psicológico especial, una efervescencia de la voluntad y del pensamiento, una contemplación honda de las cosas divinas y sobre todo una metafísica o filosofía primera, que va por un camino diverso aunque no contrario con la teología dogmática. Comenta Menéndez y Pelayo: «El místico, si es ortodoxo, acepta esta teología, la da como supuesto y base de todas sus especulaciones, pero llega más adelante: aspira á la posesión de Dios por unión de amor, y procede como si Dios y el alma estuvieran solas en el mundo» (*loc. cit.*). Éste es el misticismo como estado del alma, según el autor, y resulta que esta virtud es tan poderosa y fecunda, que de él nacen una teología mística y una ontología mística, en la cual el espíritu, iluminado por la llama del amor, columbra perfecciones y atributos del Ser, atributos a los cuales el seco razonamiento no llega. Tal y como sentencia el crítico español, esta ontología mística conlleva además una psicología mística y una poesía mística, la primera encargada de descubrir y perseguir hasta las últimas raíces del amor propio y de los afectos humanos, y la segunda, la poesía mística, encargada de traducir en forma de arte todas estas teologías y filosofías, animadas por el sentimiento personal y vivo del poeta que canta sus espirituales amores (*loc. cit.*). Para Menéndez y Pelayo la mística no es para nada una voluntad ciega de entrega a Dios, sino que requiere de la inteligencia. Recuerda la ya conocida tesis tomista según la cual, la fe es ya conocimiento, aunque oscuro y confuso. Si mantenemos esta idea, podremos directamente atender a la interpretación de la mística leibniziana por parte de Baruzi, que reconoce que Leibniz aún bajo un mismo proyecto sus intenciones místicas con la racionalidad.

Antes de introducirnos en las ideas principales de la crítica sobre la mística que está presente en *El Comulgatorio* (1655) y *De la Verdadera Teología Mística* (1698-1700?), sería preciso realizar una amplia introducción a esta intratable disciplina, que se sustrae siempre a toda interpretación.

Definir la mística en tanto disciplina de experiencia resulta ser una tarea imposible y todos

---

<sup>53</sup> Pedro Cerezo en su ensayo «La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús» (1997) ha propuesto la posibilidad de que exista en la mística carmelita el nacimiento de una nueva subjetividad, anterior a la modernidad cartesiana: «la mística constituyó, en efecto, la contribución española de más alcance, aun más que la teología o el pensamiento ético-político de la Escolástica dominicana y jesuítica, a la renovación religiosa de su tiempo, a la par que abría una experiencia de la subjetividad que se adelantaba a la vía introspeccionista moderna de Montaigne y Descartes» (Cerezo, 1997, 9). «Con el título la experiencia de la subjetividad me refiero a la aparición en la obra de Teresa de Jesús de un sujeto moderno, que se constituye al filo de sus experiencias, narrativamente, y, a la vez, prácticamente, en la conquista de un sí mismo personal, abierto a lo absoluto e infinito. Sujeto porque puede dar cuenta de sus experiencias y unificarlas como el sentido de su propia historia; pero este yo monádico, vuelto íntegramente hacia sí mismo, no se encierra en un solipsismo intrascendible; a lo largo del camino de su experiencia, que hace y sufre, a la vez, descubre que su hacer es una obra conjunta entre el alma y Dios» (*Ibid.*, p. 11).

los críticos asumen la dificultad de acceder a una dimensión tan personal, subjetiva y entrelazada de atributos incommunicables. No obstante, podemos mantener sin lugar a dudas que tal ámbito de realidad y conocimiento existe antes de la introducción del cristianismo, aunque no como sustantivo tal cual, que resumiría una realidad ontológica, sino como adjetivo que delimitaría en este caso una manera de tratar con la realidad y no un concepto. El concepto de mística, como manera de delimitar una parcela de la realidad, con sus atributos y sus diferentes formas de acceder a ella, no llega a constituirse como tal hasta la entrada de la ciencia, mitad del siglo XVII. Esto es así porque antes de esa fecha la dimensión mística trataba de delimitar un campo de experiencias que, o bien tendían a tratar con lo oculto, con el misterio, aquello velado a los ojos y cerrado a la boca –en griego *Myô* (de la raíz *my-*) significa *cerrar los ojos* (para conocer secretos ocultos) y cerrar la boca (para no revelarlos)–, o bien se encontraba relacionado con el sacramento, sobre todo en el inicio del Cristianismo (Rossano, 2013, 204). No es hasta entrado el siglo XVII que la palabra mística empieza a sustantivarse, delimitando, por un lado, un tipo de experiencia propia de los santos y, por otro, todo un acervo de conocimiento subyacente a ella. El proceso se culmina, según Rossano, durante el siglo XVII, donde se pasa desde una consideración de la mística en tanto sabiduría cristiana secreta o vida secreta de los santos a una consideración de la mística «como corona del triunfo de cristianos heroicos, hombres y mujeres, capaces de ir más allá de la vida ordinaria. La santidad es ahora la manifestación extraordinaria de Dios en un mundo y en una historia secularizadas» (*Ibid*, p. 206). Ya hemos notado la pronta santificación y beatificación de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, en un momento preciso de capa caída de la Iglesia Católica. A finales del siglo XVII la dimensión mística ya ha adquirido todo tipo de sentidos peyorativos, quedando reservada para todo tipo de experiencias extraordinarias o sobrenaturales que la ciencia no pueda explicar, como mantenemos aquí a partir del análisis de Rossano (2013).

Martín Velasco recoge en su estudio sobre el fenómeno místico (2003), las dos formas metodológicas contemporáneas de acercarnos a este fenómeno tan peculiar. Es curioso, pero estas dos formas de interpretar el fenómeno místico son simétricas a las formas de interpretar el propio concepto de barroco. Las dos formas de acercarnos al fenómeno místico son la línea *constructivista* y la línea *esencialista* o universalista, el juego –para nosotros el pliegue– entre la interpretación de la mística como una experiencia universal, separada del contexto en el cual se desarrolla, línea esencialista; y la mística, tal y como hemos visto que la trata Menéndez y Pelayo, ajustada a la Orden y al contexto donde se desarrolla, esta última sería la línea constructivista (Velasco, 2003, 36). A pesar de lo apreciado por Pensado, la línea constructivista vendría según Velasco a templar el abismado afán de todas estas filosofías que creen que pueda darse algo así como una experiencia pura y previa a todo lenguaje e interpretación. Por nuestra parte, tratando de una mística concreta en

un momento determinado, nos es más necesario atender a las peculiaridades de nuestra mística española que a una supuesta experiencia universal. No obstante, como hemos querido mantener a lo largo de la investigación, estas dos líneas, histórica y ontológica, hacen pliegue.

La historia del concepto de mística corre paralela a la historia del concepto filosófico de barroco en el sentido de su devenir concreto como concepto. La historia no deja pues de marcar esta especie de sentido epocal en la interpretación de los conceptos y el contexto en el cual se desarrollan estas nociones se ve claramente brotar bajo toda lectura atenta e intencionada. Este hecho o *factum* en el cual observamos las relaciones de fuerzas que entretejen los acontecimientos históricos hace emerger, como vimos desde Foucault, los propios conceptos filosóficos que, creados a partir de estas condiciones de posibilidad históricas, pueden llegar a abrir y dar pie a una nueva autonomía ontológica. Los conceptos así entendidos serían como construcciones históricas, fechadas y firmadas, pero con pretensiones de universalidad, de infinitud.

Nuestro concepto de mística debe partir del hecho de que cualquier comprensión del fenómeno místico debe ser precedido por una aclaración del significado de esta palabra. Según Velasco, la palabra “mística” es ya una palabra tan manoseada, sometida a usos tan variados y utilizada en contextos vitales tan diferentes, que todos aquellos que osan aproximarse a este concepto deben llamar la atención sobre su polisemia y hasta su ambigüedad. Según el autor «lo han hecho la mayor parte de los estudios del fenómeno místico» (1999, 17, citado por Rossano, 2013, 202). Para delimitar así nuestra definición, hemos atendido a la interpretación que nos proponen el propio Martín Velasco (2003, pp. 437-441) y Caffarena (2007, 217), junto a otros. Consideramos que con esta lectura podemos asumir de entrada y de manera integradora a los místicos del siglo XVI y a los autores barrocos del siglo XVII. Concretamente los místicos españoles de la Orden Carmelita: Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, junto a Gracián y Leibniz.

Veamos a continuación algunos caracteres esenciales definitorios de la mística. Vamos a partir de la definición de la mística como *presencia inobjetiva originante*. Una apertura a la trascendencia en la que irrumpe el contacto personal y original del sujeto, pero sin intención; y un acceso, por tanto, a una realidad que, más que objetiva, en el sentido de su contenido, es originante, en el sentido de presencia donante, constituyente y no constituida. La fe constituye, para Velasco, la asunción por parte del hombre de su apertura a la trascendencia. Una relación enteramente original frente a las relaciones que mantienen el hombre con todas y cada una de las realidades mundanas. Según el autor, la originalidad consiste en dos rasgos principalmente: «la inobjetividad de la realidad –la Trascendencia– con la que entra en contacto y la consiguiente inversión de intencionalidad que impone a la actitud del sujeto» (Velasco, 2003, 437). La consecuencia de esta

doble originalidad de la fe es que en ella el hombre toma contacto con una realidad efectivamente presente, pero presente más en el sentido de una presencia que dona y origina al sujeto que de una presencia objetiva, dada o añadida a la realidad del propio sujeto (*loc. cit.*). En cierta manera esta interpretación sobre la mística se vuelve a alinear desde un punto de vista fenomenológico con la tradición esencialista, en cierta manera, observando algunos caracteres comunes a estas experiencias y encontrando un núcleo de la experiencia mística. Uno de estos núcleos es la experiencia de la contemplación, pero no de una contemplación directa, sino mediada por símbolos. Para Velasco, el hecho místico es totalmente insondable, su fundamento es una auténtica *apófasis*, indisponible para el sujeto humano. Ahora bien, esta misma clausura del hecho místico no impide, como claramente expresa el autor, el reconocimiento de un *excessus*, «de un plus de sí mismo que fuerza a la persona a proyectarlo sobre las propias facultades y sobre las realidades mundanas que les sirven de objeto, convirtiendo la vida y el mundo del hombre en un proceso constante de simbolización» (*Ibid*, p. 440). Este proceso de simbolización representa el medio y el acceso, si no la muestra, de un más allá del sujeto humano, de la existencia de una realidad trascendente:

Sin un más allá de sí mismo, tan radical que no se deje captar en sí mismo y no permite ser objetivado, ser puesto frente al sujeto, no se explica la presencia de símbolos, testimonio de la presencia de un sujeto verdaderamente humano; lo mismo que, sin símbolos, el hombre no entraría en contacto con ese más allá que lo constituye y lo origina (*Ibid*, p. 438).

Así, según este autor, podemos entender las diferentes interpretaciones del proceso contemplativo. O bien bajo la vía esencialista, donde nos encontramos con un contacto directo con lo divino, un contacto experiencial, o bien bajo la vía constructivista, donde no obtenemos una experiencia perceptiva directa sino atendiendo a los efectos de la acción de Dios en alma, a través de los cuales podemos intuir la existencia divina (*Ibid*, p. 366). Velasco llega a aislar un núcleo de la experiencia mística que engloba cuatro partes estructurales del proceso dialéctico de contacto con esta realidad trascendente, lo que el autor llama el “núcleo originario de la experiencia mística”. Este núcleo viene acompañado de ocho características principales que integran dicha experiencia. Sólo enumeraremos estos elementos, centrándonos exclusivamente en aquellos que se ajustan a nuestra investigación. Las características de la experiencia mística son: su carácter holístico, totalizador y englobante; su pasividad; su inmediatez por contacto con la realidad experimentada, experiencia fruitiva; su simplicidad o sencillez; su inefabilidad; su experiencia cierta y oscura. Y como núcleo originario de la experiencia mística se destaca: la contemplación infusa, la unión mística, el éxtasis y el estado teopático. A continuación atenderemos a algunas de ellas.

La experiencia mística responde al todo, es totalizadora de la realidad y responde a un sentimiento de integración, en la cual el sujeto se transforma al completo, englobando esta transformación toda la vida humana. La experiencia mística es, en opinión de Velasco, tal y como muestran estas palabras de Maritain: «actitud global de la experiencia de una Presencia que toma posesión del ser entero y trasciende el uso de los conceptos», actitud en la que el alma «se hace toda ella medio de percibir a Dios» (citado por Velasco, 2003, 323).

Respecto a la pasividad en la experiencia mística, podemos corroborar que para todos los críticos del concepto la pasividad representa una de las características fundamentales de este proceso. Ahora bien, pasividad que está más cerca del padecimiento que de la falta de actividad. Es un rasgo muy reseñado en nuestra investigación que a los autores del periodo Barroco les inunda un sentimiento activo de autoafirmación constante y deben colmar, hasta donde sea preciso, toda explicación posible del misterio.

Para la mística, su experiencia de contacto nunca es ganada por el sujeto humano; ni su esfuerzo, ni su acción ni su disposición pueden hacer acaecer la presencia de Dios en el alma. Es, según palabras de Velasco, un estado teopático, a través del cual Dios es padecido en el alma; pero no por acción directa del hombre sino, como bien podría decir Heidegger, estando a la espera sereno y tranquilo, dejando ser a Dios.

Así que esta supuesta pasividad de la experiencia mística no es tal, sino que se precisa una primera apertura del sujeto que, a fin de cuentas, viene a reconocer que Dios es quien lo mueve porque ya había dejado la huella de su presencia en el alma. Esta apertura del alma del sujeto, esta mal llamada pasividad, pues no es tal, resulta estar muy cercana al concepto de *indiferencia* ignaciana, que refleja Gracián en el aforismo 205 de su *Oráculo manual* (p, 404).

A partir de las siguientes palabras de Bolougne, Velasco nos ofrece una idea muy importante: «le bastaba saber [...] que el maravillamiento se iba a producir para que no se produjera. Esperarlo bastaba para matarlo [...] cuanto más me aferraba [...] a esa sensación que huía de mí, menos la encontraba» (Boulogne, 1995, pp. 20-21, citado por Velasco, 2003, pp. 324-325). Así que de nada sirve la intención del sujeto, la presencia de Dios en el alma nunca surgirá si se la busca. No es una donación de algo, objetualmente concebido, sino la presencia de algo que dona, una presencia «donante». Así que «en la experiencia mística el hombre toma conciencia de una presencia donada y la experimenta como tal, o tal vez, mejor, como presencia “dante”» (Velasco, 2003, 325).

Muy lejos queda la experiencia mística en tanto pasividad, inactividad quietista, dejamiento, que incluso el propio Miguel de Molinos tendrá que matizar en el paso de su *Guía espiritual* (1675)

a su *Defensa de la Contemplación* (1678?)<sup>54</sup>. En la experiencia mística, ni siquiera los últimos pasos hacia el aquietamiento y el silencio pueden identificarse con la inactividad o el dejamiento. Para Velasco, nada es más activo que este dejar ser al otro que te origina y, de esta manera, el hombre se alinea con el impulso creador que lo está haciendo permanentemente ser:

Por último, ni siquiera los últimos pasos de la experiencia con el silencio y aquietamiento de las potencias que comportan, se identifican con la languidez de la inacción. Nada más activo (aunque con una acción de disponibilidad, consentimiento y acogida) que el éxtasis y la contemplación. Nada requiere un ejercicio más pleno del centro mismo de la persona, de su ser más íntimo, que esa *sinergia* perfecta en la que la persona deja actuar al ser que la origina, coincide con el impulso creador que la está haciendo permanentemente ser. «Hacemos una piña», dice poéticamente san Juan de la Cruz para expresar ese logro de coincidir con quien hace ser al alma y le da las virtudes que la adornan (Velasco, 2003, pp. 327-328).

Cercana se muestra esta actitud a la de Leibniz, cuando considera que Dios hace el presente, en el mismo momento en que la mónada lo hace. En cuanto a la inmediatez por contacto con esta presencia divina, Velasco nos muestra cómo tal inmediatez no puede ser comprendida en la mística sino como la puesta en marcha de otro tipo de contacto o conocimiento que el que podamos obtener de las cosas o las personas. No tiene nada que ver esta inmediatez de la experiencia mística con el contacto que tenemos con la realidad ordinaria, ni tampoco estamos cara a cara de esta realidad como cuando estamos ante el rostro de una persona humana.

Para la mística, Dios no se percibe como se perciben los objetos del mundo, su presencia se encuentra de manera inmanente en lo que Velasco llama, a partir de San Juan de la Cruz, «los toques», toques sustanciales por medio de un contacto amoroso:

Es decir, que se excluye el conocimiento de Dios por las cosas previamente conocidas y que conducen al conocimiento de Dios como su causa, sin excluir que un efecto de Dios pueda servir de medio en el que Dios se da a conocer. «Inmediata» significa, pues, que el alma conoce a Dios «sin ningún otro medio en el alma, por cierto contacto de ella con la divinidad, lo cual es cosa ajena de todo sentido y accidentes», por cuanto, como dice san Juan de la Cruz, es «toque de sustancias desnudas, es a saber, del alma y la divinidad» (*Ibid*, p. 331).

Esta resulta ser la huella de Dios en el alma, una operación que viene a suscitar un contacto

---

<sup>54</sup> Inédita de manera íntegra hasta la edición de la Biblioteca Nacional en 1983. J. Angel Valente había editado fragmentos en su edición de la *Guía Espiritual* (1974).

de Dios por amor, pero inmediato, no tal como entendemos la inmediatez de la realidad presente, sino que es más bien un desengaño, una transformación vital, en la que el hombre vuelve a reconocer la prioridad o la existencia de Dios *a priori*, volviendo hacia sí, plegando la intencionalidad hacia el sujeto. En la experiencia mística, infusa, no podemos conocer, según Velasco, a Dios a través de lo conocido.

En cuanto a que la experiencia mística es una experiencia frutiva, de felicidad, alegría y gozo, es una consecuencia del cambio cualitativo que esta experiencia conlleva en relación a toda felicidad mundana y contingente. Tras esta alegría se esconde el anhelo y la nostalgia de saber que aunque Dios se halla presente en el hombre, su posesión nunca puede ser completa, quedando para siempre en el umbral de las tinieblas y exigiendo por parte del mismo hombre, un *pathos*, un padecimiento que, De Certeau recordaba como la búsqueda del cuerpo ausente (2006). De ahí, comenta bellamente Velasco, la existencia de un camino de muerte, de una nada que lleva al todo, de una muerte que lleva hacia la verdadera vida (*Ibid*, p. 335).

De ahí además podemos obtener otra de las características principales de la experiencia mística, su simplicidad. Simplicidad es lo que busca el místico a través de su proceso ascético de desasimiento o purificación del alma respecto al mundo. Se trata de mantenerse con la atención y el ánimo concentrados en Dios sin que esto suponga, como única dirección, la fijación de la mente en una sola idea. Todo, hasta la contemplación, debe ser abandonado, pues Dios no tiene figura, ni forma, sino que es más bien como la fuente generadora, como un impulso o corriente vital, y es a esta fuerza creadora a la que debemos asemejarnos, sin imagen, sin ninguna intención de posesión.

Otra de las características fundamentales vendría a ser la inefabilidad del lenguaje místico. Inefabilidad que en ningún caso quiere decir irracionalidad, tal y como viene desprendiéndose de la mayoría de críticos que siguen la estela de Otto, Wittgenstein u Ortega y Gasset. Comenta Velasco que «Así, pues, la inefabilidad, que parece ser uno de los rasgos distintivos de la experiencia mística, tomada al pie de la letra, parece conducir a la insignificancia de todas sus expresiones y, en consecuencia, a su descalificación por la razón» (Velasco, 2003, 344). En un primer momento Velasco alude a tres tipos de inefabilidad mística: emocional, causal y descriptiva. La inefabilidad emocional, se mantiene en línea con la capacidad de poder comunicar a otros nuestros propios sentimientos, quedando el sujeto como en suspenso por no encontrar las palabras necesarias a tal efecto. Así que la inefabilidad surge con mayor fuerza en aquellos sistemas que reconocen como única vía de expresión, no la palabra clara, directa y unidireccional respecto al sentido, sino algo más allá de las palabras, en la que la relación sujeto-predicado ya no actúa de la misma manera que en el lenguaje ordinario:

Naturalmente, cuanto más insista una interpretación de la experiencia mística en su superación de la razón conceptual y discursiva y en su condición emocional y afectiva, más se verá forzada a apelar a su condición de inefable, de inexpresable en el registro de los conceptos claros y distintos, expresables en palabras dotadas de un significado unívocamente captable. Parece claro que la inefabilidad se sitúa con frecuencia en este nivel (*Ibid*, p. 345).

Así que los mismos místicos refieren sus experiencias a sujetos que ya han tenido la misma experiencia, implicando así la imposibilidad –si tal experiencia no se da– de universalizar sus propias conclusiones. Pero esto no es del todo así, porque a veces los mismos místicos incurren en lo que Velasco recuerda como inefabilidad causal: «Es decir, que el sujeto se siente incapaz de explicarse la razón de ser, el origen, la aparición y la forma de desarrollarse de la experiencia que describe» (*Ibid*, p. 346). Es más bien una inefabilidad de hecho, comenta el autor, por cuanto refiere a la imposibilidad del propio sujeto de hacerse con los recursos suficientes para expresar tal experiencia, no a la imposibilidad de que se dé la experiencia tal cual sino al modo de expresarla. Cuando nos encontramos ante la imposibilidad de captar tal realidad por la mente, o de comprenderla por medio del conocimiento o de expresarla por medio del lenguaje, estamos más bien, ante una inefabilidad descriptiva:

Ésta sería una forma de inefabilidad propia de la experiencia mística y esto es lo que parece remitirla al terreno de lo «irracional». La insistencia en este aspecto del fenómeno místico terminaría por hacerlo inaccesible a la consideración, el análisis y la interpretación de quien no tuviera acceso a esa experiencia, y haría imposible la universalidad de sus conclusiones (*Ibid*, p. 346).

Pero si el místico recrea y da vida a esta huella impresa por Dios en el alma, no tiene por qué apelar a una dimensión incomunicable, la presencia está ya ahí. La inefabilidad más que expresar la imposibilidad de conocimiento, comprensión y expresión del sujeto, evoca a la autolimitación en un sentido “sacrificial”, comenta Velasco: «Este rasgo de autolimitación del lenguaje místico refleja el sacrificio de la conciencia del yo que se opera en la conciencia mística». Siguiendo las indicaciones de Hatab, Velasco asegura que la mística no puede separarse del lenguaje, porque es exactamente su origen (*Ibid*, pp. 350-351).

Otra de las características de la estructura de la experiencia mística propuesta por Velasco, es que es una experiencia oscura y cierta, a la vez. Es cierta, porque según los relatos de las experiencias de los propios místicos, apoyados todos ellos en la autoridad de Moisés, Jeremías, Job, San Gregorio de Nisa y Pseudo Dionisio, la experiencia mística conlleva un conocimiento, un

entendimiento, pero oscuro y confuso. Y no se trata de inefabilidad en sentido causal, de que no disponemos del lenguaje y del aparato adecuado para expresar tal realidad, sino que Dios es inefable en su naturaleza. El hombre nunca podrá llegar a ver a Dios. Es la tradición que conocemos como teología negativa la que vemos surgir aquí. La imposibilidad de percibir a Dios, no ya por los sentidos, sino por cualquier forma de conocimiento posible, humano. Tal y como relata Velasco que ocurre en toda esta tradición *apofática* (negativa), el alma se va acercando a la presencia de Dios y en ella, en efecto –donde el hombre parece llegar y llega al más alto nivel de *teognosis* que sea dado en este mundo–, el contacto supremo con Dios no comporta su visión por el hombre. Sigue siendo experiencia de la fe (*Ibid*, p. 355).

El símbolo de la noche es un recurso que los místicos españoles del XVI utilizan para expresar esta cierta pero oscura presencia que Dios representa en el alma. Heredada de San Gregorio y Pseudo Dionisio, y recogido este recurso por la mística alemana, concretamente Nicolás de Cusa con su concepto de la *docta ignorantia*, e integrada por lo que podemos llamar junto a muchos críticos, mística del norte, Suso y Tauler, trabaja en el fondo de la experiencia mística de San Juan de la Cruz a pleno rendimiento. Velasco muestra cómo el concepto o símbolo de la noche no es una etapa del proceso por el cual hemos de pasar o una estancia a la cual llegamos, sino que el recurso de la noche es estructural y estas palabras de San Juan lo demuestran perfectamente:

Por tres cosas podemos decir que se llama noche a ese tránsito que hace el alma a la unión de Dios.

La *primera*, por parte del término de donde el alma sale, porque ha de ir careciendo el apetito del gusto de todas las cosas del mundo que poseía, la cual negación y carencia es como una noche para todos los sentidos del hombre.

La *segunda*, por parte del medio o camino por donde ha de ir el alma a esta unión lo cual es la fe, que es también oscura para el entendimiento como noche.

La *tercera*, por parte del término adonde va, que es Dios, el cual ni más ni menos es noche oscura para el alma en esta vida. Las cuales *tres noches* han de pasar por el alma, o, por mejor decir, el alma por ellas, para venir a la divina unión con él (San Juan de la Cruz, *Subida 2*, 1, Silverio, 1929, 15, citado por Velasco, 2003, 355).

La noche afecta a todo el itinerario completo de experiencia mística, representando el origen, el medio y el fin al que llega el alma que peregrina por esta dimensión cierta pero oscura del

sentido. Antes de explorar un poco más a fondo ciertas ideas de nuestra mística carmelita y detenernos en ciertas analogías entre esta manera de entender la mística y la propia filosofía –así la interpretación de Baruzi en su ya clásica obra *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (1931)– sería necesario, por su nivel de profundidad y sugerencia para nuestra investigación, acometer el análisis de lo que Velasco ha reflejado como núcleo originario de la experiencia mística.

No podemos sustraernos al objetivo fenomenológico que Velasco se propone cuando identifica un núcleo de la experiencia mística, pero no podemos tampoco negar que es totalmente razonable contar con el hecho de que se dan entre todos los místicos de todas las religiones ciertos símbolos y recursos de expresión que apuntan a una cierta comunidad de lenguaje entre ellos. Lo que pretende Velasco a través de la siguiente enumeración es identificar ciertas propiedades de la realidad a la cual los sujetos místicos se dirigen. No es una enumeración completa y colmada, pero expresa de manera correcta una cierta ontología mística, que nos es preciso conocer, para poder relacionar con ella nuestros autores barrocos, Leibniz y Gracián.

Una de las primeras características de esta realidad a la que los autores místicos dicen acceder es la cuestión de su dimensión en tanto contemplación infusa. Esto quiere decir que el alma tiene noticias y conocimiento de Dios por amor, pero sin saber cómo ama ni cómo entiende o conoce. Es un tipo de conocimiento por la fe y padecido en tanto relación de amor: «No es tanto la contemplación de una verdad como la experiencia de una realidad obtenida por unión de amor» (Velasco, 2003, 365)<sup>55</sup>. Sainz Rodríguez (1961) mantiene en su estudio que una de las características principales por la cuales podemos diferenciar la mística de la ascética es concretamente esta, que la mística es noticia de Dios y la ascética cuestión del hombre: «En la ascética es el alma la que, *ayudada por la gracia*, se eleva hacia Dios por medio de su voluntad y por su propio esfuerzo. En la mística es Dios el que penetra en el alma sin que esta manifieste otra actividad que la de recibir y saborear este don de Dios» (1961, 41). La primera característica fenomenológica de este núcleo de la experiencia mística detectado por Velasco es, como hemos comentado más arriba, su dimensión de contemplación infusa. O sea que accedemos a una dimensión en la que el esfuerzo humano, que ha obrado insistentemente por un largo camino ascético, es insuficiente para llegar al contacto con el ser trascendente. Así que el místico ni sabe cómo accede finalmente, ni sabe a lo que accede, en el sentido de que no tiene claridad en su visión ni en su conocimiento, pero está seguro a lo que accede. Dios obra de manera confusa pero obra y de eso no hay duda. La experiencia mística en su dimensión contemplativa podemos resumirla, a partir de Velasco, como:

---

<sup>55</sup> Véase la nota 24 de esta misma página 365 del texto de Martín Velasco (2003).

acto único, simple, del espíritu en el que coinciden la conciencia, la noticia y el amor, infundido por el «objeto» mismo de la contemplación, por Dios, en el alma, y, por tanto, pasivo, que tiene lugar en la noche, es decir, en la oscuridad de los sentidos y de la inteligencia discursiva; que se desarrolla, pues, en el interior de la fe, y que libera en el sujeto un dinamismo espiritual nuevo (2003, 364).

Es así que el autor se distancia en su interpretación de la corriente esencialista que reconoce un conocimiento o percepción directa e inmediata de Dios, y se dirige hacia una interpretación más en la línea de interpretación afectiva de la mística, que reconoce que accedemos a algo, de lo que no hay duda que es Dios, pero este conocimiento es noticia de amor, o sea, gratuita, incondicional y como por una especie de atracción. Más sentir una fuerza, un brotar, que la percepción de figuras e imágenes. Para llegar a este contacto infundido por Dios en el alma, el sujeto debe dejarse ser, y en cierta manera aniquilarse. Llegar a este conocimiento superior y extraordinario, es llegar a un conocimiento más profundo de nosotros mismos, en el cual es preciso llegar hasta la misma aniquilación del propio sujeto en base a una poderosa mortificación. Gracián lo muestra insistentemente en su *Comulgatorio*. La mística ofrece un nuevo camino para la vida del hombre, transforma al sujeto y lo redime, si se sacrifica. Velasco afirma que el amor de Dios es excéntrico, atrae; e invierte la intencionalidad del sujeto, pues, desposeído de todo lo que no es Dios, a solas con él, llega al fin a amarse a sí mismo a través de la total entrega a Dios. Recordando todo lo que afirmamos respecto al amor propio en la ética y la política leibnizianas, aquí en la mística también la desposesión del interés propio es el verdadero interés pues recobra el verdadero camino al sí mismo propio. Observaremos esta idea de manera muy clara en nuestro análisis de las obras místicas de Leibniz y Gracián.

Hemos tratado la cuestión de la contemplación infusa como primera propiedad de esta realidad en la cual se ubica el fenómeno místico. A partir de ahora abordaremos el resto de los elementos de esta nueva realidad: unión con Dios, éxtasis y estado teopático.

Velasco realiza un análisis muy pormenorizado del proceso de unión en San Juan de la Cruz, pues el místico lleva a cabo, según el autor, como nunca antes, una de las más claras explicaciones sobre este proceso. Comencemos por destacar que el proceso de unión con Dios en San Juan de la Cruz conlleva, adelantándonos un poco en nuestra explicación, dos puntos ontológicos precisos que comportan dos maneras por las cuales Dios está presente en el mundo, en las criaturas. Como bien explicamos al abordar nuestro primer apartado sobre la relación de Dios con el mundo en el Barroco, Dios mantiene una doble participación en la naturaleza del hombre. Por un lado, es Creador y mantiene y conserva con su concurso continuo: fuerza vital, *conatus*, *vis*, potencia de ser;

conceptos todos que hacen referencia a esta dimensión participante de Dios que hace ser al mundo – es el hecho de que el mundo es, el hecho de que algo se da–. Por otro lado, ofrece un camino, ya no natural, porque ya no sólo representa esta disposición a ser, sino que se posiciona por encima de ella y gracias a ella; decimos un camino sobrenatural, otra vida, lo que San Juan llama una unión transformante, y este camino se escoge por liberalidad.

Tanto Leibniz como Gracián y los místicos tratan de esta doble ontología vital y el hombre debe guiar su voluntad hacia el centro de sí mismo, posicionarse sobre sí mismo para llegar al centro de sí mismo, que es Dios. O sea que Dios es más yo mismo que yo mismo. Mortificación, aniquilación, humildad, y entrega incondicionada, gratuita, a Dios solo; es como decimos, corresponder a nuestro ser natural posicionándonos por encima del ser natural mismo, es invertir el fin y sentido humanos, su intencionalidad<sup>56</sup>. De nuevo vemos claramente este arrastre hacia el mundo y este empuje hacia lo alto. Nuestra fuerza y capacidad es la que Dios nos dio pero esta fuerza no basta, la unión nunca es completa, o sea, es *como si* fuésemos Dios, como si nuestra voluntad y la de Dios fuesen una, pero sin serlo. Pliegue completo a través de Dios, pues Dios es a la vez el origen y el fin del mundo, se halla plegado en el mundo como fuerza dando como resultado un mundo, que en su más alto grado de expresión, el hombre y su razón, es exactamente libre, como él. El sujeto resulta así constituido por esta apertura que lo fuerza a tomar partido, ha debido perderse para recobrar y erigirse libre como Dios es.

Doble ontología que Velasco descubre en las cumbres de la experiencia mística de la unión en San Juan de la Cruz. Eros y Agape, amor natural y amor libre se dan la mano en esta descripción del fenómeno de unión mística como unión transformante por amor. Y el amor busca la unión, no la fusión, aunque es una unión que parece unidad porque es *como si* nosotros y Dios fuésemos uno. Un movimiento reflexivo de lo infinito mismo, que clausura al sujeto pero lo dinamiza por dentro. Así procede San Juan en este breve resumen realizado por el profesor Velasco:

En la unión y transformación de amor el uno da posesión de sí al otro y cada uno se deja y trueca por el otro; y así, cada uno vive en el otro, y el uno es el otro y entrambos son uno por transformación de amor (*Cántico* A 11, 6 y B 12, 7. Silverio, 1930, 55). [En la unión] se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor en que está el alma hecha divina y Dios por participación, cuanto se puede en esta vida. (San Juan de la Cruz, *Cántico* B, 22, 3. Silverio, 1930, 320) [Y así,] entre Dios y el alma está actualmente formado un amor recíproco en conformidad de la unión y entrega matrimonial en que los bienes de entrambos

---

<sup>56</sup> El desarrollo del concepto de pliegue desde Heidegger, su ser-en-el mundo, es según Deleuze un paso más allá de la intencionalidad fenomenológico-husserliana. Estos aspectos de la lectura neobarroca del mundo los desarrollamos en la cuarta parte de nuestra investigación.

[...] los poseen entrambos juntos (San Juan de la Cruz, *Llama* B 3, 74, Silverio, 1931, 201, citado por Velasco, 2003, 396).

Una vez que lleguemos a este punto en el proceso de unión, podremos decir que el alma es *como si* fuese Dios: «El centro del alma es Dios, al cual cuando ella hubiese llegado habrá llegado según toda la capacidad de su ser y toda la fuerza de su operación e inclinación [...] habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios» (San Juan de la Cruz, *Llama* B 1, 12, Silverio, 1931, 13). O sea las cosas surgen de Dios, que las conserva y las mantiene, pero no están en Dios de la manera más perfecta y cercana que podrían. Pues en realidad lo que hace el hombre con su voluntad es corresponder a su verdadera naturaleza, que está en Dios; es tomar el testigo y seguir la huella que ya Dios imprimió en el alma. Debe ser Dios por participación, o sea participar de la voluntad divina y hacer *como si* nuestra voluntad y la de Dios fueran una y la misma: «Y así, ama el alma a Dios con voluntad y fuerza del mismo Dios, unida con la misma fuerza de amor con que es amada de Dios; la cual fuerza es en el Espíritu Santo en el cual está el alma allí transformada» (San Juan de la Cruz, *Cántico*, B 38, 3, Silverio, 1930, 411 y Velasco, 2003, 396).

Así que dos tipos de unión que representan como dos ontologías diferentes, al fin y al cabo, una ontología natural, que Dios crea, conserva y mantiene con su concurso; y una ontología sobrenatural, espiritual, que da otro ser, que transforma el alma y le da una nueva vida en Dios, que es ofrecida según se logre corresponder a esta llamada, a esta razón ya inserta en el alma del hombre. Es curioso que corresponder a la llamada de Dios nos lleve a ser más naturales que la naturaleza, a entroncar con el primer fundamento trascendente, a ser sobre-naturales, pero no en el sentido de lejos y más allá sino en el sentido de más acá, en el centro, en el fondo del alma. Responder a la llamada a ser yo mismo, más yo que yo, no puede realizarse por medio de recursos humanos, ya sea la razón discursiva y analítica o el entendimiento. Sólo por la fe puede conseguirse el contacto con la deseada aunque más bien deseante y donante fuente vital. Porque el hombre, como ya hemos mantenido, cuanto más logra acercarse a Dios en el proceso de unión, más oscuras y confusas se le vuelven las noticias divinas. Solo trascendiendo al sujeto, su interés propio, su voluntad pero también su entendimiento, su manera de entender las cosas de manera ordinaria, puede conseguir uno parecerse a Dios, ser Dios por participación.

La fe es entendimiento, pero entendimiento de amor, de sentimiento y afecto, es racional pero no es una razón calculadora y ya calculada sino una razón que se siente en tanto libertad, una libre de ataduras representacionales. Según Velasco, San Juan nos muestra en su *Llama de amor viva* (1618), que acercarse a Dios por medio del entendimiento cuando Dios excede todo entendimiento no es acercarse a Dios sino alejarse. El místico ha de apartarse del entendimiento de

sí mismo y de su inteligencia pues caminar en fe es caminar creyendo y no entendiendo. Sólo así llega el entendimiento a la perfección. El entendimiento al que llega la fe es un entendimiento que va cada vez oscureciéndose más, «porque la fe es tiniebla para el entendimiento». Comenta San Juan que en la contemplación por la cual Dios infunde de sí en el alma, no es menester noticia distinta alguna, ni que el alma haga actos de inteligencia, porque en un acto Dios comunica luz y amor conjuntamente. Una luz que calienta y enamora. Esta luz no es una luz que aporte claridad intelectual, sino una luz oscura y confusa: «la cual como dice san Dionisio es rayo de tiniebla para el entendimiento» (San Juan de la Cruz, *Llama B 3*, pp. 48-49, Silverio, 1931, 183). Así, si la voluntad no puede apegarse a actos particulares para conocer a Dios es porque ir adelante, hacia Dios, no es apegarse a aspecto o cosa sensible alguna, sino ir adelante hacia lo inaccesible que él mismo es. De esta manera, comenta el místico carmelita, tampoco debemos temer que la memoria vaya vacía de forma y figura pues Dios no tiene ni forma ni figura: «segura va vacía de forma y figura, y más acercándose a Dios» (*Llama B 3*, 181, citado por Velasco, 2003, 398).

La figura del éxtasis representa un ejemplo más de los elementos que comportan el núcleo originario de la experiencia mística. No obstante, fuera de todas las posibles relaciones con estados de conciencia filosófica, estética o alterados por patologías o uso de drogas, por ejemplo, centraremos nuestros análisis en destacar, no los acontecimientos que acompañan al proceso extático de manera externa: arrobamiento, desfallecimiento o alegría extrema, sino en lo que Velasco ha considerado su lado positivo. Siguiendo las explicaciones de K. Rahner:

El éxtasis en su lado interior, positivo, no es más que la forma, la única forma para el hombre de entrar en relación con la Trascendencia, que es trascenderse a sí mismo. Dejarse aprehender por el Misterio, entregarse a él, es la única forma de entrar efectivamente en relación con él. A eso llama K. Rahner éxtasis (*Ibid*, p. 404).

Dentro de una fenomenología de la experiencia mística, que intenta detectar el núcleo vivencial de la experiencia más que su puesta en escena externa, observamos, según Velasco, que aunque tal experiencia tiene una gran trascendencia dentro de la vida del místico, ni en Santa Teresa, ni mucho menos en San Juan de la Cruz representa al fin y al cabo algo tan importante para su experiencia mística. El éxtasis es más un efecto, una consecuencia o un resultado de la gracia de Dios producida por contemplación infusa, y este hecho resulta ser al final el determinante. Que es Dios quien actúa en el alma, quien provoca el rapto.

Para terminar con el núcleo originario de la experiencia mística, detectado por Velasco tras su fino análisis fenomenológico, debemos tratar lo que últimamente viene llamándose, gracias a este

tipo de análisis, estado *teopático* del sujeto místico. Una vez más Velasco despliega su armamento fenomenológico para tratar bajo su buena lógica que la experiencia y la vivencia del sujeto es lo determinante aquí. El estado *teopático* representa el culmen de la experiencia mística, una vida divina en el hombre que más que un estado, en el sentido de estático y quieto, es un proceso dinámico que Velasco, con ayuda de San Gregorio de Nisa y las últimas aportaciones de Delacroix y Baruzi, llama *epéxtasis*:

La experiencia mística, en efecto, no es sólo un fenómeno dinámico. Es una experiencia que sólo es comprendida adecuadamente como *epéxtasis*, tensión nunca resuelta, perfección en progreso permanente, en movimiento sin fin, por el hecho de que su término es Dios, la realidad infinita, *cuius regni non erit finis*, cuya naturaleza consiste en no tener fin (Velasco, 2003, 407).

Respecto a la condición del estado que estamos describiendo, podemos asegurar que esta llegada al estado *teopático* no es un aquietarse anonadado esperando la gloria divina, sino una tensión permanente que se postra indiferente al pasado y se lanza al futuro sin remisión, con la fuerza y la voluntad de aquel que sabe y experimenta que sólo con Dios puede estar seguro de su salvación. El estado *teopático* es compartir el fondo infinito de ser, la operación que hace fluir las cosas desde el fondo del mundo y reconocer que este giro, que esta transformación, no es, a pesar de lo dicho, un olvido o una desposesión del ser personal, proceso por el que obligatoriamente debe uno pasar para llegar a este estado, sino que una vez aquí se participa de la fuente original y se dirige uno, no hacia un más allá insondable, sino hacia un más acá –insondable sí por el conocimiento, de manera analítica y discontinua– experimentable por el cuerpo, por el afecto y el corazón del hombre. Es un conocimiento oscuro y confuso, pero que no deja por ello de ser iluminador de nuestro ser corporal y vital.

La *epéxtasis* es el reconocimiento de lo que real y verdaderamente es el hombre en el centro de su alma, infinito como Dios es. Así que el hombre, a semejanza de Dios, que hace fluir las cosas continuamente, sin parar nunca, sin descanso, debe reconocer de manera libre su entronque con esta infinitud divina. Queda perfectamente expresado por Velasco con ayuda de los análisis de Daniélou. Según el autor, la condición de *epéxtasis* de la experiencia mística viene dada por la trascendencia infinita de Dios que hace que no sólo la experiencia mística sea descrita como un estado sin término sino que también hace que la misma visión de la gloria no podamos describirla como un estado de quietud o acallamiento del deseo sino como el descubrimiento de esta fuente inagotable de ser. Comenta Velasco que para que esta descripción de la experiencia mística no someta al alma a una tensión insoportable hay que caer en la cuenta de que este estado de *epéxtasis* se corresponde con la

propia naturaleza de alma, que creada a la imagen de Dios, participa de su misma infinitud, siendo infinita en devenir como Dios lo es en acto. Así que, según Velasco:

Lo esencial del hombre es, pues, estar siendo perpetuamente creado por Dios, recibiendo de Dios su ser sin término. Por lo que la experiencia mística, el desarrollo último de esa «aceptación de sí mismo» en que consiste la fe, es la «ratificación misma por la voluntad libre de su condición real», el reconocimiento por el hombre de lo que verdaderamente es (Velasco, 2003, 408)<sup>57</sup>.

El estado *teopático*, más que un aprendizaje, representa un padecimiento de Dios en el sentido experiencial, pues tal y como lo recuerda Velasco a partir de San Pablo: *non tantum discens sed et patiens divina (no solo para aprender sino para experimentar cosas divinas)*. El estado teopático es así una vuelta al mundo después del estado de purificación y pérdida de conciencia del yo. El sujeto, estando ya en Dios, disfruta y obra en el mundo con una tranquilidad y alegrías inusitadas. Velasco recuerda estas palabras de Delacroix, el primer autor en dar una primera aproximación moderna al término:

un estado en el que, atenuada o borrada la conciencia del yo por el proceso purificador y los momentos extáticos, y convertido en habitual el sentimiento de vivir en Dios, todo lo que anteriormente era referido al yo pasa a ser referido a Dios mismo, de forma que el sujeto de alguna manera divinizado en todo su ser ya no es en todos sus actos más que un instrumento divino (*Ibid*, p. 409).

El sujeto vive en Dios gracias a la acción de Dios mismo en el alma, que transforma y dirige la mirada del hombre hacia el centro de sí mismo, hacia su verdadero ser. Estando una vez aquí, todo se percibe a través de Dios y ya no se va de las criaturas a Dios, sino de Dios a las criaturas (*Cántico A*, 38, 8; *Llama B*, 4,5, 429). Sería como un doble movimiento de plegado. Velasco retoma aquí las palabras de Bastide, que asegura que este estado no es una absorción del sujeto en lo infinito, perdiendo en él toda capacidad de percepción, entendimiento y voluntad, sino que, como hemos venido afirmando y aquí queda patente por la crítica, el ser personal nunca se extingue en Dios. Así lo explica Bastide:

El estado teopático es una unión perpetua del alma con Dios en la alegría, una sistematización de toda la vida consciente del místico, una síntesis de la contemplación y la acción que culmina la sucesión de éxtasis y desconsuelos. Es, pues, la cima de la vida mística, puesto que ya

---

<sup>57</sup> Véase la nota 146 y 147 de esta misma página 408 del texto de Velasco (2003).

no son breves momentos de la existencia iluminados por la luz de lo alto, sino la vida toda, hasta sus más insignificantes gestos y pensamientos (*loc. cit.*).

Dentro de una perfecta comprensión de este fenómeno, Velasco señala la diferencia de interpretación y experiencia de cada místico particular, no dudando en señalar –sugerente apreciación dentro de nuestra investigación– a la mística ignaciana como un ejemplo claro de estado *teopático*. La nota aportada por Nadal y recogida por Rahner según la cual San Ignacio es un contemplativo en acción (*in actu contemplativus*) nos muestra que este estado representa en San Ignacio un vivir en Dios, un ser-en-Dios.

Ya tenemos el cuadro completo de características de la experiencia mística y detectado, gracias a los análisis de Velasco, un núcleo originario de tal experiencia. Antes de pasar a analizar estos dos pequeños ejemplos de la mística barroca como son *El Comulgatorio* (1655) de Gracián y el opúsculo *De la Verdadera Teología Mística* (1698-1700?) de Leibniz, sería preciso, por su analogía con estos caracteres de la experiencia mística, acercarnos a la relación directa que han encontrado algunos críticos entre nuestra manera de entender la mística y nuestra manera de entender el conocimiento filosófico. No queriendo por nuestra parte suscitar confusiones de interpretación para nuestra investigación, será adecuado, y diríamos que imprescindible, acercarnos a las diferencias entre mística y noética patentes en las apreciaciones de Baruzi (1907, 1909) y su contrapartida por Crisógono de Jesús Sacramentado (1929), para el cual esta relación está fuera de toda lógica dentro de la experiencia mística del Carmelo. A continuación vamos a recorrer estas diferencias entre el conocimiento místico y el conocimiento filosófico entendido como conocimiento lógico, de ideas. El itinerario de esta parte final va a mostrar cómo la ontología desarrollada por la mística del Carmelo no puede ser identificada con la mística alemana, más filosófica, en este sentido. Según la tradición carmelita, concretamente desde Crisógono de Jesús Sacramentado –uno de sus más fieles defensores–, la ontología sanjuanista es la más pura negación del panteísmo, pues el lírico es el más acérrimo defensor de la personalidad del artista. El Dios sanjuanista no es, como cree Baruzi, semejante al Uno de Plotino, un ser sin modo, antes lógico que ontológico.

La primera acepción que Baruzi reconoce del misticismo es su panteísmo. Crisógono asegura que todo el racionalismo así lo entiende, igualando los episodios relatados por San Juan con un anodamiento o pérdida del sujeto en lo absoluto. Así que la esencia de un ser así, para el cual no podemos tener conocimiento claro, resulta estar en la misma línea que lo que hemos llamado, a partir de Pensado (1955, pp. 16-17), línea intelectual de la mística española.

Crisógono muestra cómo este panteísmo del que se le acusa al santo no puede mantenerse

sin una completa desfiguración de la lógica del funcionamiento del proceso místico, para el cual nunca existe un fin identificativo de la criatura con Dios. Como vamos a ver, no existe panteísmo cuando te relacionas con un Dios personal, determinado y concreto: «Dos maneras hay de negar la unión identificativa del alma con Dios: decir que cada término unido conserva su ser distinto del ser del otro, y que el alma siente y obra en el tiempo de la unión. De las dos maneras la niega san Juan de la Cruz» (Crisógono, 1929, 404).

Las palabras recogidas del santo carmelita por Crisógono no dejan lugar a dudas de que siendo distintas sustancialmente la naturaleza divina y la humana, «no mudando algunas de ellas su ser, cada una parece Dios». El matrimonio espiritual entre Dios y el alma es la unión (no la unidad) de dos naturalezas en un espíritu y amor, de manera que parecen una y la misma aunque sustancialmente sean distintas: «El entendimiento de esta alma es entendimiento de Dios, y la voluntad suya es voluntad de Dios, y su memoria memoria eterna de Dios, y su deleite deleite de Dios, y la sustancia de esta alma aunque no es sustancia de Dios porque no puede sustancialmente convertirse en él, pero estando unida como aquí está con él y absorba en él, es Dios por participación de Dios» (San Juan de la Cruz, citado por Crisógono, *Ibid*, p. 406).

Estas palabras no necesitan comentario, asegura aquí Crisógono. No es posible mantener para él, a la misma vez, este canto del alma y la personalidad del artista, del poeta lírico –que afirma de igual manera el mundo externo y la acción de la conciencia personal–, con un panteísmo, que propone la pérdida de conciencia del sujeto en Dios y su absorción en el Uno primordial. Para Crisógono el vivo sentimiento subjetivo y objetivo que da calor a las estrofas del *Cántico* y la *Llama* en San Juan de la Cruz no es sólo constitutivo de la esencia del lirismo, es también negación del panteísmo. No puede habitar bajo un mismo techo la esencia de la lírica en tanto refleja el sentimiento propio del poeta con el panteísmo que es la negación de todo sentimiento propio. Un alma que canta en acentos líricos afirma su personalidad y niega su desaparición: «toda canción lírica es, pues, un himno contra el panteísmo. Y las Canciones de san Juan de la Cruz son líricas, de fijo» (*Ibid*, p. 409).

El racionalismo filosófico interpreta de la misma manera al Dios sanjuanista, relacionándolo según Crisógono con el Uno de Plotino, un ser indeterminado sin modo, antes lógico que ontológico. Los críticos yerran cuando identifican la purificación por el proceso ascético en San Juan –los procesos de la noche y la idea de que cuanto más se acerca el alma a Dios más confusa y oscura es su visión– con una pérdida total de la conciencia individual. El racionalismo considera que igual al Uno de Plotino es el Dios San Juanista, precursor de lo Absoluto en Schelling o del Espíritu absoluto hegeliano. De esta manera su sistema sería un panteísmo idealista transcendental (*Ibid*, p. 411). El Dios sanjuanista es en principio una instancia ontológica, un ser; y como tal, según

Crisógono, no puede ser incluido dentro de un sistema idealista que pone en primer lugar la instancia lógica abstracta, como hace Plotino con su Uno, negando Ser a Dios porque la categoría de ser incluye determinación y el Dios plotiniano no entra en la categoría de ser.

San Juan canta al viento aquella oda que recuerda al Héroe graciano: «¡y qué personal, real y determinado resulta!» (*loc. cit.*). Dios no puede ser un ser indeterminado porque la determinación puede entenderse, a juicio de Crisógono, de dos maneras diferentes:

[...] que hay dos especies de determinación: una que significa negación, y así la entiende san Juan de la Cruz y la entiende el cristianismo al decir que Dios es indeterminado; otra que significa perfección y en este sentido es Dios el más determinado de los seres. La gran equivocación del racionalismo está en confundir los dos conceptos en el de negación, y querer fundar la realidad de un ser supremo en una negación universal y absoluta (*Ibid*, p. 414).

La negación absoluta del conocimiento de Dios por San Juan de la Cruz es imposible, el conocimiento por la fe no deja de ser conocimiento, pero un conocimiento experiencial, que influye y retoma el cuerpo. Un conocimiento que aporta luz y calor a partes iguales. Que entendamos por naturaleza divina todo aquello que es infinito, no quiere decir que por ello carezca de límites en sentido negativo, una infinidad como negación de límites es, según Crisógono, sólo una apreciación humana del hecho de que el hombre no puede por medio de su conocimiento explicar al completo la naturaleza de Dios. Una cosa es segura, que la naturaleza del Dios sanjuanista no puede reducirse a negación, pues la negación es sólo un manera humana de ver las cosas. Dios resulta ser la realidad más positiva y afirmativa que existe. Su infinitud no puede ser negación de límites que nos llevaría inexorablemente a la nada. Dios está más allá del ser pero es un ser real y por lo tanto no puede estar constituido por una negación sino por una afirmación suprema (Crisógono, 1929, 415).

San Juan, a diferencia de Plotino, asegura conocimiento divino a partir de la criaturas, de ahí su delicado ontologismo, que pone, a diferencia del plotiniano, el ser por delante de la idea. Según Crisógono, la psicología de las *Eneadas* (270 d. c) muestra cómo el verdadero conocimiento sólo se obtiene por intuición inmediata de lo Uno primordial, o sea que todo conocimiento externo es desterrado de la teoría del conocimiento plotiniano, bajo buena lógica platónica: «No hay pues más realidad que la subjetiva, porque la realidad es la verdad y la verdad no existe en las cosas exteriores, sino solo en el sujeto. Por eso la filosofía puede definirse como ciencia del ser y como ciencia de la idea, porque todo es una misma cosa» (*Ibid*, p. 418). Si la verdad sólo existe en el sujeto, debemos pues concentrarnos en buscar la verdad y el Uno dentro de nuestra propia inteligencia, pues es igual a la inteligencia divina, al Uno. De otra manera no podemos llegar a él, es

necesaria una intuición inmediata y directa:

Esta unión identificativa—concluye el célebre neoplatónico— se realiza por una directa e inmediata intuición de la propia sustancia inteligible, que es la misma sustancia del alma y del Uno, porque no hay realidad posible fuera de él.

Así el conocimiento verdadero únicamente se halla en la pura intuición del Uno, porque para que el conocimiento sea verdadero ha de ser inmediato y acerca de la sustancia; y como no hay otro conocimiento directo más que la intuición, ni otra sustancia más que la del Uno, que se esconde tras de las cosas que aparecen, solo la intuitiva contemplación del Uno es verdadero conocimiento (*Ibid*, p. 419).

La identificación del Uno con la idea, con su intuición inmediata y directa, según la metafísica de Plotino, no puede al fin y al cabo llegar a un verdadero conocimiento del Uno, pues en las más altas cumbres del conocimiento, lo Uno es indefinible, totalmente inefable, no respondiendo ni a categorías ni a definiciones, como hemos visto, su indeterminación es total. Para San Juan de la Cruz el primer lógico es ontológico y el ser sostiene y mantiene la idea:

Porque si para el autor de las *Enéadas*, como para todo ontologista, «el primer ontológico es también el primer lógico», porque para él son una misma cosa el ser y la idea, y no hay más que un ser real, que es el Uno, porque todo lo demás no es más que apariencia e ilusiones fenoménicas, para el autor de la Subida, que proclama el principio del conocimiento por los singulares, el primer ontológico viene a resultar el último lógico, porque, estableciendo dos órdenes esencialmente diversos, el del ser y el de la idea, san Juan de la Cruz, sin negar la realidad de lo externo, hace nacer de aquí el orden ideológico cuya cumbre la constituye el primer ontológico que es Dios (*Ibid*, p. 425).

De esta manera asegura Crisógono que el ontologismo sanjuanista resulta ser contrario al de Plotino, porque si el neoplatónico asegura conocimiento directo e inmediato del primer ontológico en tanto primer lógico, San Juan de la Cruz niega un conocimiento claro del primer ontológico, su conocimiento es imposible por cualquier criatura humana, resultando una experiencia inmediata pero no clara, a diferencia de como entienden los místicos del norte, Eckhart, Suso y Tauler.

Nada más contrario a las enseñanzas de Plotino, San Juan sin embargo mantiene como el neoplatónico un conocimiento inmediato pero a diferencia de él no cree en la posibilidad de que este conocimiento pueda aportar claras noticias de Dios. Crisógono asegura que con esta idea San Juan se distanciaba de la mística del norte que consideraba la necesidad, al igual que mantiene

Leibniz, de una intuición clara de la divina esencia. Algo imposible en esta vida, según el místico carmelita.

En San Juan asistimos al desarrollo de un verdadero y genuino ontologismo. Un ontologismo que, como muy bien recordaba Velasco, no sufre de esencialismo e intelectualismo místico, sino que reconociendo la parte tocante al cuerpo, penetra en el ser a partir de él. Lejos queda la intuición mística de las primeras verdades eternas a lo Leibniz, el ontologismo sanjuanista es más puro aún, pues no asimila el ser a la idea, sino que superpone la idea a las sensaciones y es por ellas por las que podemos llegar a Dios. Al final del proceso convergen la sensación y la idea, pero la idea no puede hurtar al cuerpo lo que ha sentido, como tampoco puede explicarlo o subsumirlo por completo. El resultado es, según Crisógono y Velasco, un doble ontologismo: un conocimiento de Dios a partir de las criaturas, como apreciaba Gracián, y un conocimiento de las criaturas a partir de Dios, donde con matices podríamos encontrar la posición leibniziana:

Y sin embargo hay en las obras del gran místico un ontologismo soberano, diferente de todas las especies de ontologismo conocidas, y cuya naturaleza procuraremos penetrar.

Dos maneras de conocimiento enseña el místico Doctor: el de las cosas en sí mismas y en ellas el de Dios; y el de Dios en sí mismo y el de las cosas en Él. Los dos son sobrenaturales; los dos místicos en el propio sentido del vocablo (Crisógono, 1929, 424).

Aquí se muestra un auténtico pliegue donde el conocimiento al que intenta acceder San Juan no deja de ser un conocimiento claroscuro. Al final de su obra *Llama de amor viva* (1618), el místico doctor asegura que podemos llegar a semejante intuición inmediata de la esencia divina, lo que no queda claro –aspecto muy criticado por Leibniz como vamos a ver– es cómo podríamos realizar dicho conocimiento, quedando la experiencia huérfana sin un sujeto que la comporte. Esto quiere decir que a pesar de los intentos por construir una ciencia mística que pueda recoger al menos los pasos del proceso de unión, no podríamos explicar sus resultados como si de una ciencia ordinaria se tratase. O sea, que no podemos, a lo Leibniz, tener segura la resolución de la ecuación antes de la experiencia y siempre existe algo por lo que podemos asegurar que Dios es siempre más de lo que cualquier ciencia al uso pueda explicar. El conocimiento en San Juan nunca está colmado porque su culminación no es ni necesaria ni posible, es un imposible necesario.

El contacto y las noticias de Dios en el alma son una suerte del cielo y como tal ciencia infusa nada se puede esperar de ella. Es Dios quien resuelve la ecuación y, al final, lo único de lo cual estamos seguros es de que es de él y gracias a él que podemos tener tal experiencia. Nuestro acceso a Dios es directo, lo vemos directamente y de esto no hay duda, de lo que no podemos estar

seguros es de nuestra percepción porque es imposible, sin desfallecer o cegarnos con su todopoderosa luz: «Yo entiendo que hay que afirmar resueltamente la inmediatez absoluta de ese conocimiento cantado por san Juan de la Cruz en las últimas páginas de la *Llama*. Es decir, que Dios es visto en sí mismo directamente. Esto no quiere decir que el conocimiento sea claro como el del cielo» (Crisógono, 1929, 428).

No podemos dejar esta sección sobre la diferencia entre mística y la noética, y pasar a analizar si es posible una mística barroca y cómo, sin rescatar al menos una de las coplas más representativas de San Juan de la Cruz, que relata de manera clara toda esta realidad a la que llega el alma que vive su vida de cara a Dios sólo. En todo estudio que relacione filosofía y mística, que se precie, no puede faltar esta sugerente y bella copla del más universal de nuestros místicos. Sus comentarios son irrenunciables, como vamos a ver:

*Coplas del mismo, hechas sobre un éxtasis de harta contemplación*

Entreme donde no  
supe.  
Y quedeme no  
sabiendo.  
toda ciencia  
trascendiendo.

1. Yo no supe dónde  
entraba,  
pero, cuando allí me ví,  
sin saber dónde me  
estaba.  
grandes cosas entendí;  
no diré lo que sentí,  
que me quedé no  
sabiendo,  
toda ciencia trascendiendo.
2. De paz y de piedad  
era la ciencia perfecta,  
en profunda soledad  
entendida, vía recta;  
que me quedé  
balbuciendo,

- toda ciencia trascendiendo.
3.           Estaba tan  
embebido.  
tan absorto y ajenado,  
que se quedó mi sentido  
de todo sentir privado,  
y el espíritu dotado  
de un entender no  
entendiendo,  
toda ciencia trascendiendo.
4.           El que allí llega de  
vero  
de sí mismo desfallece;  
cuanto sabía primero  
mucho bajo le parece,  
y su ciencia tanto crece,  
que se queda no  
sabiendo,  
toda ciencia trascendiendo
5.           Cuanto más alto se  
sube,  
tanto menos se entendía  
que es la tenebrosa nube  
que a la noche esclarecía;  
por eso quien la sabía  
queda siempre no sabiendo  
toda ciencia  
trascendiendo.
6.           Este saber no  
sabiendo  
es de tan alto poder  
que los sabios arguyendo  
jamás le pueden vencer;  
que no llega su saber

a no entender  
entendiendo,  
toda ciencia  
trascendiendo.

7.                Y es de tan alta  
excelencia  
aqueste sumo saber,  
que no hay facultad ni  
ciencia  
que le puedan  
emprender;  
quien se supiere vencer  
con un no saber  
sabiendo  
irá siempre trascendiendo.

8.                Y si lo queréis oír,  
consiste esta suma  
ciencia  
en un subido sentir  
de la divinal esencia;  
es obra de su clemencia  
hacer quedar no entendiendo,  
toda ciencia  
trascendiendo (San Juan de la Cruz, *Códice de Sanlúcar de Barrameda*, 1584-1591).

San Juan asegura en estas palabras que él no sabía dónde entraba, dónde se hallaba, pero sabía, estaba seguro de que cuando allí se vio muchas cosas entendió. Una de ellas es que su intención de comprender a Dios pasa por una nueva ciencia que deshace toda intencionalidad del sujeto pues todo es obra de su clemencia, como asegura en el verso final. Una ciencia mística que se encuentra más allá del conocimiento ordinario de las cosas del mundo y por tanto trasciende toda ciencia. Esta nueva ciencia mística, este saber no sabiendo es, tal y como reconoce el místico, un nuevo saber que se adquiere en soledad pero que llega a iluminar y a dar calor a partes iguales, “de paz y de piedad se constituye la ciencia perfecta”, asegura. Este nuevo saber da a entender grandes

cosas, esclarece por medio de su oscuridad, y el que allí llegara de verdad de sí mismo desfallecería, quedando absorto y enajenado, desposeído de sí. Un saber no sabiendo, por tanto, que más que un saber es un subido sentir más allá de los sentidos. Un saber no sabiendo que trasciende toda ciencia.

Como bien expresa San Juan en la *Llama de Amor viva* (B, 3, 48, pp. 181-182) cuanto más entendemos, más alejados estamos de Dios. Pues sólo no entendiendo se puede pasar adelante. Así que debemos, según el místico, vaciarnos de todo lo que no es Dios para que Dios pueda caber en nosotros, estilo que recuerda bellamente al maestro Eckhart. El místico carmelita concluye en este pequeño comentario que pasar adelante es ponerse en fe, ir oscureciendo, porque, como ya mantenía el Pseudo Dionisio, «la fe es tiniebla para el entendimiento»; «conviene saber: que no se emplee en inteligencias distintas, pues con ellas no puede llegar a Dios, sino antes embarazarse para ir a él» (*Llama* B 3, 48, 182).

En el comentario siguiente aporta algunos datos muy importantes, aquí San Juan expresa la razón de por qué, a pesar de que la voluntad, en sus operaciones ordinarias, no puede seguir o amar aquello que el entendimiento no entiende, amamos a Dios sin entenderle:

Pero en la contemplación de que vamos hablando, por la cual Dios, como habemos dicho, infunde de sí en el alma, no es menester que haya noticia distinta, ni que el alma haga actos de inteligencia; porque en un acto la está Dios comunicando luz y amor juntamente, que es noticia sobrenatural amorosa, que podemos decir es como luz caliente, que calienta, porque aquella luz juntamente enamora; y ésta es confusa y oscura para el entendimiento, porque es noticia de contemplación, la cual, como dice San Dionisio, es rayo de tiniebla para el entendimiento (*Llama*, B 3, 49, 182).

No hay noticia distinta en la contemplación, asegura San Juan, porque el amor que comunica Dios no nos alienta a amar algo concreto y distinto, sino que es un amor general y oscuro. General porque amamos todo y a todos, sin distinción de esencias, y oscura, porque como dice en el *Cántico* respecto a la noche serena, es mística teología, es decir «sabiduría de Dios secreta y escondida», en la cual, «sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo; lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo» (*Cántico*, B 39, 12, 422).

Y aquí viene una tesis que bien puede encuadrar de plano en lo que se nos va a presentar como la gran diferencia entre la mística española del siglo XVI y la mística barroca de Gracián y Leibniz. Dice San Juan que esta recepción de lo divino no se hace en el entendimiento activo, sino

en el pasivo

Porque esto no se hace en el entendimiento que llaman los filósofos activo, cuya obra es en las formas y fantasías y aprehensiones de la potencias corporales; mas hácese en el entendimiento en cuanto posible y pasivo, el cual, sin recibir las tales formas, etc., sólo pasivamente recibe inteligencia sustancial desnuda de imagen la cual le es dada sin ninguna obra ni oficio suyo activo (*Cántico*, B 39, 12, 422).

Para no quedarnos con esta sensación de haber llegado con el concepto de noche oscura y serena, a las puertas de la casa de Dios, pues Dios, como dijimos, nada tiene que ver con la pasividad y negación que parecen desprenderse de estas palabras del santo, no estaría de más recordar lo que San Juan sugiere en el próximo comentario de este *Cántico* o Códice sanluqueño (B 39, 13). Idea que, a pesar de lo dicho, puede acercarnos al propio barroco y a su ya conocido lema propuesto por Trías: el barroco es la escenificación teatral del infinito porque por fin ha entrado en la representación. Así, San Juan recuerda aquí, que si es por medio del hombre nunca se podrán traspasar los umbrales del sentido, quedando el entendimiento humano a oscuras llegando, pero que si damos el salto de esta oscura noche y trocamos la visión beatífica, todo es claridad y serenidad para nuestro humano entender, porque dejaría de ser humano y se comenzaría a vivir en Dios:

Pero, por más alta que sea esta noticia, todavía es noche oscura en comparación de la beatífica que aquí pide; y por eso dice, pidiendo clara contemplación, que este gozar el soto y su donaire, y las demás cosas que aquí ha dicho, sea en la noche ya serena; esto es, en la contemplación ya clara y beatífica, de manera que deje ya de ser noche en la contemplación oscura acá, y se vuelva en contemplación de vista clara y serena de Dios. Y así, decir la noche serena es decir contemplación ya clara y serena de la vista de Dios. De donde David (Sal. 138, 11) de esta noche de contemplación dice: La noche será iluminación en mis detalles, que es como si dijera: Cuando esté en mis deleites de la vista esencial de Dios, ya la noche de contemplación habrá amanecido en día y luz de mi entendimiento. Síguese lo quinto: Con llama que consume y no da pena (*Cántico*, B 39, 12, 423).

Resumiendo, San Juan de la Cruz considera que a través del conocimiento místico no se puede estar seguro de donde el sujeto entra, pero sí se está seguro de que se entra a un lugar. La única forma de acceder a él es por medio de una inversión de la intencionalidad el sujeto, sin la cual no puede darse esta noticia en el alma. Esta noticia puede ofrecer la oportunidad de construir una ciencia mística, siempre y cuando aquí nos situemos lejos del conocimiento humano y seamos

capaces de trascender toda ciencia. Es más bien una saber no sabiendo, que comienza en una noche oscura para el entendimiento pero que culmina, de ser alcanzado su máximo nivel, en una visión beatífica clara, serena y tranquila.

Consideramos, de nuestra parte, que podemos ahora proceder a indagar el concepto de mística afirmativa que venimos desarrollando en nuestra investigación. Era muy importante asegurarnos de cuáles eran las características de la experiencia mística y si podríamos identificar, desde un punto de vista fenomenológico adecuado, alguna realidad a la que esta experiencia se pudiera ajustar. Ahora ya estamos en condiciones de acercarnos a la mística barroca sin temor a desfigurar esta tan bella disciplina espiritual, tan sencilla y tan compleja de entender a un tiempo.

Encontrar el punto exacto en el cual se mueve la mística y detectar aquellos puntos en los cuales se acerca y se aleja de la espiritualidad barroca es un paso esencial que puede dejar ver cómo existe un cambio de registro espiritual aquí, que si bien la mística española reconfigura, casi de primera mano, la espiritualidad que luego desarrollan los pensadores barrocos, muestra una manera original de hacerse con el misterio de Dios, ahora reconciliado con el mundo, con el sujeto y su quehacer humano. Nosotros observamos un aire de familia entre la estética desarrollada por la mística del siglo XVI y la estética del barroco. Como recoge Orozco a continuación, lo que notamos es un cierto paralelismo entre la actitud barroca y la mística respecto a su concepción de la naturaleza y su expresión artística por medio del hombre. Desde un punto de vista genealógico, lo que observamos es una cierta anticipación, en la estética desarrollada por la mística, de la actitud barroca sobre el mundo. Podría encontrarse en la actitud mística el *a priori* histórico de re-encantamiento del mundo en el barroco:

No pretendemos afirmar que los escritores místicos españoles del siglo XVI –y menos aún que todos los escritores místicos– sean escritores barrocos. Lo que queremos destacar –y en concreta referencia a la literatura ascético-mística española– es que en la estética de estos escritores encontramos rasgos de paralelismo con la estética del Barroco y que en algunos aspectos anticipan actitudes con respecto a la naturaleza y con respecto a la concepción y expresión artística que han de ser características del artista y del escritor de dicho periodo (Orozco, 1975, 65).

Es hora de pasar a analizar cuán lejos está la mística del siglo XVI del Barroco del siglo XVII. Aquí observaremos si es posible una mística barroca, cómo podría entenderse y si existe algo parecido en nuestros dos autores estudiados, que parece que se acercan y se alejan constantemente de esta propuesta de afirmación del mundo a través de Dios. En relación a la espiritualidad –que es a la que dedicamos esta tercera parte de nuestra investigación–, es un libre juego entre pasividad y

actividad, donde cada una actúa al margen y como por la otra cara por la cual nos aparece. La idea de deleziana de pliegue a ello remite, muestra u oculta a un tiempo a Dios del mundo, lo que quiere decir, que siempre, hay algo más, un primer fundamento filtrado bajo las categorías del exceso y la ambigüedad.

A continuación vamos a pasar a desarrollar el estado de la cuestión sobre la mística en *El Comulgatorio* (1655) de Gracián, y en *La Verdadera Teología Mística* (1698-1701) de Leibniz. Podemos encontrar también aquí dos líneas de interpretación, que a pesar de la crítica, vamos a interpretar bajo nuestro concepto de pliegue, no minusvalorando ninguna de estas dos opciones de lectura.

## **CAPÍTULO SÉPTIMO.**

ESTADO DE LA CUESTIÓN SOBRE LA MÍSTICA BARROCA.



## I. *El Comulgatorio* (1655), de Baltasar Gracián.

La aparición de la obra hacia 1655 introdujo una cierta inquietud en su recepción debido a que el autor ya había publicado gran parte de sus escritos bajo diferentes seudónimos y ciertamente su gran mayoría –aunque desde nuestro punto de vista esto debería ser matizado– mantenían un fuerte componente profano. Así que la polémica de si esta obra tendría la intención de paliar los enfrentamientos de Gracián con la Orden –después de publicar las dos partes de su *Criticón*– o simplemente era una obra sincera de autoexculpación por la publicación de sus anteriores obras, ha sido una cuestión que ha dividido a sus intérpretes, a veces creando un ambiente un tanto oscuro y sectarista<sup>58</sup>. Obra sincera o de ocasión, no nos compete aquí tal discusión, pero sí es cierto que a partir de esta dicotomía en la interpretación religiosa de Gracián, se han creado como dos líneas de interpretación de la obra, que comentaremos a continuación.

*El Comulgatorio* (1655) es un libro manual y práctico que sirve para acompañar a todo fiel que pretenda acercarse al sacramento de la comunión. Consta de cincuenta meditaciones que desarrollan el relato de alguna circunstancia de la vida de Jesús que pueda ser trasladable por el devoto al contexto de la eucaristía. Cada meditación se divide en cuatro puntos: *preparación, comunión, sacar frutos y dar gracias*.

La primera meditación presenta, como bien dice Gracián, el primer ejemplo de una perfecta comunión. *De la plenitud de Gracia con que la Madre de Dios fue prevenida para hospedar al Verbo Eterno*. Todas las meditaciones son careos entre la actitud del comulgante y la situación que se propone. Desde esta primera meditación, que podemos entender como prioritaria por el tema de la encarnación, se van sucediendo diferentes composiciones de imágenes afectivas que muestran las diferentes actitudes que ayudarán al fiel a un contacto con Dios de una manera más cercana y directa. Todas las meditaciones son: o composiciones para aplicar al sacramento, o historias ya aplicadas a él. En el primer caso, se presenta una situación que se aplica a la comunión y en el segundo caso, se acentúa para qué se utiliza. El libro lo cierra la meditación L, *Para recibir el Santísimo Sacramento por viático*, última y más importante de las meditaciones por el hecho de ser una y única, donde todas se resumen y hacia donde todas se dirigen.

F. Rodríguez de la Flor nos adelantaba en su texto «La organización retórica de *El Comulgatorio*» (1993a), cómo la crítica se dividía entre aquellos autores que acercaban la obra a un lenguaje más directo, afectivo y místico y aquellos autores que destacaban en ella su fuerte componente retórico y persuasivo. Dentro del primer grupo encontramos a M. Batllori (1958, 1969,

---

<sup>58</sup> Esta caracterización responde casi completamente al diferente trato que han dado los críticos a la religiosidad de Gracián. Recordemos estas palabras de Cerezo a partir de una cita de Klaus Heger «Las posiciones son tan extremas, como bien dice Heger, que más parece un credo que una interpretación», en Cerezo (2015, 138).

2003 y 2004), C. Torres (1955), A. Egido (2003 y 2014), A. Rallo Gruss (2003), J. M<sup>a</sup>. Andreu Celma (2001 y 2008), S. Mărculescu (2002); en el segundo encontramos a A. Coster (1913), B. Pelegrín (1985 y 1993*a*), F. Ayala (1987 y 1993*b*), F. Rodríguez de la Flor (1984, 1993*a*, 2002 y 2012), M. Blanco (1984) y S. Neumeister (1986).

Tal y como observamos en el punto anterior (...), la mística de San Juan de la Cruz era interpretada desde Crisógono desde dos flancos irreconciliables, la mística y la filosofía. Su interpretación ha dejado ver la cuestión principal respecto a la imposibilidad de encuentro de estas dos instancias irreconciliables, finalmente la prioridad dada, o bien al ser, o bien a la idea, ontología o lógica. Esta tensión disyuntiva corría a cargo de una interpretación cerrada o estrecha tanto de la cuestión mística, como de la cuestión lógica, así como de la cuestión filosófica en general. La lectura que queremos llevar a cabo en nuestra investigación pretende, sin embargo, dotar de herramientas efectivas para poder relacionar estos dos planos de lo real, sin excluir, ni dar prioridad a ninguno de ellos. En este caso, la idea de pliegue místico vendría a conjugar estos dos planos: místico-ontológico afectivo (ser) y filosófico-lógico mental (idea). No pensamos que hagan otra cosa –ni Deleuze con su idea de pliegue, ni Baruzi con su idea de una mística racional en San Juan de la Cruz o una racionalidad mística en Leibniz–, que relacionar ambas dimensiones desde sus propias diferencias. Lo que nosotros queríamos remarcar es, la necesidad que ha mostrado la filosofía de diferenciar estos dos planos como manera de explicar el proceso histórico, forzándonos a tener que interpretar ambos planos como separados. Es así como se ha pensado e interpretado de manera correcta, creemos, el nacimiento de la ontología moderna desde Suárez, pero se ha cerrado la puerta a otra manera de ver las cosas, como es nuestra filosofía hispana, que ya venía de un proceso deconstructivo más vasto ofrecido por la crítica a la razón teológica desde Escoto y Ockam. Es cierto que en el barroco asistimos a una autonomía de planos, pero pensamos que es porque se relacionan a otro nivel más fundamental, cerrando el principio para converger al fin, o plegando el fin en el principio.

A continuación vamos a atender a la manera que tiene el barroco de conjugar estos dos planos de lo real que podríamos enunciar como el del ser y la idea, el cuerpo y la mente o el individuo y lo universal. En Gracián, vamos a recorrer, en un primer momento, cómo el autor jesuita los relaciona y cómo los intérpretes los han considerado, o bien desde el plano de la afección o bien desde el del ingenio, o bien desde una mística de lo inefable, o bien desde una retórica fría y calculadora. Finalmente, atenderemos a cómo, según la interpretación que delineemos, puede llegar a entenderse y conjugarse, la presencia real de Dios en los elementos, la eucaristía, con la comunión frecuente que se promulga desde el jesuitismo. Todo el proceso unificado desde un punto de vista ignaciano.

### A) *Afección e ingenio.*

En el aviso *Al Lector* muestra cómo esta obra sirve más al afecto que al ingenio: «Entre varios libros que se me han prohiado, este sólo reconozco por mío, digo legitimo, sirviendo esta vez al afecto más que al ingenio» (*El Comulgatorio*, *Al Lector*, p, 1982). Dentro de las perspectivas que han mantenido la prioridad del afecto a la hora de interpretar la obra encontramos la de J. M<sup>a</sup>. Andreu Celma. Este autor, siguiendo a M. Battllori, destaca: «Obra más cercana a la mística que a la ascética por cuanto Gracián lo que pretende es orientar al lector hacia la contemplación razonada y esponjosa, muy próxima a la frontera entre las gracias ordinarias y extraordinarias» (Battllori, 2004, 38, Andreu, 2008, 164). Cuando Andreu acerca la obra a la mística más que a la ascética, dirige su mirada más hacia la voluntad, hacia la afectividad, que al entendimiento: «El conocimiento místico es un conocimiento afectivo, superracional, inefable». «El lugar natural de la experiencia religiosa es la afectividad», por lo tanto «La mística camina hacia Dios más por la vía de la voluntad que del entendimiento» (Andreu, 2008, pp. 159-160). Gracián, con *El Comulgatorio*, comenta Andreu, se alinea con los autores espirituales que piensan que la voluntad ofrece el mejor camino para ir a Dios pues por ella nos entregamos a Él por amor. Según este autor, la voluntad llega donde no puede penetrar el entendimiento:

por aqueste conocimiento es aparejado el corazón por el ardor del amor, y es hecho en él un nido a do se pueda asentar o hablar con Dios cuando quier que se levante a ayuntar con él. Y aquesta teología espiritual es en la parte más alta de la voluntad, y es llamada levantamiento no conocido porque es apartado, en el corazón, de toda imaginación y de toda obra del entendimiento y de la razón. Y siente por ardor de amor lo que no puede conocer el entendimiento, y aun lo que es más, lo que no puede saber y alcanzar el conocimiento humanal (Andreu, 2008, 160)<sup>59</sup>.

Hacia este mismo sentido han dirigido sus investigaciones A. Egidio y A. Rallo quienes, al igual que Andreu, consideran que el afecto tiene prioridad respecto al ingenio. Egidio recuerda la huella del humanismo *pro fides*, que promulgó la Compañía de Jesús, patente en las meditaciones gracianas: «En él la religión no era asunto de mera razón, sino que se situaba en los terrenos del corazón, lo que suponía una tendencia racional fundada en lo afectivo y místico». Así, para Egidio, *El Comulgatorio* se funda en una retórica de los sentidos, esta obra «tiene muchas deudas con el

<sup>59</sup> El autor recuerda aquí la influencia de Hugo de Balma, *Sol de Contemplativos* (Salamanca: Sígueme, 1992) Traducción castellana por fray Antonio de Ciudad real en 1524. Representa un comentario popular a la teología mística del Pseudo-Dionisio. Los místicos españoles y teólogos, recuerda Andreu, como Suárez y los coimbricenses, jesuitas de Coimbra, tomaron posición a favor del amor como fuente de conocimiento místico siguiendo a Hugo de Balma frente a la corriente de los intelectualistas o del conocimiento previo al amor divino. Véase la nota 126 de esta página 160 del texto de Andreu (2008).

ascetismo aunque sea en parte un tratado místico de unión, como no podía ser menos, al referirse al sacramento eucarístico, donde Dios aparece como presencia real» (Egido, 2014, XXXIV). En este aspecto Egido también sigue a Battllori quien, como hemos comentado, ya mantenía la obra más cerca de la mística que de la ascética. La autora precisa su postura arguyendo que *El Comulgatorio* no refiere a un proceso de unión mística en sentido estricto, pero vuelve al fin y al cabo a la misma senda de inefabilidad que según ella se recoge en la obra. Los términos del lenguaje que traduce la experiencia recogida en la obra graciana son distintos a los que plantea la mística aunque puedan coincidir a veces. Por todo esto, según Egido, *El Comulgatorio* obliga a pensar en una transustanciación del lenguaje acorde con la que implica la de las sustancias del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, lo que conlleva una precisión elocutiva distinta a todas las experiencias místicas en todo lo que se refiere al lenguaje metafórico: «No en vano como dice el punto tercero de la meditación III de *El Comulgatorio*, es la “palabra infinita” la que se hace carne entre las entrañas, convirtiéndose el libro entero en un ejercicio constante de inefabilidad» (*Ibid*, pp. XXXIV-XXXV)<sup>60</sup>.

Rallo también mantiene el afecto como nota característica de su interpretación pero resalta lo que ya Egido mantenía como una consecuencia del cambio de lenguaje que aquí se opera. Para ellas, la consecuencia de este cambio es la distancia de *El Comulgatorio* respecto al resto de su producción. Idea que conlleva un alejamiento total de la propuesta de Andreu. Para estas autoras el que Gracián dirija su texto más al afecto es un ejemplo claro del cambio de lenguaje y actitud que lleva a cabo con la obra que, como ya apuntaba Battllori, es una reivindicación, una concesión a la orden, una obra sincera de auto-exculpación por el resto de su producción profana. No quiero detenerme mucho en este aspecto, pero es un hecho a tener en cuenta que casi todos estos autores que tratan *El Comulgatorio* como una obra sincera lo alejan de su contenido retórico e ingenioso, aspecto que ya apuntábamos más arriba a propósito de lo planteado por Rodríguez de la Flor. Aunque la mayoría lo acercan a las meditaciones ignacianas, siempre se relaciona con un lenguaje directo, afectivo e imaginativo, siendo esto lo que se entiende aquí por místico<sup>61</sup>.

El componente retórico de la obra ha sido reivindicado por F. Rodríguez de la Flor (1984, 1993), M. Blanco (1984), B. Pelegrín (1985) y S. Neumeister (1986), entre otros. Estos autores mantienen que para la interpretación de la obra pesa más su aspecto artificioso, retórico y oratorio. Lejos de ser una concesión a la orden, De la Flor ve un texto «artificial y artificioso que sorprende

---

<sup>60</sup> Véase la nota 25 de esta página 239 del texto de Egido (2014). La cita que encabeza el párrafo anterior no es de A. Egido, sino de L. Willaert, *La Restauración Católica*, p. 262 y ss. Para la siguiente cita y tesis de Battllori compartida por Egido véase el estudio de Egido (2014), páginas 227 y 229 respectivamente, especialmente la nota 11.

<sup>61</sup> Véase Battllori, M. (1948): «La vida alternante de Baltasar Gracián en la Compañía de Jesús», *Archivum Historicum Societatis Iesus*, 18, p. 38 y Battllori, M. y Peralta, C. (1969), *Baltasar Gracián en su vida y en su obra* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico), pp. 159-160.

porque concilia dos opuestos irreconciliables (retórica/piedad) intentando capturar a la segunda en la red organizada de la primera» (De la Flor, 1984, 120). El autor destaca el poco aprecio que la Compañía mostraría por la obra, aspecto que puede tener como causa primordial la lucha a favor y en contra del conceptismo, como lenguaje de la predicación, que se daba en el seno de la Orden (De la Flor, 1993a, 141), aspecto que también ha destacado A. Del Río Nogueras, que considera que por este hecho la obra no puede desvincularse totalmente de la oratoria (Del Río, 2001, pp. 118-119)<sup>62</sup>.

Como se verá a continuación, lejos se encuentran F. Rodríguez de la Flor, B. Pelegrín, M. Blanco, S. Neumeister, P. Herranz, de proclamar un lenguaje afectivo dirigido hacia la consecución de una unión mística en *El Comulgatorio*. Para De la Flor la obra no deja de ser una máquina de producir imágenes. Es entonces la imagen, comenta, codificada a la manera evangélica, sobre todo por una tradición pictórica, «la que se hace pasar por ese tinglado conceptual que es, en realidad, la maquinaria retórica de *El Comulgatorio*» (De la Flor, 1993a, 142).

De la Flor asegura que en este método generativo de imágenes «se trata de evitar minuciosamente la ‘visión inefable’, mística y sustituirla por una ‘vista’, una praxis, modesta relativamente, del imaginario religioso»<sup>63</sup>. Sorprende que Andreu al analizar *El Comulgatorio* no haga ninguna mención a la *Gula espiritual* de Miguel de Molinos. De la Flor comenta que «Frente al pleno empleo imaginario que Gracián hace de los sentidos [...] se alza el deseo de Molinos para alcanzar un alma perfectamente ciega, muda, sorda». El autor habla de la obra en términos de una “máquina” de producir imágenes:

La obra de Gracián es sumamente combativa en ese contexto. Obviamente, y en primer lugar, con el concepto luterano de oración, pero también con los movimientos que dentro de la iglesia Católica, buscan –como es el caso del Molinismo y, en general, el de las prácticas quietistas– una técnica de oración mental independizada absolutamente de lo que llamamos imagen, o fantasía; construida (y esa es la debilidad que se le achaca) con las reminiscencias de la información suministrada por los sentidos (De la Flor, 1993a, 143).

Andreu puntualiza que la imaginación está aquí para dirigir nuestra afectividad hacia un fin, en su caso el religioso, más que para fabricar un imagen determinada, pues de lo que se trata según este autor es de purgar la imaginación de imágenes extrañas:

---

<sup>62</sup> Gaudioso Jiménez (1985) y G. Eickhoff (1993a) intentaron desvincular la obra de la oratoria sagrada, aspecto reivindicado por F. Cerdán (1985), F. R. De la Flor (1993a) o M. Blanco (1984). Citado por A. Del Río Nogueras (2001).

<sup>63</sup> No entendemos por qué Andreu realiza la siguiente acusación: «F. Rodríguez de la Flor ignora esta dimensión activa al referirse a una contemplación pasiva, basada en un principio de memoria visual», (Andreu, 2008, 169). De la Flor defiende su postura a través del análisis de los procedimientos elocutivos de la obra, y dice que esto le servirá para asegurar “la tesis de un texto que nos parece una auténtica retórica en acción...”, Véase De la Flor (1993a, 145).

la función de la imaginación está más dirigida a centrar nuestra afectividad que a fabricar interiormente una imagen determinada a cualquier precio. No es nunca una visión lo que se propone sino un espacio contemplativo, una vista, tomada además dentro de una secuencia narrativa. Su papel está más dirigido a eliminar imágenes extrañas que a la fabricación de una particular escenografía (Andreu, 2008, 189).

Lo que resume esta interpretación retórica de la obra es la tesis de que Gracián, no es que se aleje aquí del resto de su producción con un lenguaje más vivo y directo, aspecto que está claro que ellos rechazan, sino que lejos de un acercamiento a lo inefable, el autor construye un lenguaje, un signo para tratar con él –con lo inefable, con Dios– cargado metafóricamente hasta la exasperación. Es una tesis que recuerda lo que ya propuso en su día Roland Barthes para la interpretación de los ejercicios ignacianos, en su famoso texto *Sade, Fourier, Loyola* (1971). La idea de someter la meditación religiosa a un trabajo metódico, reglado, objetivo de los ejercicios ignacianos, tiene otro fin diferente a la unión mística: se trata de elaborar técnicamente una interlocución, es decir una lengua nueva que pueda circular entre la divinidad y el ejercitante. El objetivo de Ignacio es no sobrepasar el lenguaje: «La teofanía que busca metódicamente es el signo de Dios, más que su conocimiento o su presencia; el lenguaje es su horizonte definitivo, y la articulación una operación que él no puede abandonar nunca en beneficio de estados indistintos-inefables» (1971, pp. 48-49).

M. Blanco ha tratado este aspecto técnico y algorítmico del texto graciano, mostrando así su aspecto artificial y forzado:

Pero, antes mismo de esta llamada a la imaginación sensible, esto que parece caracterizar propiamente estas meditaciones, es la aplicación regular y uniforme de un artificio analógico ingenioso, entendiendo *ingenio* en el sentido de Gracián [...] Se trata de un proceder formalista, casi algorítmico, que permite reducir un número indefinido de relatos a un esquema común. [...]: «Para antes de comulgar/ Para comulgar / Para después de haber comulgado / Para dar gracias» (Blanco, 1984, 49).

Para la autora esta técnica es una prolongación más de la *Agudeza y Arte de ingenio* graciano, idea que puso de manifiesto Rodríguez de la Flor recuperando así una intuición planteada por Ceferino Peralta (Del Río, 2001, 120). Algunos autores como Neumeister matizan esta idea. Pero en conjunto todos aumentan su énfasis sobre el procedimiento que utiliza Gracián en su obra, destacando así el aspecto ascético por encima del místico. Neumeister muestra cómo el hecho de que el afecto tenga más importancia que el ingenio, «demuestra que, a pesar de toda su perfección,

la retórica de *El Comulgatorio* no lo convierte en una obra literaria, tal como Gracián la define en su estética de la agudeza. Al contrario, *El Comulgatorio* está aún totalmente al servicio del *movere homilético*» (Neumeister, 1986, 8). El autor comenta que Gracián, al igual que San Ignacio en los *Ejercicios*, exige al ejercitante una labor imaginativa inmensa pero que, a diferencia de él, Gracián va más lejos, no tanto como los místicos pero con una mayor disciplina exegética y retórica. Gracián llega a anticipar con palabras lo que ha de ser el fruto de la lectura, no quedándose en simples índices como proponen los místicos e Ignacio, que dejaban al ejercitante todo el trabajo imaginativo.

Estos autores han reflejado de este modo que la relación de la obra con el afecto se debe a su intención retórica, de mover los afectos, de dirigir la intención a un fin, tal y como proponía Andreu. Pelegrín ha sido uno de los autores que mejor y más ampliamente ha tratado el tema del fundamento retórico de toda la obra graciana, heredera según él de la voluntad ignaciana. Encontramos aquí una de las características más importantes del objetivo de la obra graciana, según Pelegrín: «la contemplación dirigida hacia la acción y no abismada en sí» (Pelegrín, 1985, 117); una lucha, como observamos, contra la mística quietista. Más abajo ampliaremos este dato y el método ignaciano en general. Según el autor francés, *El Comulgatorio* es un libro retórico, cuya intención es mover los afectos, pero que contiene, como todas las obras de Gracián, un fuerte componente retórico y «didáctico: una técnica, que manifiesta la misma voluntad de pragmatismo: tabla detallada de meditaciones en función de las fechas (por tanto, de la estación) al fin, y, sobre todo por el formato querido por Gracián, el mismo que este de sus precedentes tratados, fácil y cómodo, un manual de bolsillo “tan manual que cada uno lo pueda llevar en su seno o en su manga”» (Pelegrín, 1985, 131).

Pelegrín destaca un amplio abanico de temas jesuíticos en la obra de Gracián. Su análisis retórico y casuístico reconoce que es el tratamiento racional de la piedad, la retórica ejercida por Gracián, la que le llevó a tener tantos problemas con la Orden. El autor francés ha destacado claramente cómo esta obra no puede deslindarse de otra polémica presente en la época, aquella que luchaba contra el jansenismo y la lógica de Port-Royal (1984, 1985, 1990). Los jesuitas fueron los abanderados de la eucaristía, con este sacramento como estandarte ejercieron un proyecto que rozaba lo ontológico en el sentido fuerte de la palabra, su potencia de hacer de la representación una realidad fue un aspecto que los jansenistas no podían tolerar, iba en contra de la lógica más básica, aquella que deslinda el significante del significado, asegura Pelegrín. Se creaba así la ilusión –con pretensiones de realidad– de que en el interior de la materia se realizaban transformaciones insospechadas de un alcance divino, la esencia se transforma pero los accidentes permanecen. Esta

idea recuerda aquella cita de Deleuze en *El Pliegue* cuando aseguraba que lo propio del barroco nos es caer en ilusión o salir de ella, sino “realizar algo en la ilusión misma” (1989, 160).

A continuación se expondrán los temas jesuítcos más importantes incluidos en *El Comulgatorio*. Parece que existe hoy en la crítica graciana cierto consenso respecto a ellos: *la presencia real y la comunión frecuente*. Dentro de los diferentes puntos de vista que hemos analizado, hemos podido observar dos grupos, aquellos que abordan la obra destacando su lenguaje afectivo, místico; y aquellos que destacaban su aspecto retórico, su lenguaje ingenioso y por tanto su ascética. Para el tratamiento que Gracián realiza de los temas jesuítcos se explorará la segunda opción, a través de ella se intentará valorar el carácter de la dependencia que nuestro autor mantiene respecto del método ignaciano y su aportación característicamente barroca.

#### B) Temas jesuítcos: presencia real y comunión frecuente.

Ante el rechazo del significado real del símbolo eucarístico de manos de los reformados, el Concilio de Trento (1545 y 1563) impulsó la doctrina de la transustanciación. Según esta, Cristo está realmente en la eucaristía, no sólo como símbolo, sino como verdadera realidad. Esta idea es repetida por Gracián desde la primera meditación de *El Comulgatorio*:

A esta imitación sea tu empleo, ¡ oh, alma mía!, después de haber comulgado, cuando tienes dentro de tu pecho, real y verdaderamente, al mismo Dios y Señor... (*El Comulgatorio*. Meditación Iª, 1284).

Pondera tú, si para la figura toda, para una sombra de esta comida, precedió tanta disposición, cuál será bastante para llegar a comer el pan sobresustancial, el Cuerpo y Sangre del Señor, en verdadera y no figurada comida;.. (*Ibid*, p. 1290).

Pondera que has de hospedar hoy, no la sombra, sino el Sol mismo, aunque dentro de la nube de los accidentes; no ya la figura, sino la realidad de un Dios real y verdaderamente encerrado en esta Hostia; no en tu casa, sino en tu pecho; (*Ibid*, p. 1296).

La defensa de la realidad del sacramento inunda toda la obra, vuelve a repetirla en las meditaciones IX, X, XIV, XV, XXVIII, XXXIII, XLI, XLIII, XLVI y XLVIII. Podríamos comenzar manteniendo la idea de si no representa exactamente esta defensa del sacramento la verdadera intención de la obra. El carácter persuasivo del texto es claramente puesto de manifiesto por la gran mayoría de comentaristas, así lo expresa B. Pelegrín recordando la tesis reflejada en Al Letor y de la

cual partíamos:

no dice que renuncia al ingenio en provecho del afecto, sólo establece una jerarquía («sirviendo más») en que reina ahora el afecto. Ya no pretende dirigirse racionalmente al «juicio» ni tanto dirigir abiertamente (*docere, ducere*), ya no de deleitar; confiesa el deseo de mover, conmover; que no es otro que un modo de seducir: llevar al otro a donde queremos, dejándole la ilusión de que va por voluntad propia (Pelegrín, 1993, 53).

Es importante este carácter insistente y persuasivo de la *presencia real* en *El Comulgatorio*, porque nos indica que la eucaristía, la presencia de Dios en los elementos, ya no era una realidad clara que podríamos aceptar sin esfuerzo. Todo el trabajo retórico e ingenioso que aplica Gracián al sacramento es parte de su punto de vista específico. ¿No resulta chocante que Gracián aplique tanta retórica a una realidad de la cual se supone que no se tienen dudas? M. Blanco ha tratado este aspecto: «Por la insistencia sobre la realidad de la presencia real, se ha privado de toda inteligencia del valor simbólico del sacramento. Al misterio se le ha sustituido una afirmación respaldada con una obstinación tan dura que su inverosimilitud es más evidente» (Blanco, 1984, 54). Neumeister también insiste en este carácter instrumental de la obra. El autor propone que el trabajo retórico y metafórico barroco contenido asegura su legitimidad ya que Gracián lo que hace es poner en acción su método y anticipar así una posible lectura de la misma obra, él mismo, continúa Neumeister, asegura su legitimidad: «El que Gracián asegure explícitamente la legitimidad de su *Comulgatorio*, nos demuestra, lo mismo que la exégesis más desarrollada de los textos bíblicos, que la motivación de los propios actos por Dios ya no es evidente y requiere una confirmación» (Neumeister, 1986, 9).

Según Blanco, tras este hecho podemos encontrar el camino que toma Trento después de cinco siglos de especulaciones escolásticas, el carácter místico del sacramento da paso en el Barroco a un empobrecimiento significativo del mismo:

La indicación más manifiesta de este reemplazo del espesor místico de la Eucaristía por una simple opacidad, tan remarcable que ella es fruto de una suerte de positivismo *avant la lettre*, puede verse en la ausencia, en la obra de Gracián, de toda referencia, implícita, al carácter común, colectivo, del rito eucarístico (Blanco, 1984, 54).

El rito pierde, según Blanco, todo su carácter místico de unión objetiva de los fieles en la figura de Cristo y adquiere un tono subjetivo más carnal y cercano. De hecho, hasta el lenguaje del texto reniega de la palabrería escolástica, el término transustanciación no es usado ni una vez por

Gracián en *El Comulgatorio*, lo que nos muestra el gran divorcio que se da aquí entre el lenguaje de la teología y este de la piedad, asume la autora. Es un intento de dar «un poco de color a un acto rutinario», donde hace falta persuadir al devoto para que dé carne a un acto frío y gratuito que a veces es innecesario. La serie infinita de imágenes con las que Gracián acompaña esta práctica es, según Blanco, una muestra clara de la vacuidad simbólica del rito, que ya no se identifica sólo con el Cristo crucificado, sino con toda una serie de personajes con los que el ingenio puede trabajar y que tienen como fin al menos una consolación para el creyente, aquella donde el ingenio es libre totalmente para manipular la herencia tradicional de equivalencias simbólicas. Hay entonces en *El Comulgatorio* un desprecio total de la metáfora eucarística, o sea, desprecio a poner a la misma altura símbolo y realidad. El cuerpo de Cristo ya no se simboliza en el pan, puesto que equivaldría a despojarlo de toda realidad, se convertiría así la ceremonia de la mesa en una pura representación vacía, en un simulacro. Blanco asegura que «puesto que la presencia simultánea del significante y de esto que él significa es impensable, la única manera de salvar la Eucaristía es tener, lo más cerrada posible, la paradójicamente maravillosa presencia real de un cuerpo que reduce el pan a no ser sino un fantasma tangible y sin embargo ilusorio» (Blanco, 1984, 56).

El sacramento en este período barroco resulta así empobrecido desde el punto de vista de su significado. Lo que plantea Blanco es que ya no está asegurada su recepción como cuerpo divino sólo por el mero hecho de la manducación. La metáfora eucarística ya no es ella sola la única que irradia valor divino al comulgante, porque ya no se identifica solo con Cristo. Antes los padres de la iglesia hablaban del sacramento de la hostia poniendo el acento sobre el efecto de unificación de los fieles, pero con Gracián el acento recae ya sobre su estatus ontológico, lo que lleva a plantearnos la necesidad de esta insistencia sobre la idea, que nos traslada hasta el hecho mismo de su legitimación. Rodríguez de la Flor ha mostrado este cambio de estatus del proceso de recepción eucarística, proceso que se da, según él, como consecuencia de un cambio desde la ontología hacia la filosofía del lenguaje, la eucaristía es ahora un hecho de lenguaje. Un foco que difunde y al mismo tiempo cierra la episteme:

El espacio barroco deja atrás la visión heroica de la Eucaristía; algo que, sin duda, había mantenido el mundo medieval como herencia de la época de las herejías y las persecuciones, donde lo eucarístico adquiere un rasgo agonístico y martirial, testimoniando la obcecación cristiana en el imposible racional del pacto redentorista y de la presencia metafísica del Cristo en el mundo caído. Bajo su punto de vista la época que nos ocupa explora ahora lo eucarístico. Diríamos que prioritariamente como hecho de lenguaje; [...] Lo que se trata ahora es de explorar el régimen de figuración a que es susceptible de someterse la Eucaristía (De la Flor, 2012, pp. 162-163).

En este caso, *El Comulgatorio* de Gracián se convierte en el ejemplo más importante de construcción de un lenguaje sobre el sacramento principal, en línea con lo propuesto por Barthes. La cuestión es dar cuenta de procesos que ocurren en el interior de la materia, «imposibles de comprobar en el plano físico; invisibles e inmatrimales verdaderamente a los ojos» (*loc. cit.*). Según De la Flor, Gracián se enfrenta aquí a un proceso que conlleva al menos cuatro dimensiones de transustanciación del lenguaje:

en primer lugar, el paso de lo natural (el pan y el vino) a lo sobrenatural (el cuerpo de Cristo); en segundo lugar de lo visible (de nuevo el pan y el vino) a lo invisible (el cuerpo místico de Cristo); en tercer lugar de lo «aquí y ahora» (el pan y el vino) a lo ubicuo y eterno (el Cristo); en cuarto y último momento, ello funda una nueva poética del espacio, en tanto reúne en una sola acción consagratória lo más bajo y hundido (el germen del grano de la tierra) con lo más alto y empíreo (el cuerpo del Cristo cósmico, el cual está en todas las partes del universo) (De la Flor, 2012, 164).

Estos procesos están fundados según De la Flor en un concepto enigmático que no conlleva una simple transformación que sustituyera los opuestos en un punto concreto del tiempo, sino que en realidad se trata de llevar a cabo una auténtica transfiguración del mundo en Dios<sup>64</sup>. Lo que De la Flor mantiene es que «el trabajo de la metáfora –y del lenguaje– en torno al misterio de la Eucaristía sirve para sostener y soportar la gran energía lingüística que transmite el discurso barroco hispano en su Siglo de Oro» (De la Flor, 2012, 167). En concreto cita la alegoría (leer a través de un algo otra cosa) y la perspectiva (desde la cual desentrañar la cifra). La eucaristía representa entonces para él una especie de *a priori* conceptual de las producciones barrocas que conlleva un cierre categorial de su episteme, aspecto que a su vez nos recuerda la interpretación de Gauchet, el infinito físico como correlato de una clausura o cierre de la episteme del sujeto.

Ya vimos más arriba cómo Blanco acentuaba el empobrecimiento significativo del símbolo del sacramento eucarístico en la época barroca y la insistencia de Gracián sobre el hecho de la *presencia real* de Cristo en la eucaristía, insistencia que conlleva que Gracián se sitúe en el terreno ontológico que hay que legitimar. Rodríguez de la Flor también hacía alusión al cambio de registro

<sup>64</sup> «se trata de poner en juego la superior idea teológica de la existencia de una “transfiguración”. Pues, en realidad, lo que ocurre es que el cambio se opera en la esencia (invisible) el pan y el vino, pero deja intactos los accidentes (lo visible) de ese pan y de ese vino. [...] No se trata en realidad sino de una estrategia de cambio más sutil, pero infinitamente más excesiva en su alcance y desde luego trascendental [...] No, entonces, la máscara impuesta con que se acostumbra a leer lo barroco, en tanto que ejercicio de cambio y engaño a los ojos de apariencias que se metamorfosean transformando su superficie, sino que, de repente, lo que aquí se evoca –en esto que se tomó como una suerte de “protosignatura” o marca de lo divino– es la radical reconversión y la transfiguración del mundo en la figura constitutiva de su verdad inspiradora: Dios» (De la Flor, 2012, pp. 164-165).

ontológico sufrido en el barroco; para él, como dijimos, el sacramento pasa a convertirse en un hecho de lenguaje. No resalta, sin embargo, como Blanco, el hecho de que la Eucarística deje de ser en Gracián una metáfora total, muy al contrario la sitúa como *a priori* conceptual. Para Rodríguez de la Flor la metáfora eucarística legitima todas las producciones del periodo barroco, para Blanco, al contrario, son las producciones las que intentan legitimar la realidad del sacramento. Un doble movimiento que bajo nuestro punto de vista no tiene por qué ser excluyente.

Pérez Herranz traslada, sin embargo, su interpretación de *El Comulgatorio* a un terreno puramente ontológico. El autor considerará que la proliferación de imágenes, la metáfora eucarística como *a priori* o la misma insistencia de Gracián en la presencia real, no es ni un trasvase de la realidad al lenguaje ni un intento de legitimación, sino su verdadera ontología, aquella que comparte con el jesuitismo: «Desde un punto de vista filosófico, Gracián transforma el género de las meditaciones en un género ontológico» (Pérez Herranz, 2003, 43). La eucaristía no es un hecho de lenguaje, ni necesita el lenguaje para su legitimación. Pérez Herranz no duda del papel del lenguaje por imágenes graciano, combativo contra Lutero y Molinos. El autor comenta que es necesario rematar el planteamiento de Rodríguez de la Flor y colocar a Gracián en el terreno *ontológico*, y no sólo literario o religioso, pues si *El Comulgatorio* puede considerarse como hermenéutica de lo religioso, lo hace en términos de una ontología corporalista (*loc. cit.*). Esta ontología tiene como consecuencia el bloqueo de la aceptación de la física atomista y mecanicista. Afirma Pérez Herranz:

La Eucaristía es algo físico y en ella no se da magia alguna. [...] Dios se encarna en el creyente en un encuentro real, cuya presencia no se obtiene por recursos ceremoniales ni rituales, ni aún por el esfuerzo humano, sino por el poder mismo del rito sacramental, que es acción de Cristo. De manera que la Eucaristía, más allá de la fe, que es subjetiva (psicológica), exige una justificación según el método científico, que es objetivo (*Ibid*, pp. 43 y ss).

Lo que encontramos, según Pérez Herranz, es entonces una ontologización de la naturaleza a través del sacramento, pues «Paradójicamente, la realidad no se encuentra en la vida, sino en la Eucaristía» (*loc. cit.*).

Pelegrín ha interpretado esta tesis de la *presencia real* al hilo de las ideas jansenistas. En la meditación XXIX, *De la gran cena, aplicada a la Sagrada Comunión*, Gracián muestra una tesis jesuítica muy importante, según el autor francés: «Viendo el señor que no gustan de venir los convidados, gente de harto mal gusto, y que instados de su bien le desprecian, no por eso se disgusta con los demás ni trata de retirar sus beneficios, antes, con más deseo de comunicarlos,...» (*El Comulgatorio*, Meditación XXIX<sup>a</sup>, pp. 1332-1333). Pelegrín nos permite ver cómo debemos

dejar caer la balanza en Gracián del lado de la apertura democrática al reino de los cielos o al reino de la fama: «Este Dios de Gracián es más bien el dios molinista, paciente y acogedor». Y comenta: «La bondad de su grandeza» hace que «abarque a todos los hombres y les invite de la misma manera a gozar de sus tesoros y de sus favores» (Pelegrín, 1985, pp. 123 y ss). Este Dios molinista no rechaza a nadie a pesar de la indiferencia que pueda mostrar cualquier devoto. Esta última tesis hubiese escandalizado a los jansenistas, según Pelegrín, el Dios molinista muestra clemencia y ofrece una gracia providente. Es un dios contrario a este de los jansenistas:

No se sabría mejor definir la función ascética del entendimiento en la tradición de la teología jesuítica. Fundamento esencial de esta teología: Dios da todos los medios de salvación, los auxiliares de la gracia, que ayudan al hombre y le envían señales, avisos del cielo, sobre el buen o malo camino a seguir (*loc. cit.*).

Pelegrín nos lo muestra además a través del episodio de *Virtelia encantada*, presente en *El Criticón*, «cómo el acceso al palacio de Virtelia está democráticamente abierto y no exige selección *a priori*: solo los méritos, las buenas obras, son el billete exigido... » (*loc. cit.*). Es muy importante esta interrelación entre *El Comulgatorio* y *El Criticón*, que nos ofrece Pelegrín, pues destaca, como ya hemos sugerido<sup>65</sup>, el hecho de cómo podemos aplicar completamente la *Meditación L, Para recibir el santísimo sacramento por viático*, a la crisis de *Virtelia encantada*, coincidiendo así la vía ascendente por medio de la virtud y la descendente por medio del sacramento.

Esta idea de ascendencia en la virtud y descendencia en el sacramento también ha sido puesta de manifiesto por Waldo Ross, en su obra *El viaje interior en Baltasar Gracián*, quien a través de su análisis desde la psicología de C. Jung ha reflejado que *El Criticón* «presenta una estructura que en sus líneas generales reproduce el viaje interior del proceso de individuación». El proceso que lleva a cabo la encarnación se reproduce analógicamente en el hombre por medio del proceso de individuación, que no se consigue sino por medio de la virtud. Esta virtud que Ross interpreta como el desarrollo de una potencia absoluta de integración de aquellos elementos inconscientes que asaltan la personalidad (Ross, 1974, pp. 59-65).

Puede ser interesante intentar extraer una idea que podemos observar de fondo: tanto en la virtud como en el sacramento asistimos a un proceso cíclico, una fuga hacia el infinito que no deja de realizarse. Porque el viaje no termina ni en la conquista de la virtud, ni en la comunión, que no es sino frecuente. «El viaje puede volver a comenzar, el ciclo de la vida se renueva, puesto que es una vida nueva que da la comunión, que da este viático para el último trayecto» (Pelegrín, 1985, 135).

---

<sup>65</sup> Véase la página 140 de nuestra investigación donde ya hemos adelantado ciertas ideas al respecto.

Una virtud constante y una comunión frecuente. Para los jesuitas sólo existe una fatalidad, dice Pelegrín: la linealidad del camino de vida, el imposible retorno atrás y la necesidad del progreso constante (*Ibid*, p. 129). Este Dios molinista, providente, y esta entrada democrática al palacio de Virtelia, no pueden estar más lejos de la posición de los jansenistas. Explica Pelegrín que el libro de Arnauld, *La Fréquente Communion*, suprime la eucaristía a todo corazón indigno de ella.

Hasta aquí se han podido observar las diferentes interpretaciones sobre la aplicación que se lleva a cabo en *El Comulgatorio* de estos dos temas principales del jesuitismo: *la presencia real y la comunión frecuente*. En el apartado que sigue se intentará aclarar su influencia ignaciana.

### C) Trasfondo ignaciano.

Como hemos visto, Gracián hace uso en *El Comulgatorio* de todos los medios que Dios pone al alcance del hombre: una voluntad dirigida por un entendimiento y una memoria que no para de recordarnos nuestro más alto fin. Entendimiento, memoria y voluntad. A continuación se expondrán estos tres aspectos ignacianos de la obra.

Tal y como observamos en la primera meditación de *El Comulgatorio*, la lucha de contrarios representa aquí un recurso adecuado para expresar el acontecimiento de la encarnación. Gracián se pregunta con una intención dirigida a mover los afectos: ¿cómo puede ser que aquí quepa el gran Dios que ni siquiera cabe en los cielos de los cielos? Si este acontecimiento de la encarnación resulta imposible de explicar por el sujeto humano cómo ha de ser, pues, su acogida. Como expresa Gracián, una vez que María es capaz de reconocer en sus entrañas al propio hijo de Dios no puede sino poner, ante este inmenso acontecimiento, todas las potencias a su servicio:

Meditación I, Punto 3º. *Para después de haber comulgado*. En este purísimo Sagrario de la Gracia, en este sublime trono de todas las virtudes, toma carne el Verbo Eterno; aquí se abrevia aquel gran Dios que no cabe en los cielos de los cielos, y la que estaba llena de gracia quedó llena de devoción. Luego que reconocería en sus purísimas entrañas su Dios hijo, sin duda que su alma, asistida de todas las potencias, se le postraría, adorándole y dedicándose todas a su cortejo y afecto: el entendimiento embelesado, contemplando aquella grandeza inmensa, reducida a la estrechez de un cuerpecito; la voluntad, inflamándose al amor de aquella infinita bondad comunicada; la memoria, repasando siempre sus misericordias; la imaginación, representándole humano y gozándole divino. Los demás sentidos exteriores, hurtándose al cariño de los foráneos empleos, estarían como absortos en el ya sensible Dios: los ojos provocándole a verle, los oídos ensanchándose a escucharle, coronándole los brazos y sellándose los labios en su tierna humanidad (*El Comulgatorio*, Meditación

El entendimiento embelesado, la voluntad inflamándose, la memoria activa repasando siempre sus misericordias, finalmente la imaginación, representándolo humano y gozándolo de manera divina. Los demás sentidos exteriores estarían como absortos en un Dios representado ahora de manera sensible: los ojos, aunque no puedan verle provocarían su visión, los oídos ensanchándose para escucharle, los labios callados ante semejante situación. Toda una disposición que nos muestra de entrada el enorme trabajo y esfuerzo que conlleva acoger el verbo eterno para quien es mortal y finito. Lo que observamos es la necesidad de poner todas las potencias al servicio de los objetivos religiosos, todos, incluso la retórica y el ingenio.

Pelegrín reconoce aspectos jesuíticos más sutiles, y a un nivel más profundo, en el propio trabajo de escritura de Gracián: un ingenio *casuista* a través de una *manera* o forma retórica. Se pregunta el hispanista francés si no «es entonces interrogando una *forma*, una manera, la retórica, que se podrá estar fundado a hablar legítimamente y no por dudosas aproximaciones de ingenio casuista» (Pelegrín, 1985, 141). La herencia ignaciana recogida por Gracián es completa: «No hay, a decir verdad, ningún trazo tomado del pensamiento ignaciano, en su espiritualidad y en la teología moral de los jesuitas, de su traducción simbólica, que no se encuentre en Gracián» (*Ibid*, p. 117). La retórica o arte de persuadir y la casuística o arte de desembrollar una conciencia tienen aquí un factor común, según Pelegrín: «dirigir una multitud o una conciencia». Como hemos visto, el fin de servir a Dios permite hacer uso de todos los medios posibles, divinos y humanos. Para Pelegrín, la dirección de intención ignaciana que concierne al *Criticón* y al *Comulgatorio* es visiblemente moral y religiosa: virtuosa. Moral el objetivo y morales los medios. Para la primera parte de la producción graciana, esto no es tan evidente y por ello nos encontramos entonces con el hecho de que se pueden dar dos tipos de objetivos distintos, moral o religioso e inmoral o mundano (*Ibid*, pp. 143-145). De cualquier forma, si el fin es bueno –religioso–, se podrá hacer uso de todos los medios al alcance.

Son los *auxiliares de la gracia* que ya apuntábamos arriba, *el libre arbitrio* que ya apuntaba Molina, lo que ofrece una perfecta concordia entre la necesidad de los designios divinos y la contingencia del reino de la libertad. La eucaristía es ofertada a todos, pero no todos están preparados para recibirla, o sea, no todo comulgante sabe valorar esta oferta, se hace necesario por ello una comunión frecuente y un repaso eucarístico continuo que haga posible cada vez un mejor recibimiento.

Los atributos o *auxiliares de la gracia* presentes en *El Comulgatorio* corresponden a la tríada clásica: *entendimiento*, *memoria*, *voluntad*, que se dan en San Ignacio en la forma de *ciencia*, *experiencia* y *método*, y que corresponden en Gracián, según Pelegrín, a las tres últimas causas de

las cuatro que contiene la agudeza: *Ingenio, materia, experiencia y arte* (Pelegrín, 1985, 177). Comenzando por el final, el *arte* representa el *método*, en este caso la retórica, una retórica generalizada, comenta Pelegrín; la *experiencia* representa el *ejemplar*, el caso concreto y singular, la *casuística*; la *materia* representaría entonces la *ciencia*, la elección de un tema, en este caso la *eucaristía*. El ingenio representa la causa principal, tal y como podemos observar en el último discurso de su *Agudeza y arte de ingenio* (*Agudeza*, Discurso LXIII, 806).

Pelegrín ha mostrado magistralmente todo el inmenso trabajo retórico presente en *El Comulgatorio*. Según él, Gracián agrega un complemento a la retórica, ampliando su campo hacia el ingenio (Pelegrín, 1985, 152) y lejos de ofrecer una elocuencia basada en la claridad y subordinada sólo al buen sentido de la verdad cristiana, como querría un San Agustín, aúna belleza y verdad. Esta idea extraída por Pelegrín a propósito de la *Agudeza y Arte de ingenio*, no parece tan clara en *El Comulgatorio*, tachado por contener imágenes gastronómicas de mal gusto. No debemos olvidar que la obra está dirigida al *movere* tradicional, que se dirige al corazón y no al *delectare* propio de la *Agudeza*. Este acercamiento a la retórica persuasiva está muy presente en el texto de Neumeister, pero el hispanista rechaza aplicar la estética de la *Agudeza* a *El Comulgatorio*, de hecho comenta que «esta clase de estética, por cierto, falla ante *El Comulgatorio*, lo que podría hacer comprensible el por qué la moderna crítica literaria no se haya ocupado para nada de esta obra» (Neumeister, 1986, 8).

Lo importante es la reconquista que Gracián realiza de la argumentación, como ya vimos con Pelegrín<sup>66</sup> (1985, 160). La agudeza sobrepasa el materialismo retórico hacia una especie de lógica del ingenio cuyas relaciones y aplicaciones son completamente infinitas. Así, de la organización horizontal, “microscopique”, mínima de la agudeza, se pasa proyectando el sistema de equivalencias, “l’axe paradigmaticque”, sobre “l’axe de la combinaison o syntagmaticque”, hasta alcanzar dimensiones “macroscopiques”. La agudeza puede elevarse hasta alcanzar dimensiones virtualmente infinitas. Todos los ejemplos analizados por Gracián, continua Pelegrín, son figuras, imágenes, problemas, interrogaciones esclarecidas, explicadas, resueltas, satisfechas; los ejemplos siempre están entre la exposición y la resolución de la agudeza, entre la disonancia, la sorpresa, el enigma y la clave, la luz, la resolución. Así «dirige, literalmente, la consciencia y las emociones de su interlocutor espectador: que recibe en fin la absolución. [...] La agudeza es entonces siempre una *respuesta* a una pregunta manifiesta o implícita» (*loc. cit.*). Toda la obra de Gracián se inscribe, según el autor, en un proyecto retórico, una retórica generalizada (de género) y estilizada (de estilo).

Que cada género tenga su estilo ya nos muestra la irreductibilidad que hay de uno a otro, ahora bien, la agudeza los abarca todos. Según Pelegrín, asistimos a una reversibilidad del estilo

---

<sup>66</sup> Véanse las páginas 139 y 370 de nuestra investigación.

respecto a las máximas morales en Gracián. De ahí que a la arcanidad del estilo responde una arcanidad de la persona: «es la *Imitatio Christi*. Para nuestro jesuita, el atributo esencial de la divinidad es ser insondable de suerte que disimular nuestros defectos a otro nos vuelve parecidos a la divinidad...» (*Ibid*, pp. 160-162). Actitud que ya hemos comentado y que forma parte de la ascética jesuita. Gracián realiza en su *Agudeza* un auténtico *probabilismo* que acoge bellos atajos hacia la verdad y nos hace ver que en este atributo rey también se puede dar la capciosa argucia. Encontramos aquí otra de las réplicas al jansenismo y la lógica de Port Royal, Gracián está muy lejos de la claridad monosémica:

Otro universo este de Gracián. El mundo es una metáfora, un enigma generalizado: misterio de los orígenes, misterio de la finalidad, misterio de la fe y de un Dios escondido rodeado de tinieblas, celebrado, justamente, desde los misterios de su religión. Enigma de los seres y de las cosas, opacidad fundamental de nuestras relaciones, parte irresoluble de nuestras tinieblas íntimas (Pelegrín, 1985, 164).

De todas maneras se da un cierto optimismo jesuítico en Gracián, comenta Pelegrín:

el enigma, concretamente, existe, no hay lugar de eludirlo y es vano sobrestimar la razón para disiparlo para siempre[...] Esto implica que todo misterio tiene su razón de ser, razones que la razón no comprende, una motivación que hace falta descryptar, detectar, arrebatar del irritante y excitante hermetismo. [...] Pero, para ser universal, no hay clave general: el misterio, es siempre singular y único. Hay una respuesta particular a cada misterio, pero no global: el sistema explicativo, contrariamente a los sueños universalistas del clasicismo, está excluido aquí (*Ibid*, p. 165).

Nos encontramos ante lo que Pelegrín llama libertad y responsabilidad de la figura, figura concreta, sensible y no geométrica, abstracta: «Cada uno esta seguro de ser juzgado, pero no por leyes anónimas, generales e impersonales: será según su propio caso, según sus contingencias y circunstancias, atenuantes o no. No hay verdad que de caso. Y todo es particular y puntual: singular» (*loc. cit.*). Es la ley la que se adapta al caso y no al revés, por lo que no puede haber una reducción total de la pluralidad de voces y sentidos. Así, continua Pelegrín, lo múltiple no es la multiplicación de lo idéntico sino que Gracián acoge una pluralidad de unidades diferentes, autónomas y particulares (*Ibid*, pp. 169-170). Pero no por eso contradictorias, lo que hay es una probabilidad de situaciones donde cada respuesta se adapta al caso, no hay respuestas preestablecidas y la distancia aquí respecto a Leibniz, según nuestra consideración, se hace insalvable.

El casuismo empieza por el propio Gracián. *La Agudeza y arte de ingenio* está en el centro de las polémicas entre jesuitas y jansenistas, lo que contextualiza la obra en un debate abierto sobre el lenguaje de la predicación, como ya vimos. Para Pelegrín aquí nos asalta sin remisión la pregunta: si los designios de Dios son insondables, ¿por qué Gracián dedica una obra al ingenio? El crítico hispanista asegura que es porque lo sacraliza, le da los mismos poderes que los teólogos agustinianos daban a la Gracia pero además ayudados por los auxiliares que promovió Molina. La agudeza con la ayuda de estos medios sirve para desentrañar y explicar el misterio. Se encuentra así al servicio de los más altos y fundamentales de los enigmas: ontológico y teológico (Pelegrín, 1985, pp. 179-180).

A continuación se concretarán algunos elementos importantes de la aportación de Fernando Rodríguez de la Flor respecto a la retórica presente en *El Comulgatorio*. Se trataría aquí de observar el inmenso trabajo retórico ejercido por Gracián según De la Flor, que afirma la idea, como acabamos de ver, de un trasvase de la ontología a la filosofía del lenguaje en la obra del belmontino, en línea con los análisis de Barthes (1970), que ya observaba este tratamiento en San Ignacio, negándole apertura a estados inefables y cerrando la retórica sobre sí misma. De la Flor, sin embargo, aún considerando la eucaristía como un hecho de lenguaje, asegura que se trata aquí de reconciliar lo irreconciliable, la retórica y la piedad. El trabajo retórico de Gracián es inmenso y muestra de ello es el hecho de que:

*Inventio, dispositio, elocutio, memoria*, están todas presentes en grado sofisticado en *El Comulgatorio*, como, por lo demás, lo están también en cualquier tipo de práctica oratoria, pero tratándose como se trata, de una oración (es decir, un acto *elocutorio*, destinado a una peculiar *pronuntiatio*), no faltará también una prescripción en torno a la *actio*, es decir, en torno a lo que son los modos y maneras de la ejecución de ese su “decir” (De la Flor, 1993a, 144).

Dentro de cada una de estas partes encontramos, según De la Flor, *dispositio*: «La estructuración de las meditaciones que integran *El Comulgatorio* sigue, en líneas generales, el esquema retórico en el que se suceden el *exordium*, la *narratio*, la *argumentatio* y la *peroratio* final. Presididas por un *ordo artificialis*, a través de cual en cada una de estas meditaciones se van alternando las partes señaladas, dando al discurso entero un movimiento de contraposición y fluidez» (*loc. cit.*). Brevemente, podemos entender el *exordium* como una exposición o presentación de los temas a tratar; la *narratio* como la descripción de la situación concreta que desarrolla el cuadro piadoso; la *argumentatio* como aquello que el director espiritual expone a través de la visualización de los diferentes puntos de vista extraídos de la situación anterior y la *peroratio*, o

sector de clausura, que significa que, como cierre que es de toda la meditación «proyecta su acción hacia el futuro, instalando al ejercitante, no ya en un presente de contemplación sino en un futuro de acción». Esto en lo que concierne a la *dispositio* o estructuración retórica de cada meditación.

La *inventio* o tópica se ve reflejada en esa escena fantasmática, esa creación del instante previo a toda *eucaristía*: Antes de comulgar, para comulgar, para después de haber comulgado y para dar gracias. Se trata de «construir una dialéctica en la que quede apresada la palabra del Otro», en este caso se trataría también de «codificar una serie de procedimientos que configuran una suerte de puesta en escena, de liturgia mental. Las secuencias de todo orden, encadenadas, terminan por determinar y apuntar hacia una teofanía, hacia la emergencia de otro discurso, al que se interroga para que muestre su verdad». De esta manera esta escena se relaciona con la operación que san Ignacio llama «*Discernimiento*», comenta De la Flor. Ya que a través de este lenguaje codificado por Gracián, el ejercitante debe sacar sus propias meditaciones que no son sino su propia pregunta «a la espera de su propia respuesta, de la Respuesta» (De la Flor, 1993a, 144-147).

Comenta Gracián: «CONFORME A LAS MEDITACIONES que aquí se han propuesto, puedes tú sacar otras que, por ser hijas de la propia consideración y haberte costado trabajo, suelen despertar mayor devoción» (*El Comulgatorio*, Meditación XLIX<sup>a</sup>, 1367). Aquí ya vemos aparecer algunos elementos de la *casuística* que destacaba Pelegrín. Al tratarse de una *Elocutio*, un acto elocutorio u oración mental dirigida a una *pronuntiatio*, la corporalidad evocada, no es ya sólo la de la imagen mental, la de la «composición de lugar», sino que, por encima de esta entrada del cuerpo como imagen, se postula otro tipo de profunda implicación entre el cuerpo y la meditación (De la Flor, 1993a, 147). Una ida y vuelta desde lo afectivo (el cuerpo) a la consciencia (imagen, meditación).

Es una consciencia que se cierra doblemente sobre lo humano, las meditaciones evocan cuerpos, imágenes, pero lo hacen a través del cuerpo, que se somete a toda una operación de enunciación por medio de un proceso dividido milimétricamente en horas, días, semanas, meses, posturas, gestos, hábitos, etc. El texto abarca entonces las posibles situaciones de su recepción, idea destacada también por Neumeister, situándose así en un presente continuo o futuro hipotético que permite preparar, de ahora en adelante, el espacio para la llegada de la respuesta divina.

Para terminar con este repaso de la retórica contenida en *El Comulgatorio* analizaremos la parte de ella dedicada a la memoria. Rodríguez de la Flor ha asentado de una vez por todas la adscripción de la obra a la *compositio loci* jesuítica relacionándola con ciertos procedimientos mnemotécnicos tratados por la emblemática. Por composición de lugar podemos entender, siguiendo a Sebastian Izquierdo, concreta De la Flor, el hecho de «imaginar alguna figura corporal o imagen de lo que ha de meditar, haciéndose presente a las personas, lugar, y las demás

circunstancias, según la materia de la meditación» (Izquierdo, 1675, 9, citado por De la Flor, 1993a, 143).

Esta composición de lugar, que forma la base de la oración mental ignaciana, implica una exhortación continua para poner los sentidos al servicio de la piedad religiosa. Según aclara De la Flor, no hay duda que Gracián sigue este esquema, ya que todas las meditaciones contenidas en *El Comulgatorio* son *composiciones de lugar*. Una de las características importantes de este tipo de composiciones es su actitud plástica promovida, como sabemos, por el Concilio de Trento. Poner todos los recursos expresivos al servicio de la excitación del devoto para adorar y amar a Dios es una actitud peligrosa, recordarán los integrantes de la Orden. Orozco, al analizar el decreto tridentino muestra cómo «el artista con su obra tiene que hablar al intelecto, herir el sentimiento, mover la voluntad y hasta sugerir lo sobrenatural». Tarea que puede dar demasiada importancia a la imagen, desvirtuando así el fin del mensaje (De la Flor, 1984, pp. 124-125). La importancia dada al tratamiento artístico puede desembocar, y de hecho así lo pensamos, en la apertura de un ámbito artístico autónomo, que arrastra hacia sí el mundo de lo sagrado.

## II. La verdadera teología mística (1698-1700?), de G. W. Leibniz<sup>67</sup>.

El título es del propio Leibniz<sup>68</sup> (Rösler, 2010, 306), y es, a estos efectos, el único escrito de Leibniz consagrado exclusivamente a la cuestión mística. La fecha de su redacción es desconocida, y ha habido intentos de ubicarlo entre 1698 y 1701<sup>69</sup>, fecha en la que el autor mantenía correspondencia con André Morell dedicada a estos mismos temas, lo cual nos es útil para justificar su paralelismo con nuestro opúsculo.

Edel lo relaciona con J. Böhme (1575-1624), pero como aprecia Rösler (Rösler, 2010, pp. 307-308-309)<sup>70</sup>, vista la tonalidad del texto, se trataría menos del böhmeano Morell que de un «platónico cristiano»<sup>71</sup>. Este opúsculo no sólo es del propio Leibniz, sino que representa una fabulosa condensación de su filosofía. Aquí encontramos una exposición teológica, epistemológica, antropológica, psicológica, así como ontológica, que se inscriben dentro de su metafísica

---

<sup>67</sup> Este opúsculo fue publicado íntegramente por primera vez por G. E. Guhrauer en 1838, en el tomo I de *Deutsche Schriften*, (Berlín, 1838, reimpreso por Hildesheim, Georg Olms, 1966, pp. 410-413). Esta edición no es totalmente fiel al manuscrito original y ha sido ya subsanada por las revisiones de Grua en 1948, (páginas 146 y 147 del volumen I de sus *G. W. Leibniz. Textes Inédits*, París: P.U.F), y por la edición de F. Vonessen en 1967, (pp. 128-133 del volumen VIII de la revista *Antaios*, en su «*Rein und Zahl bei Leibniz*», anexo: *Zwei kleine philosophische Schriften*, Bd. 8, Stuttgart, Ernst Klett). Véase C. Rösler, (2010, pp. 279 y 306). Rösler comenta que a falta de la edición crítica definitiva de la *Akademie Ausgabe* de los *Sämtliche Briefe und Schriften von Leibniz (A)*, donde el *Von der wahren Theologia Mystica* deberá ser publicado en A, VI, la edición de Vonessen es hoy en día la más fiable. Respecto a las traducciones del texto, tenemos tres al francés, una al italiano y dos al castellano. La Universidad de Granada ha editado la última, dentro del volumen 11 de los *Escritos teológicos y religiosos* de G. W. Leibniz, (*Obras filosóficas y científicas*, Granada: Comares, 2020), pp. 407-410. Las traducciones al francés son las siguientes: una parcial en J. Baruzi, *Leibniz*, (París: Librairie Bloud, 1909), pp. 375-377; Y actualmente, dos, de las más completas realizadas hasta hoy: la de A. Pelletier, en el anexo de su artículo «Leibniz et la raison des corps: à propos du fou et de la théologie mystique», (*Revue du 17e Siècle*, N° 247, 18 mars (2010, pp. 267-270), y la de Claire Rösler (2010, pp. 279-300). Existe una traducción al italiano muy sugerente realizada por P. Figara en *Secretum-online: Scienze, saperi, forme di cultura*. (15 marzo de 2007). Y hasta ahora dos traducciones al castellano: una por E. Torreti, contenida en G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, (Ezequiel Olaso (ed). pp. 449-454, cuya primera edición encontramos en Editorial Charcas, 1982, y cuya segunda edición encontramos en Mínimo Transito/ A. Machado libros, Madrid, 2003). La última edición castellana la encontramos en Comares por Ildelfonso Murillo. No seguiremos esta última traducción, basada en la edición de Gurhauer (1838) sino la de Torreti completándola con la que realiza al francés Rösler. Esta última es a nuestro juicio la más completa y clara en la medida en que permite una mejor y más correcta comprensión del texto. Hay que puntualizar que en este opúsculo los paréntesis se utilizan para advertir que eran apuntes del propio Leibniz, anotados al margen.

<sup>68</sup> «Esto que se puede inmediatamente constatar, es que el título es de Leibniz». Como muestra el manuscrito que podemos consultar en la Leibniz-Edition de Potsdam sobre la referencia LH, 1, 5 (1. Bl.). Ildelfonso Murillo en su última traducción sobre el opúsculo (OFC, 2020) 407-410, aún mantiene, siguiendo a Grua, que el título no es del propio Leibniz. No podemos estar de acuerdo, tal y como muestra aquí Rösler.

<sup>69</sup> S. Edel, (1995, pp. 118-123). Edel utilizando como base la correspondencia con Morell, recuerda el consejo dirigido de este a Leibniz cuando le recomienda leer a John Pordage, un bohemiano inglés. Cito por Rösler. p. 306 nota 32 y pp. 307-308.

<sup>70</sup> En una primera lectura parecería que el texto no es de Leibniz, cuestión problemática si nos proponemos el trabajo de encontrar cuáles fueron sus influencias, cosa infinita según Rösler. Ella nos propone dirigirnos al texto, e intentar vislumbrar allí si el contenido confluye con el resto de obras de Leibniz.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 309. Así lo expresa Leibniz, véase la traducción de Rösler del *Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes und der Freiheit des Menschen*, *Revue de Philosophie* N° 68. p. 71. «La mezcla de nada y alguna cosa, de la sombra y de la luz, proviene de los “platónicos cristianos” mezcla que ellos han esclarecido con la ayuda del rayo recíproco de dos triángulos opuestos el uno al otro», señalado por Rösler, quien añade que esta cita hace alusión a los dos triángulos de Nicolás de Cusa. Véase este último artículo, nota 27 y su recomendación del Colloque de Cerisy, *Lumière et Cosmos*, cahiers de l’Hermétisme, (París: Albin Michel, 1981), 157.

monadológica, asociadas a un ejemplo de su *Teodicea* desde donde extraer una ética del amor divino (Rösler, 2010, 309).

Ya hace más de un siglo que Jean Baruzi (1905, 1907 y 1909), iniciara la revisión del pensamiento de Leibniz desde un punto de vista místico. Hasta hoy se han ido sucediendo una serie de investigaciones en este sentido, algunas de las cuales siguen en la misma línea y otras dirigen su mirada más a su influencia platónica y judeo kabalística<sup>72</sup>. Al igual que ocurre con Gracián, la crítica leibniziana también se mueve bajo opciones dicotómicas que impiden un verdadero acercamiento a la naturaleza de la dimensión mística en el pensamiento de Leibniz.

Por un lado, nos encontramos con una senda de interpretación que reconoce la posibilidad de un misticismo racional en Leibniz, para ello el mismo concepto de mística deberá ser, como reconoce Lodge (2015), amplio. Esta senda la recorren tanto Baruzi (1907 y 1909), Mahnke (1939) y actualmente Pelletier (2010), Rösler (2010) y Lodge (2015); en el otro sendero nos encontramos con la interpretación que niega la posibilidad de un encuentro entre mística y racionalidad, pues entendiendo la mística, tal y como hacen ellos, de manera exclusivamente negativa (apofática) y quietista, la relación se vuelve imposible. Aquí se encuentran Colorni (1938), Naert (1959) y Heinekamp (1988), este último con matices.

#### A) Mística y racionalidad.

A continuación serán expuestas las diferentes interpretaciones de lo contenido en estas entusiastas páginas del opúsculo de Leibniz. Para comenzar, partiremos de algunas ideas desarrolladas por Baruzi que han ido marcando el curso de las posteriores investigaciones. El autor francés propone una fórmula que resumiría de manera bastante exacta la actitud de Leibniz en relación con la mística: “Investigación racional de una realidad mística”<sup>73</sup>. Comenta Baruzi que dependiendo de cómo se entienda la mística podemos llegar a reconocer una especie de misticismo

---

<sup>72</sup> A este respecto, las críticas dirigidas a estos estudios podemos encontrarlas en E. Colorni (1938), pp. 57-85. É. Naert (1959) y A. Heinekamp (1988), pp. 183-206. Véase Rösler (2010), pp. 301-319. Para la influencia platónica del pensamiento místico de Leibniz, véase B. Orio de Miguel (1990, 1993, 1994, 2002, 2005 y 2009). Véase: [www.oriodemiguel.com](http://www.oriodemiguel.com). Además a Susanne Edel (1996). Para un resumen claro de algunos aspectos del platonismo de Leibniz, véase A. P. Coudert, R. H. Popkin, G. M. Weiner (ed.) (1998). Sobre todo el artículo de Donald Rutherford «Leibniz and the mystic», donde el autor nos asegura que es más importante para entender el pensamiento de Leibniz su influencia de la mística platónica que aquella desarrollada por sus contemporáneos, de quienes más bien tenía una visión parcial de sus propuestas: «Sean cuales sean las resonancias místicas existentes en la filosofía de Leibniz, ellas reflejan menos su influencia por lo contemporáneo o por figuras contemporáneas cercanas como Jakob Böhme, Miguel de Molinos o Valentin Weigel, que la penetrante y formativa influencia del Platonismo y el Neoplatonismo en su pensamiento» (Rutherford, 1998, 24).

<sup>73</sup> Esta fórmula se encuentra recogida en dos de los trabajos de Baruzi sobre Leibniz, (1907), nota 7, pp. 495-496; Y (1909), pp. 129-130.

racional en Leibniz:

Si el misticismo es una doctrina de vida que nos hace atender a Dios por intuición, y por la creación en nosotros de un estado de éxtasis negador de la investigación discursiva, entonces Leibniz no es un místico. Si al contrario el misticismo admite que la razón sea la realidad ultra-fenomenal, y la fuente profunda del ser; si el misticismo niega las destrucciones exteriores y proclama la unión esencial; si se persuade a los hombres que lo Universal está más cerca de ellos que su propio cuerpo; –entonces verdaderamente Leibniz es un místico. Misticismo que no se acomoda ya a la investigación puramente sentimental, de los estados de fusión progresiva con Dios, y que no admite otro modo de conocimiento que el conocimiento *total*. Pero esta doctrina es al mismo tiempo un racionalismo, pues nunca reclamará que la lógica sea quebrada: ni misticismo, en definitiva, ni racionalismo, en el sentido ordinario de estos términos. Puede ser que una fórmula la resuma bastante exactamente: *Investigación racional de una realidad mística* (Baruzi, 1907, pp. 495-496).

Dos de los autores que más seriamente se hicieron eco de estas tesis, aunque bajo un enfoque enfrentado, fueron Dietrich Mahnke (1939) y Eugene Colorni (1938). El autor italiano mantiene la misma idea de Baruzi pero en este caso utiliza la afirmación de un misticismo racional en Leibniz, no para abrir el camino a una mística racional, sino para cerrarlo. Colorni considera imposible que un tal encuentro se haya podido producir pues al acercarse esta esfera psicológica del sentimiento a los márgenes de la estructura ontológica racional, objetiva, se desvanece y deja de ser lo que es. Como vemos a continuación, para el autor italiano, el encuentro entre mística y metafísica anula ambas dimensiones:

Baruzi, que tiene el mérito de haber descubierto y sacado a la luz un aspecto completamente ignorado del pensamiento religioso leibniziano, y no ha descuidado ningún elemento que pudiera salvar la religiosidad de su autor, utiliza continuamente la palabra mística al respecto. Pero siempre obligado a añadir el adjetivo racional, que neutraliza por completo el término. Si queremos llamar mística a toda explosión de entusiasmo por el tema propio, y al deleite en las visiones panorámicas del reino de Dios, entendido como el reino del orden, de la armonía, con sus leyes estables y racionales, podemos hablar también de una mística de la razón; pero la palabra habrá asumido un valor metafísico y ya no significará nada específico. [...] Baruzi demuestra, sobre la base de documentos inéditos, que Leibniz a menudo se encontró frente a los problemas del misticismo. Pero fue con tal distancia y, diríamos, con tal incompreensión, que estos textos son precisamente los mejores documentos de su intelectualismo racional y religioso (Colorni, 2015, pp. 125-126).

Colorni relaciona directamente mística con subjetividad psicológica arreflexiva y niega de entrada cualquier contacto entre mística y racionalidad. Leibniz no tiene, según el autor italiano, un ámbito separado de la voluntad por encima de la razón, un ámbito que irradie efectos vivificadores a la dimensión racional. En este caso, Leibniz resulta ser un anti-intelectualista en su personalidad psicológica profunda, entendiendo este término dentro de los márgenes racionales, no racionalistas, del carácter del autor<sup>74</sup>. Esto quiere decir que en Leibniz nunca se llega a topar con la subjetividad o el instinto, con esta otra parte externa a la razón. Según Colorni: «Leibniz, en cambio, en el fondo de su carácter, es el más puro intelectualista, el antimístico por excelencia» (Colorni, 2015, pp. 123-124). Según el autor italiano, aunque para Leibniz los problemas religiosos eran primordiales, no podemos hablar de una religiosidad leibniziana porque a Leibniz le falta toda adhesión a lo irracional. Siempre que Leibniz habla de Dios, según el crítico italiano, habla de un impulso referido al mundo, a una estructura racional basada en la armonía o la organización del cosmos, «Pero uno nunca está en presencia de esa inmediatez irreflexiva, esa espontaneidad intuitiva que caracteriza la experiencia del místico» (*loc. cit.*).

Esta idea de un misticismo racional también ha sido criticada duramente por Emilienne Naert, quien considera que:

La comparación (de Leibniz y Santa Teresa) sería falsa desde el punto de partida: no se compara esto que pertenece a órdenes diferentes. [...] Si Baruzi puede acercar la metafísica leibniziana «al sistema de san Juan de la Cruz y también al pensamiento teresiano» y descubrir al misticismo que «pone un alma sola cara a solo Dios», [...], es justamente porque no distingue suficientemente los órdenes de la mística y de la noética (Naert, 1959, 218)<sup>75</sup>.

Naert reconoce, en línea con Colorni y Heinekamp, el interés que suscita la mística en la actitud de Leibniz, pero considera que Leibniz es demasiado racionalista para que se pueda afirmar que tiene un alma mística. Comenta que no hay suficiente vacío, ni noche en el alma de Leibniz, no hay bastante profundidad oscura en su visión del universo, para que Dios pueda intervenir en su insondable plenitud (*Ibid*, p. 216, y Rösler, 2010, 305).

Heinekamp (1988) reconoce que la filosofía leibniziana es en algunos puntos la perfecta negación del misticismo (1988, 203). No obstante, reconoce el valor que el autor de Leipzig da a este ámbito aunque de manera muy limitada, pues nunca dirige su mirada a una mística más allá de

---

<sup>74</sup> Colorni diferencia claramente entre racionalista e intelectualista, el primero dualista, el segundo panteísta. No obstante alinea mística con intelectualismo. Descartes sería el filósofo racionalista por excelencia, pero su personalidad sería intelectualista. Leibniz sin embargo sería el anti-intelectualista por excelencia, el antimístico.

<sup>75</sup> Véase la nota 70 de esta página 218 del texto de Naert (1959). Como hemos destacado más arriba Pedro Cerezo reformula esta cuestión acercando la naturaleza del sujeto teresiano a la *noesis* moderna (1997).

lo negativo, irreflexivo e irracional, al estilo de Colorni, aunque para el autor alemán "intelectualista" signifique aquí lo mismo que "antiintelectualista" para el autor italiano. Según Heinekamp, a pesar de los esfuerzos de Leibniz por integrar a los místicos en su sistema, tal y como intenta hacer en su opúsculo sobre la *Verdadera teología mística*, nunca lo consigue. Deberíamos tener una definición muy poco definida, al estilo de la de Baruzi o Mahnke, para que la mística y la racionalidad llegaran finalmente a un encuentro: «Su filosofía solo puede describirse como misticismo o como algo cercano al misticismo si uno, –como p. B. Baruzi y Mahnke– toma como base un concepto muy amplio e inespecífico de misticismo» (*loc. cit.*). A pesar de este análisis de Heinekamp, que dirige su mirada hacia un concepto de mística mucho más restringido, el autor alemán no deja de señalar el interés de Leibniz por este ámbito y de cómo la mística puede llegar a mostrarnos algo muy valioso para el análisis del pensamiento leibniziano. Los místicos no están totalmente condenados para Leibniz, él nunca los condenó y su preocupación por toda este área de pensamiento y experiencia no se limitó a simples declaraciones casuales. Leibniz escribió sobre mística (*Ibid*, pp. 185-186)<sup>76</sup>.

El crítico alemán nos precisa un poco más la lectura baruziana y comenta cómo esta visión no es que mantenga la idea de que Leibniz sea principalmente un místico, o sea, que se pueda integrar al autor de Leipzig entre los místicos, sino que existe un elemento místico, o varios, en el pensamiento de Leibniz, sin el cual no podemos comprenderlo del todo. Esta precisión que señala Heinekamp viene a indicar la idea, muy importante para nuestra lectura, de la existencia de un pliegue según el cual se da en Leibniz un juego biunívoco, recíproco, entre-expresivo, entre la mística y la racionalidad. Comenta Heinekamp: «Así que Leibniz está intentando, según Baruzi, la síntesis de un irracionalismo místico con un racionalismo lógico-matemático (pp. 116, 121, 125 y 130). Lo que Leibniz busca es una «profundización mística del racionalismo» y una «racionalización del misticismo» (*Ibid*, p. 189).

La lectura de Heinekamp tiene el mérito sobreañadido de marcar el camino que nos permite enlazar la lectura de Baruzi con la de Mahnke, autor que resulta ser el primero en tomarse en serio la perspectiva de lectura abierta por el autor francés. En su texto «Die Rationalisierung der mystik bei Leibniz und Kant» (1939) –«La Racionalización de la mística en Leibniz y Kant»–, resulta oportunamente revelador el mismo título que Mahnke dedica a la parte dedicada a Leibniz: «El misticismo barroco racional en el universalismo matemático-metafísico leibniziano». Leibniz llevaría a cabo el proyecto, según Mahnke, de universalizar la mística a la vez que singulariza la religión. Subrayaría la necesidad de coordinar el plano universal con el individuo, tal y como hemos

---

<sup>76</sup> «Ojo cuando Leibniz concede que hay algo en los místicos a lo que se le podría atribuir un buen sentido, y que no los condena del todo» (GP III 327; *Ibid*, p. 562). «La ocupación de Leibniz con el misticismo, sin embargo, no se limitó a declaraciones ocasionales sobre misticismo» (*loc. cit.*).

visto a partir de Deleuze, el concepto va hasta el individuo, así que a más concreción más universalidad, como en Gracián. El proyecto de Mahnke es, según Heinekamp, el que muestra la necesidad –de cara a un entendimiento profundo del leibnizianismo– de sintetizar el universalismo matemático con el individualismo metafísico: *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik* (1925) (*Ibid*, p. 190)<sup>77</sup>.

Como estamos viendo, las apreciaciones de Heinekamp señalan la importancia de la mística para llegar a comprender profundamente el pensamiento leibniziano, no sólo su proyecto religioso y político, sino también su matemática y su metafísica, más bien su relación quiasmática, ya marcada por Baruzi y Mahnke. Aunque Heinekamp considera que la filosofía leibniziana es en muchos puntos la exacta negación del misticismo, reconoce lo instructivo de su comparación, pues la mística, tal y como recogieran en su día Baruzi y Mahnke, puede alumbrar algo muy profundo en el pensamiento de Leibniz y a su vez el pensamiento de Leibniz puede alumbrarnos algo importante sobre el misticismo:

Su filosofía intelectualista es en muchos aspectos la negación exacta del misticismo. Por lo tanto, es comprensible que sus esfuerzos por obtener una comprensión más profunda del misticismo fueran limitados. Sin embargo, una comparación de las opiniones de Leibniz con las de los místicos es instructiva, porque hace claramente visibles las especificidades de ambas posiciones y, por lo tanto, transmite una comprensión más profunda de ambas (*Ibid*, p. 203).

A pesar de que estos autores reconocen la importancia dada por Leibniz a la mística, siempre relacionan a esta con un estado inefable y quietista de conocimiento, cuando no irreflexivo e irracional, algo que imposibilita de entrada la relación entre la mística y la racionalidad. Nosotros no sólo vamos a ver, a partir del análisis de *La Verdadera Teología Mística* (1698-1701?), de Leibniz, una influencia böhmeiana en su redacción, sino una influencia platónica cristiana y más allá de ella, una lectura influenciada directamente por el pensamiento católico contrarreformista, aunque dentro de los límites de un discurso racional.

En el texto se proponen, según Rösler, dos definiciones distintas de la mística. La primera fundada sobre la *vía negationis* o de la abolición del alma en Dios. La cual, sostenida, llevaría a negar que Leibniz fuese un místico, resultado que aceptarían tanto Colorni, Naert como Baruzi o Heinekamp. Si, por el contrario, se abre esta definición de la mística a una comprensión más amplia, se obtiene una segunda definición que reposaría sobre la alianza paradójica de la mística en

---

<sup>77</sup> Según Heinekamp, para Mahnke, Leibniz pretende racionalizar el misticismo a la vez que seculariza la religión, una profundización intelectual y una activación ética de la religiosidad del misticismo. Véase Mahnke (1938, 11) y Heinekamp (1988, 190).

la racionalidad. En este caso, se puede preguntar si Baruzi no estaría fundado para hablar de una cierta mística con Leibniz. Rösler considera, al igual que precisan Mahnke y Heinenkamp, que «La definición baruziana tiene el mérito de señalar que hay en el pensamiento de Leibniz aspectos desconcertantes, donde ciertos elementos místicos pueden ser detectados» (*loc. cit.*).

Como vamos a observar, Lodge se ajusta a esta definición de Rösler según la cual las diferentes interpretaciones serían resultado de una definición amplia o estrecha del concepto de mística. O sea, Leibniz tiene una definición amplia de la mística, utilizando así un acercamiento por vía afirmativa y no negativa de Dios (Lodge, 2015, 78). Aunque parezca que esta interpretación se aleja de la que acabamos de ver con Heinekamp –y es cierto, el autor alemán sólo considera la mística en tanto negación y quietismo–, no se distancia de ella en la medida en que ambos reconocen que debemos tener una concepción amplia de lo que significan estos dos ámbitos para poder relacionarlos<sup>78</sup>. Tanto Baruzi, como Rösler y Lodge, nos proponen explorar esta segunda vía de análisis del texto.

En este punto son muy clarificadoras las aportaciones de Rösler cuando se refiere a la estructura argumentativa del texto. Distingue tres partes principales en él, la verdadera teología mística funda: “una epistemología de la luz, una proximidad esencial del hombre a Dios y una ética de la caridad”. Esta estructura del texto nos clarifica bastante en relación con el paso argumentativo que lleva a cabo Leibniz. Para el cometido del presente estudio, mantendremos esta estructura en mente, aunque nuestra tarea principal será extraer aquellos elementos que nos permitan vislumbrar la actitud de Leibniz respecto a la mística y su punto de vista específico en relación con Gracián.

## B) Análisis crítico del contenido del opúsculo.

En esta sección vamos a realizar un recorrido por las tesis más importantes incluidas en este opúsculo, atendiendo al contenido del texto de manera crítica a partir de las anotaciones de Rösler (2010). Así comienza:

Conocemos a Dios a través del conocimiento de las perfecciones<sup>79</sup>. Cada perfección de las

---

<sup>78</sup> Muy clarificadoras las aportaciones de Arnauld Pelletier cuando recoge este giro que se produce en el siglo XVII por el cual la mística se divide en dos: «La distinción arquitectónica entre una teología especulativa (afirmativa y apofántica) y una teología mística (negativa y en los límites de la apofática) es lo que es reafirmado constantemente en el movimiento de la reforma de las ciencias en el siglo XVII, y en particular en la redefinición del objeto de la metafísica». Véase la nota 27 del texto de Pelletier que nos dirige en este punto al texto de J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, pp. 268-269 (2010, 262).

<sup>79</sup> Seguimos aquí la traducción de Torreti, incluida en la edición de Ezequiel De Olaso, (2003), pp. 449-454, pero completándola en ciertos momentos con la traducción al francés de Rösler (2010), que consideramos la más completa y

criaturas emana inmediatamente de Dios (por ejemplo, esencia, fuerza, actualidad, espíritu, saber, querer). Las insuficiencias adheridas a ellas emanan de las criaturas mismas y sus límites, o sea *non plus ultra*, de modo que la limitación que conlleva [...]

Sólo la luz interior que Dios mismo enciende en nosotros es capaz de darnos un conocimiento recto de Dios.

Entre las enseñanzas externas son dos las que mejor despiertan la luz interior: el libro de la Sagrada Escritura y la experiencia de la naturaleza. Pero ninguna de las dos sirve si la luz interior no coopera. (El conocimiento de Dios es el inicio de la sabiduría, los atributos divinos son las verdades fundamentales en el recto orden del conocimiento) (*De la Verdadera teología Mística*, Olaso, 2003, pp. 449-450).

Lo que nos encontramos aquí no es sólo la idea de que Dios es cognoscible, una auténtica *epistemología de la luz* como dirá Rösler, sino la idea más importante para nuestro cometido de que es el esfuerzo de la criatura el que por medio de esta vía interior o luz del conocimiento, puede dirigirla o no al verdadero conocimiento de Dios. O sea que no es una contemplación infusa al estilo místico. Aquí tenemos la perspectiva de Leibniz contra la pasividad y la quietud de la voluntad que promovían algunos místicos. Esta luz esencial de la que habla Leibniz llena la mente de claridad y seguridad, no de fantasía y loco movimiento: «Algunos se figuran en su cerebro un mundo de luz, estiman que ven un brillo y esplendor y que están rodeados de muchos miles de lucecillas. Pero esto no es la verdadera luz sino un calentamiento de su sangre» (*Ibid*, pp. 450-451). Este pasaje explica, según Rösler, el título del opúsculo y sitúa claramente la posición de Leibniz. Según la autora, Leibniz «aprecia esto que, según él, es sólido con los místicos, es decir esto que puede ser traducible en el lenguaje de la razón, pero todo esto que desborda este cuadro es rebatido del lado de la patología. Puede ser sobre este punto que se pueda decir que Leibniz no va bastante lejos sobre la vía mística» (Rösler, 2010, 313).

Este esfuerzo, esta cooperación voluntaria, es necesaria para conocer a Dios. Representa además que la criatura debe, para tal tarea, librarse de su parte negativa, privativa, ya que «todas las criaturas vienen de Dios y de la nada; su ser-sí-misma de Dios, su no-ser, de la nada (los números exhiben también lo mismo de modo admirable, y las esencias de las cosas son iguales a los números)»<sup>80</sup>. Es la doble pertenencia ontológica de la criatura, recuerda Rösler, que impide o excluye una unión mística a Dios. Leibniz habría excluido, comenta la autora, tres requisitos de la experiencia mística tal y como había sido transmitida por la tradición: la unión en Dios, la pérdida

---

adecuada para su comprensión, pues sigue las últimas revisiones del texto realizadas por Vonessen, hoy en día según esta autora la traducción más fiable y completa, y así es, tal y como hemos comprobado.

<sup>80</sup> Como señala Heinekamp es Mahnke quien relaciona directamente la mística leibniziana con la lógica combinatoria y la Característica. Véase Heinekamp (1988, 191)

de sí en Él y la ininteligibilidad de Su esencia. A partir de aquí comienza la exposición de la segunda parte en el orden de la argumentación leibniziana. Según Rösler, esta segunda parte muestra que la teología mística de Leibniz funda una proximidad esencial del hombre a Dios:

Dios me pertenece más íntimamente que el cuerpo. (Los cuerpos en sí mismos no son mismidades: sombras que pasan). Las cosas corporales son sólo sombras que pasan, vistas, figuras, verdaderas sueños. La verdadera esencia está en el espíritu. Aunque hombres inexpertos toman lo espiritual por sueño, lo tangible por verdad. (*De la Verdadera Teología Mística*, Olaso, 2003, 452).

Estas tesis representan un ejemplo claro de a quién se dirige Leibniz. Aunque no podemos descartar en realidad una lectura mística de esta parte del opúsculo, como muestra Rösler, Leibniz ha seleccionado los elementos de la mística de los cuales él puede dar razón, permitiendo así una lectura estrictamente filosófica. El texto permite las dos interpretaciones, platónica y neoplatónica. Si nos atenemos a la primera, entonces nos encontramos ante una escala de grados de conocimientos en la que el Bien es el supremo, si nos atenemos a la lectura neoplatónica, entonces la epistemología de la luz invita a una conversión espiritual que puede emprender un camino místico (Rösler, 2010, pp. 311-312).

La lucha leibniziana contra la falsa mística está clara en estas líneas, no sólo lucha contra aquellas místicas que utilizan las imágenes como acceso a lo divino, sino también contra aquellas que suprimiendo éstas desembocan en una noche oscura del alma. Lucha ya, de entrada, contra la mística jesuita, el quietismo, y toda la mística que utiliza la imaginación o reniega de ella. Para Leibniz, existe una imagen que no podemos suprimir, que aunque no tiene forma, ni figura, fundamenta a todas. Como el reflejo de una luz en un espejo, imagen de una luz que no tiene imagen pero que sin embargo la permite: «En nuestro propio ser-sí-mismo está contenida una infinitud, una huella, una efigie de la omnisapiencia y omnipotencia de Dios» (*De la Verdadera Teología Mística*, Olaso, 2003, 450)<sup>81</sup>.

La segunda parte destacada por Rösler funda, según ella, una proximidad del hombre a Dios:

Cada mismidad singular, como yo y tú, es una cosa unitaria, indivisible, incorruptible, y consta de tres partes: alma, espíritu y cuerpo. Pero hay más cosas que pertenecen íntimamente a la cosa unitaria y le están, por así decir incorporadas.

---

<sup>81</sup> La traducción realizada por Rösler nos parece más clarificadora. En ella se sustituye la palabra “huella” por “trazo” y “efigie” por “imagen”. «[...] el trazo y la imagen son términos que expresan la deficiencia de la criatura por relación a su Creador mientras que el infinito es común a Dios y al hombre. El hombre es parecido a un espejo de Dios: él es la copia, esto que lo aleja de su modelo, pero él es también el reflejo tan fiel que su finitud oculta un infinito que le emparenta con Dios» (Rösler, 2010, 314).

Aunque cada mismidad singular no tiene partes, hay otras cosas impresas en ella, sin que ocupen espacio allí. En todo y en cada uno está contenido todo, pero con un grado determinado de claridad.

Los cuerpos son meramente la obra de Dios; los espíritus son propiamente el reino de Dios.

Dios me pertenece más íntimamente que el cuerpo. (Los cuerpos en sí mismos no son mismidades: sombras que pasan.) Las cosas corporales son sólo sombras que pasan, vistas, figuras, verdaderos sueños. La verdadera esencial está sólo en el espíritu.

Aunque hombres inexpertos toman lo espiritual por sueño, lo tangible por verdad (*Ibid*, p. 452).

Dos ideas importantes se ponen en juego aquí, según Rösler (Rösler, 2010, pp. 314-315), por un lado se ataca directamente la naturaleza inefable de Dios propuesta por toda una corriente de pensamiento, lo que conocemos como *teología negativa*. Pero, por otro lado, se deja la puerta abierta a una especie de experiencia mística. Al fin y al cabo, según Rösler, afirmar que tres son los requisitos que excluye Leibniz de la experiencia mística: la unión con Dios, la parte de sí en Él y la ininteligibilidad de Su esencia; y que por ello deberíamos alejarnos de considerar una supuesta experiencia mística por parte del autor, sería un poco precipitado, porque Leibniz deja en esta tesis: «*Gott ist mir näher angehörig als der leib*» (Dios hace parte de mí más íntimamente que el cuerpo) la posibilidad abierta a una experiencia mística (*Ibid*, p. 291). En todo caso, como expresa esta autora, no podemos excluir ninguna de estas dos interpretaciones: la teología de Leibniz puede ser un discurso teórico que esclarece la condición humana por un acercamiento antropológico pero también puede ser la transcripción de una experiencia pensada porque ha sido íntimamente probada. De cualquier manera es complejo apartar nuestra lectura racional de la afectiva y podría preguntarse, como piensa Rösler, si esta tesis sólo muestra una estructura de inteligibilidad de lo real, sin embargo vista la tonalidad discursiva del texto, por ejemplo su expresión, cuando habla del amor al creador, se percibe al menos un impulso afectivo, un intento de hacer a Dios sensible al corazón (*Ibid*, p. 316).

Para la relación de esta tesis con el concepto de encarnación, Rösler recuerda una tesis de la *Teodicea* (1710, VI §81, GP, 146) donde Leibniz trata la idea de que

cuando hablamos de la unión del Verbo de Dios y de la naturaleza humana, nosotros debemos contentarnos de un conocimiento analógico, tal que la comparación de la unión del alma con el cuerpo es capaz de darnos; y nosotros debemos además contentarnos de decir que la encarnación es la unión más directa que pueda existir entre el Creador y la criatura, sin que sea necesario ir más lejos.

Esta idea, la relaciona la autora con el párrafo 32 del *Discurso de Metafísica*:

[...] que Dios está en todos nosotros y que está unido íntimamente a todas las criaturas, a medida, sin embargo, de su perfección; que es él quien únicamente las determina exteriormente por su influjo, y, si obrar es determinar inmediatamente, puede decirse en este sentido en términos metafísicos que sólo Dios obra sobre mí, y sólo él puede hacerme bien o mal. [...] Y por esto una persona de espíritu muy elevado, y venerada por su santidad, acostumbraba a decir que el alma debe pensar a menudo como si no hubiera más que Dios y ella en el mundo. (*Discurso de Metafísica*, 32, Marías, 1982, pp. 98-99 y Rösler, 2010, 291)<sup>82</sup>.

Estas tesis se relacionan directamente con la concepción de la sustancia que el autor manejaba por esta época: la sustancia material es ilusión, y no tiene unidad por sí misma, si no es a través de Dios.

La tercera parte funda para Rösler una ética de la caridad, un ejemplo de la *Teodicea*. Después de haber resuelto en el texto el problema de la predestinación que apuntamos arriba y abordaremos a continuación, Leibniz termina su exposición con una auténtica ética de la caridad, que se enfrenta claramente a las tesis quietistas:

La abnegación es el odio al no-ser en nosotros y el amor al origen de nuestro ser-sí-mismo, esto es, a Dios.

En esto consiste crucificar al viejo Adán, asumir a Cristo, morir para Adán y vivir para Cristo: en renegar del no-ser y adherirse al ser-sí-mismo.

Quien sabe preferir la luz interior a sus imágenes sensibles, o el ser-sí-mismo al no-ser, ama a Dios sobre todas las cosas.

Quien sólo teme a Dios, se ama a sí mismo y ama a su no-ser más que a Dios.

La fe sin conocimiento no viene del espíritu sino de la letra muerta o del ruido de las palabras.

La fe sin luz no despierta amor sino sólo temor o esperanza, y no vive.

Quien no obra conforme a la fe, no tiene fe, aunque se jacte de ello.

[...] Que cada cual se examine a sí mismo para ver si tiene fe y vida; si halla que alguna alegría y placer es mayor que la del amor a Dios y la glorificación de su voluntad, no conoce bastante a Cristo y no siente aún el soplo del Espíritu Santo.

La escritura ofrece una bella prueba para saber si el hombre ama a Dios, a saber, si ama a su hermano y aspira a servir a otros tanto como sea posible. Quien no hace esto, se jacta falsamente de

---

<sup>82</sup> Véase la nota 92 y 93 de esta misma página 291 del texto de Clara Rösler (2010)

su esclarecimiento, o de Cristo y del Espíritu Santo (*De la Verdadera Teología Mística*, Olaso, 2003, 454).

El comienzo de esta parte instauraba, como bien vimos, una suerte de *Teodicea*, Rösler se pregunta a qué se debe que Leibniz inscriba su esbozo de lo que será su *Teodicea* en una teología mística. Argumenta que en el cuadro del paralelismo que él ha establecido entre la mística y la razón, es prioritario tener un justo conocimiento de Dios (parte I), para vivir conscientemente en una proximidad esencial con él (parte II), y seguidamente, amarle y servirle (parte III) (Rösler, 2010, 317). La *Teodicea* se inscribe así en la «vía de la luz».

La última tesis que se desarrolla en el texto se dirige esencialmente contra la mística quietista. Si al principio de esta tercera parte Leibniz tenía más bien su mirada en resolver el hecho de la predestinación y la gracia, en este final se dirige más a resolver el problema del amor desinteresado y el amor propio, tesis que lucha fuertemente contra el quietismo por medio de la renuncia a sí en la acción desinteresada hacia los demás, reflejo de su visión ética, como hemos contemplado más arriba. Esto es morir en Adán y vivir en Cristo, un movimiento de interioridad que conlleva una muerte *simbólica* de la parte privativa del hombre para renacer en su esencia más propia, Dios. (Rösler, 2010, 317).

### C) Temas jesuíticos: transustanciación y multipresencia real.

La última parte del opúsculo, dedicada a una ética de la caridad, como ha mostrado resueltamente Rösler, muestra claramente la importancia que Cristo adquiere en esta teología mística. Cuando Leibniz habla de crucificar al viejo Adán y vivir en Cristo lo que propone es llevar a cabo una especie de ascesis, de renuncia a lo sensible para renacer en Dios. Rösler no ha dejado de ver aquí este movimiento de interiorización propio del impulso místico, una especie de muerte simbólica de esta parte sombría del hombre que es la carne, lo corporal y los cuerpos en sí. La cristología juega según nuestra autora un rol eminente (*loc. cit.*). Esta renuncia del mundo, que ya Baruzi nos relacionaba con la tesis de Santa Teresa, aquella por la cual es *como si el alma y Dios estuviesen a solas en el mundo*, se traslada aquí, al último paso del proceso, a la ética de la caridad y el amor desinteresado, tal y como hemos recogido a lo largo de nuestra investigación. Es como si este recogimiento hacia sí tuviera su correspondiente acción exterior de renuncia en los demás. Para nada hay un quietismo aquí, porque recordemos que para Leibniz, «las perfecciones de Dios están perdidas en las cosas» y solo mediante un impulso, un esfuerzo por conocer estas verdades, se

puede llegar hasta ellas. Es como un ir hacia una especie de más allá en las propias cosas, pero mediado por un más acá en el espíritu. Una vez conocido este reducto divino, no se puede sino actuar conforme al bien común y el amor a Dios.

Este mismo impulso, esta fuerza que imprime Dios en el alma, está en toda sustancia. Es conocida la crítica leibniziana a la concepción cartesiana de la sustancia a través de lo extenso. Baruzi lo explica magistralmente:

Si el cartesianismo es la verdad, no hay medio de entender racionalmente la transustanciación. En efecto, toda doctrina de lo extenso está unida en este caso a una ininteligibilidad teórica, y a una superstición práctica. Si al contrario, la esencia de los cuerpos no consiste en lo extenso sino en el movimiento, y si el principio del movimiento es la sustancia del cuerpo, el reposo absoluto no existe en ninguna parte, el principio del movimiento está desprovisto de extensión, por tanto es espiritual; desde entonces, se concibe la diferencia de la sustancia y de las especies. Y esto conduce a decir que «la transustanciación y la multipresencia real no difieren en el análisis último» (Baruzi, 1905, pp. 248-249).

Baruzi comenta en relación con la transustanciación y la multipresencia real, metafísicamente idénticas para Leibniz, si son ellas instantáneas o durables. Esto podría darnos alguna pista sobre la comunión frecuente que vimos con Gracián, pues ambas hipótesis son posibles, la cuestión es que la duración del misterio no cambia su naturaleza y Leibniz hace un guiño a la espiritualidad contrarreformista. Como testimonia Leibniz en una carta a Pellison, él sigue aquí la Confesión de Augsburgo: «En cuanto a mí (ya que me pedís mi sentimiento, señor), yo me atengo a la Confesión de Augsburgo, que pone una presencia real del cuerpo de Jesus-Cristo y reconoce alguna cosa de misteriosa en este sacramento» (*Lettre de Leibniz à Pellisson*, Careil I, 228. Citado por Baruzi, 1905, pp. 248-249). Leibniz reconoce en esta carta que explicar la transustanciación por la teoría de lo extenso sería caer en una concepción figurada del sacramento, como cree el calvinismo. La esencia de los cuerpos no es lo extenso, pura geometría, sino la fuerza, la dinámica. Comenta Baruzi: «La noción de fuerza es clara. Es el esfuerzo: *Conatus*» (*Ibid*, p. 250)<sup>83</sup>. Para Gracián: caudal, brío, ímpetu, al igual que para los místicos carmelitas.

En esta misma carta, Pellison manifiesta que teme que esta presencia de la que habla Leibniz no sea sino una presencia de fuerza y de virtud, en ningún caso una presencia real. Como bien muestra Baruzi, así deshace Leibniz esta acusación:

---

<sup>83</sup> «La sustancia, al menos naturalmente, no sabría ser sin acción. Este es el fondo del misticismo y del monadismo leibnizianos» (Baruzi, 1909, 248).

Leibniz responde que el término de sustancia se debe tomar en dos sentidos diferentes: El sujeto mismo y la esencia del sujeto. Para el sujeto mismo, si digo: El cuerpo o el pan es una sustancia; para la esencia del sujeto, si digo: la sustancia del cuerpo o la sustancia del pan; y en este último caso, es *algo abstracto*. Cuando yo digo que la fuerza primitiva hace sustancia de los cuerpos, yo entiendo su naturaleza o esencia. La materia es el primer principio interior de la pasión y la resistencia, [y es por ahí que los cuerpos son naturalmente impenetrables, la forma sustancial es el primer principio interior de la acción] (*Ibid*, p. 248).

Así, tomando el concepto de sustancia en dos sentidos diferentes, como sujeto y como esencia, Leibniz afirma poder explicar el problema de la transustanciación y la presencia real, pero no lo resuelve a través de un principio material –primer principio interior de la pasión y la resistencia– sino a través de lo que él entiende como su naturaleza primitiva, la fuerza –primer principio interior de la acción–, algo esencial y abstracto. Leibniz mantiene aquí que es como esencia (forma) sustancial que un cuerpo puede estar en muchos lugares al mismo tiempo:

[...] Si entonces se admite que un mismo cuerpo puede estar al mismo tiempo en muchos lugares, hace falta evidentemente renunciar a las leyes de lo extenso y de la impenetrabilidad, y recurrir a un principio más alto de la acción y de la resistencia, del cual lo extenso y la impenetrabilidad emanan...Es...por la aplicación en muchos lugares de este principio... que se debe explicar la multipresencia de un cuerpo (*Lettre à Pellison*, Careil I, pp. 312-313).

La materia toma vida, vitalidad, para Leibniz, al estilo espiritual hispano, pero marcando siempre la diferencia entre lo sensible y lo inteligible, lo material y lo abstracto, ahora encarnado uno en el otro. Comenta el propio Leibniz:

Y esto no es verdad sólo de la eucaristía, sino, en el orden de la naturaleza también, [un cuerpo puede operar inmediatamente a distancia sobre muchos lugares alejados todos a la vez]. De una manera general, los cuerpos no están presentes más que por sucesión de una aplicación de la fuerza primitiva al lugar (*loc. cit.*).

O sea, un cuerpo cuando se da realmente mantiene a la vez una presencia como operación y una presencia como acción, como acción de un individuo. Para cerrar la polémica con Pellison, Leibniz responde de manera definitiva a la cuestión ¿es el principio mismo de la acción, lo que está presente en la Eucaristía o esto no es más que una presencia de operación?: «[Respondo que todo esto que opera inmediatamente en muchos lugares está también en muchos lugares por una

verdadera presencia de su esencia, y que la operación inmediata no podría ser juzgada alejada del individuo que opera, puesto que ella es una manera de ser]» (*Lettre de Leibniz à Pellison*, Careil I, pp. 312-313). Leibniz salva la presencia real de Cristo en la eucaristía, entendida esta como una manera de ser propia de la sustancia, como un nuevo pliegue o inflexión esencial, de fuerza y acción operativas, algo abstracto, no material, no impenetrable, no resistente, no pasional, no receptivo, no estático. ¿Se aleja aquí el autor del dicho evangélico *este es un Verbo hecho carne y esta una Carne hecha por un verbo*, de este pliegue que se genera bajo la ontología católica en su tratamiento del problema de la encarnación?

La fuerza está en todos los cuerpos como su manera de ser, ahora bien, ni ocupa lugar ni puede relacionarse con ninguno en concreto, sino que está en todos. Según Baruzi para Leibniz no hay contradicción en que esta misma fuerza:

Sea elevada, por toda la potencia de Dios, a estar en muchos lugares al mismo tiempo y que trate inmediatamente y con presencia; porque la fuerza y el lugar o lo extenso son de un género diferente, la multiplicación de uno no infiere en esta del otro, y, por consecuencia, si la esencia del cuerpo consiste en la fuerza, la contradicción cesa, y es todo esto lo que se puede pedir para salvar los misterios (*Ibid*, pp. 251-253).

Una cosa es el lugar entendido como extensión y otra muy diferente su presencia como operación, su naturaleza, o como precisa Deleuze, su “endoconsistencia”<sup>84</sup>.

Con lo dicho se podría de una vez por todas tener un claro y resuelto acercamiento a la naturaleza y funcionamiento de los misterios, pero nada más lejos. La concepción de la sustancia, y específicamente la evolución del concepto de sustancia compuesta o material, centro neurálgico de la problemática de la transustanciación, conlleva vaivenes desde esta fecha del opúsculo 1698-1701? hasta el final de la vida del autor en 1716. No son pocos los críticos que han percibido una evolución del concepto de sustancia desde su periodo de juventud hasta su última correspondencia con Des Bosses, donde trata ampliamente el problema eucarístico. No se podrá abarcar toda esta problemática, por lo cual se dedicarán las páginas que siguen a intentar vislumbrar de una manera un tanto general, qué ha cambiado en su concepción de la eucaristía desde sus primeros escritos hasta la etapa final de su desarrollo en la correspondencia con Des Bosses (1706-1716).

Antes de nada debemos afirmar que en este opúsculo se trata el problema de la sustancia material. Una de las tesis que puede darnos una idea sobre su estatus es la siguiente: «(Los cuerpos en sí mismos no son mismidades: sombras que pasan). Las cosas corporales son sólo sombras que

---

<sup>84</sup> Deleuze y Guattari tratan profundamente de esta doble naturaleza del plano de consistencia, véanse las páginas 17-18 de nuestra introducción.

pasan, vistas, figuras, verdaderos sueños. La verdad esencial está sólo en el espíritu» (*De la Verdadera Teología Mística*, Olaso, 2003, 452). Irena Backus (2013) ha destacado tres estadios en la concepción leibniziana de la Eucaristía. Según ella, la evolución de este concepto es fundamental pues muestra la ligazón entre su ontología y la empresa de unir las iglesias entre 1669 y 1709:

No sólo hay un Leibniz con una doctrina de la armonía preestablecida la cual pretende ser adaptable al Catolicismo Romano y a la Reforma de la enseñanza de la presencia de Cristo en los elementos. Yo he aislado tres etapas, la de 1668, la del final de la década 1690, y finalmente la de los últimos años de su vida reflejada en su correspondencia con Des Bosses, donde como nosotros dijimos, abandona la nomenclatura tradicional de consustanciación y transustanciación y donde él aboga por la existencia del vínculo sustancial, algo añadido por Dios de la mónada dominante hacia otra (Backus, 2013, 200).

Resumamos rápidamente estos tres estadios para observar dónde se encontraba Leibniz en la época de redacción de este pequeño opúsculo que, si Susan Edel está en lo cierto, fue redactado hacia 1698. En *De Transubstantiatione*, hacia 1668, Leibniz se propone, según Backus, armonizar la doctrina luterana de la multipresencia con lo propuesto por la enseñanza Católica sobre la transustanciación. Para ello el autor necesita explicar, primero, la sustancia, y segundo, la especie o los accidentes. En esta época, para Leibniz la sustancia es aquello que tiene capacidad de acción por sí mismo y contiene “*principium actionis*”, una entidad definida por su capacidad para actuar o un *suppositum* en el sentido escolástico del término (Backus, 2013, 176)<sup>85</sup>. En esta primera etapa, Leibniz define todo cuerpo como aquello que *existe en u ocupa lugar en* el espacio, en el sentido de que toda variación de esta esencia (acción) es una variación de cómo esto *existe en u ocupa* el espacio. Es la idea que hemos visto en la carta a Pellison recuperada por Baruzi. En otras palabras, ningún cuerpo tiene capacidad para actuar si una mente no está presente, por lo que un cuerpo sin una mente es o un accidente o un fenómeno. Un cuerpo sin una mente no puede ser una sustancia, en este caso, la sustancia del cuerpo humano es esta unión con la mente humana, mientras la sustancia del cuerpo desprovista de mente o razón es su unión con la mente universal o Dios. Si cambia la identidad de la mente, cambia la identidad del cuerpo, de la sustancia transustancializada. En este caso, si cambia la mente que gobierna el pan y el vino, que dependen de la mente divina, cambia el movimiento inicial tomando ahora su rol la mente de Cristo. Esto es lo que muestran las palabras de la institución (“este pan es mi cuerpo”), pan y vino transustanciados en el cuerpo de Cristo o en el cuerpo tomado por Cristo. Aquí tenemos de nuevo un claro acercamiento a las tesis

---

<sup>85</sup> Las palabras en cursiva a continuación, son nuestras.

católicas.

En *De transubstantiatione*, Leibniz ataca claramente la concepción cartesiana de la sustancia material sometida al reinado de la extensión: «Esto significa que ninguna mente está situada en el espacio en el sentido en que un cuerpo lo está»<sup>86</sup>. Así, continúa Backus, como toda función de la mente es pensamiento, y como una mente puede pensar cosas diferentes al mismo tiempo, una mente puede estar en diferentes lugares al mismo tiempo. La mente de Cristo toma así una forma sustancial, glorifica su cuerpo y los elementos al mismo tiempo y en el mismo lugar en el que ellos se encuentren ubicados.

Backus concluye así esta etapa:

En una palabra, la temprana doctrina de Leibniz sobre la transustanciación depende de la definición de mente como algo no limitado a un espacio en el cual toma su forma sustancial un cuerpo. Como una mente puede desplazar todo cuerpo que desee por el pensamiento, la transustanciación deviene posible, por lo cual es que el pan y el vino se mantienen como accidentes, vinculados a la mente de Cristo. Nosotros debemos notar la emergencia de ciertos conceptos característicos del pensamiento posterior de Leibniz, como que cada forma sustancial y definición de un cuerpo es esto que ocupa un espacio. En esta etapa, sin embargo, Leibniz postula una división mente-cuerpo más enfática que en su último trabajo, considerando que sólo la mente es una *sustancia stricto sensu* (*Ibid*, p. 178).

La segunda etapa destacada por Backus en la concepción leibniziana de la sustancia se centra en las negociaciones entre calvinistas y luteranos. Tanto Leibniz como Molanus presentan en su sucesiva elaboración de *Unvorgreifliches Bedencken* una réplica a *Kurtze Vorstellung des Einigkeit und Unterscheides* de Jablonski, centrada principalmente en lo que se consideraban los dos obstáculos principales para la unión de las iglesias, el problema de la providencia y el de la transustanciación. En relación con este último problema, es el propio Leibniz el que se encarga de su redacción. Se trasluce aquí, según Backus, una fuerte influencia de Calvino. En este contexto, Backus observa un cambio en la redacción del manuscrito por parte de Leibniz, que hace aflorar una distancia con respecto a *De Transubstantiatione*. Leibniz deja fuera, tanto por razones diplomáticas, como por razones metafísicas, una definición de cuerpo en general y la posibilidad de comerse el cuerpo de Cristo en términos de proceso físico. Comenta Backus: «En 1697 la doctrina básica del cuerpo de Leibniz, la cual ofrece una extensión de la noción Aristotélica y una crítica de Descartes, parece un poco diferente que la que dice en 1668. Lo que cambia es la interpretación de

---

<sup>86</sup> A VI, 1, 509: “Mens omnis caret extensione,[...] Quiequid caret extensione, spatio coextensum non est, [...] Quiequid spatio coextensum non est, non est in loco per se”. Citado por Irena Backus, 2013, 177.

Leibniz de su doctrina del cuerpo en relación con la eucaristía» (Backus, 2013, 183).

Leibniz vuelve, según Backus, a redefinir la antigua concepción aristotélica de cuerpo, utilizando dos concepciones de cuerpo antes de desplegar su concepción de sustancia material como un agregado de mónadas. En un primer momento Leibniz no trata el cuerpo como una sustancia en sí sin una mente que lo guíe, a partir de ahora, sustancia se acerca, aunque no lo mencione explícitamente, al concepto de mónada, el cual ya había desarrollado pero que no utiliza aún en esta época. Ahora, una sustancia es mitad física, mitad espiritual.

Llegamos así a la segunda etapa en la evolución del concepto leibniziano de sustancia. Entre el 1 y el 12 de Febrero de 1698, Leibniz escribe su *Annotata de persona Christi et aliis rebus*. Según Backus, en esta época, muy cercana a la de nuestro opúsculo, el autor muestra claramente el uso que hace de las fuentes del siglo XVI. La prueba es que Leibniz diferencia entre la naturaleza humana y divina de Cristo. Haciendo uso aquí de Santo Tomás más que de Aristóteles, Leibniz vuelve a su concepción de la sustancia de su primera etapa: no es el cuerpo de Cristo lo que está presente en la eucaristía sino su mente, Él está como fuerza. Su cuerpo está ahí de manera hiperfísica y sólo Dios puede consagrar este hecho, lo que diferencia esta etapa de la anterior, donde el cuerpo no tenía unidad por sí mismo. Según Backus, Leibniz es el primero en admitir que el cuerpo de Cristo no es una inteligencia. Estamos exactamente después de 1691 y antes de 1699, donde se da la correspondencia con Pellison, así que lo dicho por Baruzi podría aplicarse a nuestro opúsculo.

Para Backus, Leibniz no postula aquí un *Deus absconditus*, sino que pretende hacer las acciones del Todopoderoso claras con ayuda de la física. La autora asume que Leibniz:

Señala que la fuerza de una cosa es o bien sustancial (primitiva) o accidental y secundaria (derivada). Esto significa que la inmediatez de la fuerza y la presencia de su efecto es ser opuesta a la inmediatez de un *suppositum* y de una presencia sustancial. Esta inmediatez de la fuerza y su efecto es la fuerza secundaria de un sujeto (*Ibid*, p. 190).

Recordemos aquí que en el opúsculo niega cualquier sustancialidad al cuerpo, que considera mera sombra o ilusión. La presencia de fuerza, que postulaba al principio de 1668, ha cambiado, como ha cambiado su interlocutor, lo que podría considerarse como una pequeña concesión diplomática. Ahora arguye cosas diferentes en relación con la fuerza, ampliándola según Backus. El problema se traslada aquí, desde un intento por explicar la percepción de Cristo, transustanciación o consustanciación de su primera etapa, a un intento de explicar la percepción del cuerpo de Cristo, ahora unida a su idea de Dios como la única sustancia capaz de actuar sin intermediación de un cuerpo.

La tercera etapa en la evolución del concepto de sustancia parte de aquí. El tratamiento del *vinculum substantiale*, que según algunos autores bascula entre una concesión diplomática y un tratamiento fiel a su pensamiento, mantiene la misma línea de ataque que hemos propuesto. Backus no lo trata en su texto que, como sabemos, aborda sólo desde 1668 hasta 1699, pero da la base para su comprensión. Antognazza ha desarrollado muy claramente cómo surge la polémica, planteada en su correspondencia con Des Bosses, de otra polémica anterior entre nuestro filósofo y René-Joseph Tournemine que publicaba un artículo dirigido a Leibniz hacia 1704 en un periódico jesuita llamado *Mémoires de Trévoux*. La objeción de Tournemine se dirige al problema de que la teoría de la armonía preestablecida no se aleja mucho, a la hora de explicar la unión entre el alma y el cuerpo, de la planteada por los cartesianos. La respuesta de Leibniz, volviendo a la senda de Aristóteles, es plantear la indisoluble relación entre el ser y la unidad. El requisito fundamental de toda sustancia es ser *unum per se*. El problema surge ya que si nosotros sólo tenemos acceso al fenómeno, ¿qué diferencia la unidad de una sustancia orgánica de otra como puede ser un montón de piedras o un rebaño de ovejas, lo que es un agregado o sustancia compuesta?

Para explicar esta relación Leibniz necesita otro concepto de unidad más fuerte y diferente al de armonía preestablecida que estaba dándole tantos problemas:

En tres cartas a Des Bosses del 3 de septiembre 1708, 30 de abril de 1709, y 8 de septiembre 1709 vuelve a su respuesta a Tournemine, ahora reconoce explícitamente que él no niega la posibilidad de una unión metafísica. De 1712 en adelante las cartas de Leibniz a Des Bosses exploran el tema de una unión metafísica que proporciona el principio último de la unidad de sustancia compuesta a través de la introducción de la controvertida noción de *vinculum substantiale* o vínculo sustancial (Antognazza, 2015, pp. 15-16).

La cuestión es que el vínculo sustancial, ejercido por Dios a través de la mónada dominante, desbanca en esta correspondencia a la unidad, propuesta como característica fundamental de la mónada. Esta unión metafísica propuesta aquí diferencia entre la unidad externa que se da en un montón de piedras, por ejemplo, y la unidad interna ejercida como vemos sobre la mónada dominante de los sistemas vivos, los organismos. Este criterio basta, según Leibniz, para explicar la unidad de los organismos, pero en ciertos casos es necesario otro principio que dé unidad a la sustancia corpórea. Lo que ha cambiado es que en un principio, en los textos de su juventud, Leibniz niega cualquier tipo de unidad al cuerpo, de sustancialidad. Ahora parece entrever una unidad superior con la que poder entonces explicar el problema de la encarnación, que no es otro problema sino aquel análogo al de la unión del alma y el cuerpo:

Tanto que Leibniz le confiesa a Des Bosses en una carta de 10 de octubre 1712: "No necesitamos tampoco cualquier otra cosa aparte de Mónadas y sus modificaciones, para la Filosofía en contraposición a lo sobrenatural. Pero me temo que no podemos explicar el misterio de la Encarnación, y otras cosas, a menos que se añadan vínculos o uniones reales" (*Ibid*, p. 21)<sup>87</sup>.

#### D) La defensa de los sacramentos y el trasfondo molinista.

Leibniz cree en la posibilidad de explicar racionalmente los misterios. Desde su punto de vista, ni gassendistas ni cartesianos, a los que él se refiere como moderna filosofía del cuerpo, han podido a través de sus propuestas abordar de manera factible la posibilidad de la encarnación o el misterio de la trinidad. Para seguir con la lógica de la exposición, expondremos en este apartado, al igual que hemos hecho con Gracián, algunas tesis dirigidas a explicar el tratamiento leibniziano del problema de la transustanciación, para terminar desarrollaremos lo que consideramos como el trasfondo molinista del opúsculo leibniziano.

Leibniz asigna un estatus epistemológico especial para los misterios abriendo así un campo nuevo de racionalidad que conlleva una nueva lógica. Según Antognazza (2001), nuestro autor toma un camino doble para explicar la posibilidad de los misterios: una estrategia de defensa y un razonamiento por analogía<sup>88</sup>. Baruzi había propuesto que para explicar el problema de los misterios era necesaria otra lógica diferente a la lógica deductiva-demostrativa, la lógica de lo probable (Antognazza, 2001, 292)<sup>89</sup>. Es curioso, pero resulta que según nuestra autora la idea que subyace a la explicación leibniziana de los misterios no es la de lo probable, sino la de lo improbable. Es la *presunción* de posibilidad la que según ella se juega el puesto de nueva razón de los misterios.

---

<sup>87</sup> Para profundizar en el tema del vínculo sustancial, imprescindibles los trabajos de Maurice Blondel: *Une énigme historique, le «Vinculum Substantiale» d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Paris: Editions Gabriel Beauchesne, 1930. Y actualmente Brandon Look, «Leibniz and the "vinculum substantiale"» en *Studia Leibnitiana* 30, Sonderheft, 1999 y del mismo autor: "Leibniz and the substance of the vinculum substantiale", en *Journal of the History of Philosophy*, 38, n°2, 2000. Una perspectiva sumamente interesante es la planteada por Mogens Laerke en «Deleuzian "Becomings" and Leibnizian Transubstantiation», en *Pli* 12 (2001): 104-117. El autor reconoce la relación directa entre el devenir deleuziano y el problema de la transustanciación en Leibniz, argumentos que pueden favorecer una lectura de la idea de pliegue en clave deconstructiva.

<sup>88</sup> Michel Fichant ha sugerido que Leibniz mantiene una doble teología, una teología acotada metafísicamente y una teología de la revelación, sobrenatural: «La cuestión de las relaciones de la razón y de la fe con Leibniz no es entonces equivalente a esta de las relaciones entre filosofía y teología (revelada), sino que ella reconduce a la puesta en lugar de una relación entre teología revelada y una filosofía que, con y en la metafísica, contiene una teología (natural) susceptible de un desarrollo y de un tratamiento propios. En este sentido, la puesta en conformidad de la fe y de la razón será realizada mediante el control de la teología revelada por la teología metafísica» (Fichant, 2011, pp. 247-248).

<sup>89</sup> Véase Baruzi, «La Logique du probable s'applique particulièrement aux problèmes théologiques» (1909, 237).

Dentro de la estrategia de defensa resulta de suma importancia, para abordar aquellas verdades que no pueden ser justificadas de manera positiva, el concepto de *presunción*. «Todo es presunto {ser} posible hasta que lo contrario está probado»<sup>90</sup>. En línea con Suárez:

Esta idea de la improbabilidad de los misterios que se presenta en el *Commentatiuncula* parece a su vez corresponder a la declaración en el *De Demonstratione Possibilitatis Mysteriorum Eucharistiae* de que los misterios “se ven a primera vista tan imposibles” (“prima fronte impossibiles Videri”) y para reclamar, a menudo se repite en la *Teodicea*, que están en contra de las apariencias y en contra de las verosimilitudes de la razón. Aunque su imposibilidad no se haya demostrado de manera positiva, sin embargo, estamos justificados a considerar verdadero (“*verum putare*”) o “tener por cierto” (“*pro certo habere*”) lo que ha sido dictado por la revelación (*loc. cit.*)<sup>91</sup>.

Según Antognazza, la prueba de la posibilidad de los misterios deja abierta la puerta a otro tipo de dominio por encima de la razón, fundado por una parte en la estrategia de defensa, lo que se recoge en el “concepto de presunción”, y por el otro en el “razonamiento por analogía”. Esta estrategia no se funda en un conocimiento *a priori* de todos los conceptos utilizados para explicar los misterios, sino que desarrolla una versión suave o laxa en un razonamiento *a posteriori*, acercándose en este caso a la propuesta graciana pero, sin embargo, aún dentro de un análisis lógico de los sacramentos a través de una reducción al absurdo:

Cuando Leibniz en el *Commentatiuncula* escribe que la fe “es compatible con el temor de lo opuesto”, parece querer significar precisamente esto: debido a, “porque desde la oscuridad de la mente humana”, la verdad de las proposiciones reveladas no puede ser demostrada, uno debe hipotéticamente admitir que lo contrario de estas proposiciones debe ser demostrado (*loc. cit.*).

Se trata de un tipo de demostración un tanto más laxa puesto que la fe es compatible con este temor a lo opuesto, se puede mantener junto a él. Leibniz propone así un nuevo ámbito de demostración cercano al molinista, permitiendo una posible pequeña indiferencia de Dios respecto a la criatura, que debe hacer por ser por encima de su propio ser. En la última parte del opúsculo, Leibniz comenta una idea muy clarificadora respecto al trasfondo molinista de su pensamiento. El concurso divino en su conjunto no deja así de ser, tal y como hemos estado barajando desde el

---

<sup>90</sup> «Anything is presumed {to be} possible until the contrary is proved». Véase *Defensio Trinitatis*, AA VI,1, 522. Citado por Antognazza. Traducimos “presumed” por “presunto”, “tener por”, siguiendo la acepción latina: “præsũmo –sumpsĩ –sumptum”= tomar antes o el primero, tomar anticipadamente o antes de tiempo, presumir, conjeturar, sospechar.

<sup>91</sup> Véase como sugiere la autora: AA VI,1, 515. *Essais de Théodicée*, ‘Discours préliminaire’, § 27. *Commentatiuncula*, § 20. *Elementa Juris naturalis* (AA VI,2, 567): ‘*Praesumere est . . . pro certo habere donec oppositum probetur*’.

comienzo de nuestra investigación, la contrapartida al esfuerzo de la criatura. Ambas hacen, como pliegue, el movimiento completo de lo real:

Pues una cosa pequeña añadida a otra cosa pequeña puede a menudo producir algo mejor que la combinación de otras dos, cada una de las cuales por sí misma es más preciosa que cada una de aquellas. Aquí está contenido el misterio de la predestinación y la solución al problema. *Duo irregularia possunt aliquando facere aliquid regulare* [Dos cosas irregulares a veces pueden hacer algo regular]. Dios quiere la salud de todas las personas y lo que es mejor para ellas (*De la Verdadera Teología Mística*, Olaso, 2003, 453).

Al comienzo de este pequeño ejemplo de *Teodicea*, Leibniz afirma que Dios quiere la salvación para todas las personas, alineándose con una suerte de democratización espiritual al estilo católico. Rösler ha visto aquí cómo el autor se alinea con la corriente reformista universalista que se daba en la base de la polémica que condujo al sínodo de Dordrecht en 1619. El mismo Leibniz afirma: «Aunque yo creo que el particularismo, e incluso el supralapsarismo, pueden tener una idea razonable, sin embargo, yo prefiero usar a los universalistas, y me encuentro que sus expresiones cumplen mejor con la Escritura al igual que con la razón» (citado por Rösler, 2010, 294)<sup>92</sup>.

En nuestro caso, no podemos dejar de ver aquí representada una fuerte influencia de la *polémica de auxiliis*. Molina y los jesuitas sostenían una actitud que se enunciaba como “moción indiferente”, que quiere decir que el concurso divino y la acción humana son dos fuerzas simultáneas y que se suman en un movimiento dialéctico total de lo real. Agustín Echevarría expresa cómo el influjo general o “moción indiferente” era igual para todas las criaturas, «sin determinarlas hacia el bien o hacia el mal, de modo que corre por parte de la criatura el romper esa indiferencia, especificando el acto, al determinarse a sí misma hacia el bien o hacia el mal» (Hevia Echevarría, 2001, 212)<sup>93</sup>. La “moción indiferente” supone una concepción del concurso según la cual tanto la causalidad divina como la humana son dos fuerzas que actúan de manera simultánea. Estas fuerzas se suman recíprocamente y el efecto total de este movimiento dialéctico no puede ser obtenido por medio de ninguna sustancia independiente. Es el ejemplo que vimos más arriba cuando Leibniz hablaba de cómo dos cosas irregulares pueden llegar a conformar algo regular, como dos personas que arrastran una embarcación. El libre arbitrio no es, según Molina, promovido por Dios, no antecede al acto de la criatura sino que ambas causalidades son simultáneas y

<sup>92</sup> Véase nota 117 de la página 294 del texto de Rösler.

<sup>93</sup> Véase de Luis de Molina su *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia*, edición crítica a cargo de Iohannes Rabeneck S.I., Oniae, Collegium Maximum S.I., Matriti, Soc. Edit. Sapientia, 1953, parte II q14, a13, disp 30, p. 190, § 2. Además p. 205, § 5, p. 170, § 15 y p. 192, § 5. Respectivamente. Citado por Hevia Echevarría.

dependientes (*loc. cit.*).

Esta idea de “moción indiferente” es, como vemos, pareja de la de “concurso simultáneo”. La idea es que el resultado total de las acciones de los hombres no está determinado ni por Dios ni solo por el hombre. Como muestra en este caso Hevia Echevarría, Molina recurre al ejemplo de dos personas que empujan una embarcación. El movimiento total no procede ni de uno ni de otro, ambos representan causas parciales del acontecimiento y son dependientes para su producción (Hevia Echevarría, 2007, 16).

Así y todo, no se puede negar que Leibniz también acoge una fuerte influencia de Domingo Báñez (1528-1604). Como acabamos de ver en nuestro opúsculo, la predestinación procede originalmente de la previsión que Dios tiene respecto de los méritos de los hombres, no de la fe prevista, ni de las obras previstas, dice, sino de causas mucho más altas, y concluye: «Pues que el hombre crea o diga, o piense, o haga algo bueno, le viene también de la prevista elección de Dios en Cristo» (*De la Verdadera Teología Mística*, Olaso, 2003, 453). Con el cual debe acordarse, llegar a un acuerdo, como mantenía Serres, con el primer expresado, tal y como aparece tratada la idea de analogía en Suárez, como analogía de atribución intrínseca.

Después del estado de la cuestión de las obras místicas de Leibniz y Gracián, hemos dedicado un espacio amplio a su análisis, influencias y trasfondo espiritual. A continuación, con los datos que nos acompañan hasta ahora, podemos de manera rigurosa y ordenada pasar a lo que consideramos como el caballo de batalla de la mística barroca, el quietismo de Miguel de Molinos. Consideramos que es momento y lugar para auscultar qué tipo de mística desarrollan nuestros autores barrocos. Podemos ahora adelantar, creemos que sin lugar a equivocarnos, que se trata de una mística afirmativa y activa, fruto de ideas metafísicas, en el caso de Leibniz y autónoma de las mismas, aunque inspirada por ellas, en el caso de Gracián.



## **CAPÍTULO OCTAVO.**

LA MÍSTICA BARROCA CONTRA EL QUIETISMO DE MIGUEL DE MOLINOS Y  
LA IDEA DE PLIEGUE MÍSTICO.



A pesar de los esfuerzos por erradicar todo tipo de experiencias ajenas a la institución e incontrolables por ella, la iglesia vio en la mística, sobre todo en la Orden carmelita, un fondo aprovechable contra dos nuevas formas de herejía que estaban surgiendo. La reforma luterana en el siglo XVI y el quietismo de Molinos en el siglo XVII (Sainz Rodríguez, 1961, 62).

El quietismo de Miguel de Molinos<sup>94</sup> podría resumirse de manera genealógica como una reacción a la oración mental por imágenes tan desarrollada por la Orden jesuita. Ya hemos visto cómo Rodríguez de la Flor comentaba el esfuerzo de la Orden jesuita por distanciarse de este tipo de prácticas pasivas y quietistas en favor del cultivo de la razón, la cultura y la praxis imaginativa. Rahner también suministraba ideas clarificadoras al posicionar a la orden jesuita dentro de los contemplativos en acción. San Ignacio como un *contemplativo en acción* es el ejemplo más claro de estado teopático, marcando una tensión infinita y nunca resuelta en pos de lo absoluto.

La mística de Miguel de Molinos es, como sabemos, heredera de la teología negativa de Pseudo-Dionisio (V-VI d. C). No debemos olvidar que este paso por la dimensión negativa es un paso más en toda experiencia mística hacia la consecución del proceso de la unión con Dios y, rigurosamente hablando, la inefabilidad a la que lleva esta actitud, es, junto a la pasividad de estas glorias extraordinarias, como la seña de identidad de toda mística, en la pureza máxima que este vocablo podría ofrecer. Recordemos además que una de las diferencias más punzantes entre la ascética y la mística, es precisamente que las glorias extraordinarias nunca pueden ser conquistadas por el hombre, por mucho esfuerzo que el hombre pueda llegar a sostener. Llegar a Dios por nuestro esfuerzo es la esencia de la ascética y no de la mística. Pero entonces, qué es exactamente un contemplativo en acción, sino uno que une el esfuerzo y la purificación y que siente que en el trabajo y la entrega a los demás, en su mortificación e imitación de la vida de Cristo, puede encontrar la gloria. Y aquí se posiciona claramente la mística, la Carmelita y la Jesuita, que como nos recordaba Haztfeld, no se distancian en el proceso ascético, que comparten, sino en su culminación mística<sup>95</sup>. La Orden carmelita, como hemos observado, tampoco considera la posibilidad de una perfecta y pura pérdida del sujeto en Dios, no niega el mundo ni el conocimiento por los sentidos y no promueve una unión del sujeto a Dios fuera de un sentir de operación divina en el alma, o sea, que tenemos una percepción de Dios inmediata, directa, pero no clara. Como vimos a partir de Velasco y Crisógono, el conocimiento se da, pero no es claro como el agua, a diferencia de lo que pide aquí Leibniz.

El quietismo, sin embargo, es esta tendencia espiritual que, con reminiscencias de la mística

---

<sup>94</sup> Véase sobre este apartado y el siguiente, nuestro artículo: Ignacio Agüera Fernández. «Leibniz, Gracián y el barroco: *El Comulgatorio y La Verdadera Teología Mística* frente al quietismo», *Eikasía: revista de filosofía* 76 (2017): 77-104.

<sup>95</sup> «Si hay discrepancia entre San Ignacio, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, las diferencias nunca se refieren al ascetismo, sino a las visiones y a la oración. [...] No obstante estas diferencias individuales, todos los místicos españoles hacen hincapié en el ascetismo» (Haztfeld, 1976, 22).

oriental y de la escuela mística del norte, sobre todo la que representa el maestro Eckhart, sigue la línea, esta vez marcada y ortodoxa, que deslinda los pasos de la teología negativa de Pseudo Dioniso y Gregorio de Nisa, manteniendo la idea, al igual que expresaba San Juan, de que

Más perfectamente –dice San Dionisio– conocemos a Dios por negaciones que por afirmaciones. Más altamente sentimos a Dios conociendo que es incomprensible, y sobre todo nuestros entender, que concibiéndole debajo de alguna imagen y hermosura creada, que entendiéndole a nuestro modo tosco (Mística Theológica I § 2) (Molinos, *Guía*, Proemio I. 7, González, 1977, 73 y Valente, 1989, 37).

La diferencia entre esta manera de entender la mística y la que promueve la Orden Carmelita es, en el caso de San Juan, como vimos a partir de Crisógono, que para el místico del Carmelo podemos tener conocimiento cierto de la criaturas y contacto con Dios por medio de ellas. No digamos la importancia de la imagen artística para San Juan de la Cruz, aspecto que podemos rastrear a partir de los finos análisis del profesor Orozco (1977) y su investigación sobre la relación entre mística, plástica y barroco. El quietismo niega que podamos tener un acceso a Dios por medio de cualquier práctica humana, a diferencia de la mística del Carmelo. Esta actitud considera la pérdida del sujeto en Dios, su unión indisoluble a él, el rechazo de las imágenes y el conocimiento como medio de acceso a esta realidad, junto a la total negación de la actividad del sujeto, promoviendo una actitud pasiva y quietista. Estas prácticas, que fueron relacionadas con la búsqueda de la pura nada en tanto y en cuanto promovían la total abnegación del sujeto en Dios, quedan así muy lejos de lo que venimos observando como característica principal, no sólo de la mística carmelita y jesuita del siglo XVI, sino de su estela aún viva en la espiritualidad del siglo XVII, como lucha específica y concreta contra este tipo de experiencias.

En el caso de Leibniz, los últimos estudios sobre esta cuestión mística dejan claro que el autor considera un peligro inminente dejar en manos de este tipo de actitud espiritual, entre otras de corte imaginativo o sentimental, el monopolio de la Teología mística. Leibniz habla claramente –así lo enuncia el título de su opúsculo, surgido de la mano del propio filósofo alemán– de “verdadera teología mística” y esto quiere decir que existen algunas místicas que considera falsas. Así, en una carta dirigida a Hansch, Leibniz le aconseja que debe rechazar a los falsos místicos, especialmente a los quietistas:

Debes rechazar a los quietistas, falsos místicos, que niegan la individualidad y la acción para la bendición de la mente, como si nuestra más alta perfección consistiera en un tipo de estado pasivo,

cuando es al contrario, el amor y el conocimiento son operaciones de la mente y la libertad. La bendición del alma consiste de hecho en unión con Dios, pero nosotros no pensamos que el alma es absorbida en Dios, habiendo perdido su individualidad y actividad, lo único que constituye su sustancia distinta, de otra manera esto sería un entusiasmo demoníaco y una indeseable deificación (D II. I/, 225/L 594, citado por Lodge, 2015, 62).

Bajo esta consideración Leibniz incluye toda mística que no sea capaz de suministrar un camino cierto y fiable, ordenado por pasos, en su acceso a Dios. De no seguir la “vía de la luz” –que es como Leibniz llama a su propuesta de una mística afirmativa, como vamos a ver– se incurre en el peligro, no muy alejado de las opiniones de la Iglesia, de un “entusiasmo demoníaco” o de una “indeseable deificación”. Lodge hace referencia a que el mal sentido de entusiasmo, pues existe un sentido bueno y honrado, es el que Leibniz expresa a partir de lo referido en los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano* (1765) como réplica a Locke: «Los entusiastas de hoy en día creen que ellos pueden recibir de Dios dogmas que les esclarecen» (*Nuevos Ensayos*, XIX, 614 y Lodge, 2015, 64). Leibniz asegura que parte de los problemas a la hora de creer en ellas son las disensiones que encontramos en el seno de todas estas corrientes entusiastas, son ellas las que

muestran cuando menos que su testimonio interno precisa de una verificación externa para ser creído, y para tener el derecho de ser considerados como profetas e inspirados tendrían que hacer milagros. Sin embargo, hay un caso en el que estas inspiraciones pueden llevar su demostración consigo misma, y es si iluminan de verdad al espíritu mediante descubrimientos importantes relativos a algún conocimiento extraordinario, los cuales estuviesen fuera del alcance de las fuerzas de una persona que haya llegado a conseguirlo sin ningún auxilio externo (*Nuevos Ensayos*, XIX, 620-621).

Los místicos que no llegan a expresar con claridad –de ahí la llamada “vía de la luz”– los pasos que hemos de seguir para la consecución de dicho conocimiento incurren para Leibniz en una indeseable deificación. Como bien expresa, considera la idea de cómo puede darse una unión que aniquile al individuo a la misma vez que una vuelta de este mismo individuo al mundo. Y si esto fuera poco, con la capacidad de adoctrinar a otros que no han llegado a compartir tal experiencia, algo que por otra parte sabemos que los místicos carmelitas descartan.

Leibniz no puede considerar favorablemente un estado del cual no se pueden dar razones de su existencia, ni siquiera como posible. La verdadera teología mística, para Leibniz, debe dejar un camino claro y seguro por el cual todos podamos transitar. Así replicaba a Descartes su idea de Dios, en la medida en que no probaba su posibilidad. Recordemos además cómo Leibniz por esta época, como vimos a partir de los análisis de Bakcus (2013), niega cualquier tipo de sustancialidad

al cuerpo y lo que Descartes consideraba como una sustancia, es rechazado por Leibniz por carecer totalmente de unidad interna, el *vinculo sustancial* vendría a paliar estos problemas sobre la unidad de la sustancia orgánica y material. La consideración sobre la unidad corporal y el sentido del cuerpo como sustancia es rechazado en esta época en favor de la unidad espiritual. La identidad espiritual de cada hombre, basada en la unicidad, la indivisibilidad y la incorruptibilidad es lo que, según Rösler (2010, 314), vuelve imposible la pérdida de la personalidad o la abolición de la criatura en Dios. Así, según Rösler, y como veremos más abajo a partir de Lodge, Leibniz considera que Dios es cognoscible, en contra de toda la tradición de la teología negativa para la cual la naturaleza inefable de Dios queda secreta y escondida.

Como hemos visto, Rösler reconoce que Leibniz niega tres de los requisitos más importantes de toda mística, según hemos heredado de la tradición. Leibniz no asume ni la unión con Dios, ni la parte de sí en él ni la ininteligibilidad de su esencia, que considera cognoscible de manera clara y directa, todo lo directa que pueda barajarse según los principios *a priori* del conocimiento. Heinekamp ya había indicado cómo Leibniz se distancia de la mística quietista en varios puntos: 1. La acción es la verdadera naturaleza o esencia de la sustancia: «Cada sustancia individual es activa sin interrupción» (*cf.* GP IV 509 11. 46g). «En la acción está la perfección de las cosas, y la inacción o sufrimiento es una imperfección» (Grua, 1948, 323 y Heinekamp, 1988, 195). 2. Leibniz cree poder dar un buen sentido al descanso de los místicos, atender a la sola razón. 3. Una atención basada en una contemplación discursiva activa. 4. Sólo se ama lo que se conoce y por tanto la vida es posterior al conocimiento. 5. La perspectiva de los místicos, su abnegación o dejamiento debe ser entendido desde una perspectiva ética, de participar y promover la alegría y la felicidad del otro. 6. El misterio debe estar fundado en la razón. 7. Una razón más allá del interés particular. 8. Esta mirada al bien común no niega sino que afirma la autorrealización y el autoperfeccionamiento humanos (*Ibid.*, pp. 194-201). Estos ocho puntos resumen con precisión el camino que va a tomar la mística en el periodo barroco, donde la razón va hurtando espacio a la dimensión teológica.

La tradición jesuita, por su parte, también rechaza de lleno el quietismo, promoviendo la individualidad y la actividad del sujeto en su acceso a Dios. En el caso de los jesuitas Loyola y Gracián, la defensa del casuismo y las prácticas devocionales adaptadas al sujeto –donde cada cual debe acceder, según su perfección y carácter, al misterio– son una parte importante del papel que la iglesia jugaba por estos tiempos. Este adaptarse al caso de cada uno suministraba un apego más puro, fiel y cercano, que tenía como objetivo la total entrega del comulgante a una causa más alta que él pero que el sujeto consideraba como suya, tarea que lleva a cabo insistentemente Gracián en su *Comulgatorio*. Como expresaba perfectamente Benito Pelegrín, el carácter retórico de la obra no es otro sino este de dirigir la intención a un fin, teniendo el comulgante la ilusión de que lo hace por

sí mismo. Tanto para Leibniz como para Gracián todo misterio tiene su razón de ser. Sin embargo, como bellamente expresa Pelegrín, el misterio siempre es para los jesuitas singular y único, y así tenemos respuestas particulares a cada misterio, pero no globales, por lo cual el sistema explicativo que persigue Leibniz, con su claridad y distinción, está excluido. Los sueños universalistas, según él, acaban aquí (1985, pp. 164-165).

Gracián muestra innumerables veces en su *Comulgatorio* el papel que juega la imaginación del comulgante, donde la parte tocante a su individualidad y actividad está muy marcada. Así, cuando tratamos de la individualidad deja claro que lo más importante y que mueve a mayor devoción es que el propio comulgante extraiga sus propias meditaciones, como ya hemos visto<sup>96</sup>. Y es que la actividad del sujeto que comulga es otra de las propiedades más subrayadas por Gracián en su obra. En casi todas las meditaciones el autor exige una alta disposición del comulgante que debe, desde una especie de purificación por medio de la humildad y la mortificación, poner todos los medios y facultades, entendimiento, memoria y voluntad, al servicio del más alto de los dones, aquel que ofrece al mismo Dios en las especies del pan y del vino.

Pelegrín ya nos adelantaba con su análisis sobre el espacio jesuítico del *Criticón*, el fundamento esencial de la teología jesuítica, la función ascética del entendimiento. Dios da todos los medios de salvación, los auxiliares de la gracia, que ayudan al hombre y le envían señales, avisos del cielo sobre el buen o mal camino a seguir (Pelegrín, 1985, 123). Podemos poner como ejemplos de esta función ascética del entendimiento, entre otras muchas, la meditación I, puntos 3º y 4º y la meditación XIII, punto 2º. Pero mantenemos que cualquiera de las meditaciones que utilicemos, al azar, pueden dar muestra de este extramundano esfuerzo de ensalzamiento de las potencias. Una vez realizada la comunión con Dios, después de comulgar, Gracián, en su Meditación I, deja palpable su distancia respecto a las técnicas quietistas. El alma no puede quedar muda y sorda, sino al contrario, lo que debe hacer es cantar al señor, como ya señalaba Egido, un nuevo cantar: «Al resonar, pues, de tan agradecidos cánticos, no estés muda tú, alma mía; [...] Cántale hoy al señor un nuevo cantar por tan nuevos favores, y todo tu interior en su real divina presencia se dedique a la perseverancia de ensalzarle» (*El Comulgatorio*, Meditación Iª, 1285).

En la Meditación X *Para recibir al señor con las diligencias de Marta y las finezas de María*, Gracián vuelve a poner de relieve que nada es suficiente para hospedar el verbo eterno:

Pondera tú que el mismo Señor, real y verdaderamente, viene hoy en persona a hospedarse en el castillo de tu corazón: trata de entregarle las llaves que son tus potencias y sentidos; hermánese tu voluntad y entendimiento para asistirle con estimaciones y fineza; preceda una grande preparación

---

<sup>96</sup> Véanse las páginas 296 y 369 de nuestra investigación.

de alhajas en virtudes, con mucha limpieza de conciencia, oliendo todo a gracia y santidad (*El Comulgatorio*, Meditación Xª, 1299).

Cuando Gracián asegura aquí que debemos entregarle a Dios las llaves de nuestras potencias y sentidos, no quiere decir que esto sea un quedarnos absortos, quietos y pasivos a la espera del signo de Dios, como bien recordaba Barthes en su análisis de San Ignacio. Comprobamos que seguidamente puntualiza que es la dedicación a la preparación, hermanándose voluntad y entendimiento, lo que dispone a esta especie de raptó, en el cual la naturaleza humana deja actuar, o se deja ser en Dios. Así termina Gracián la meditación XIII *De la magnificiencia con que edificó Salomon el templo, el aparato con que le edificó, aplicado a la comunión*: «sea un *Sancta Sanctorum* de perfecciones donde arda siempre el fuego del amor» (*El Comulgatorio*, Meditación XIIIª, 1304). Los ejemplos se suceden a lo largo de toda la obra y todas las potencias son puestas al servicio del más grande de los acontecimientos como es hospedar el Verbo Eterno. Como ya hemos subrayado a partir de los análisis de Rodríguez de la Flor y Pelegrín, a pesar de que Gracián no deja fuera en su construcción de la obra la parte tocante a la retórica, deja muy claro que aquí no se trata de esculpir sutilezas tal cual arte, sino de recibir, más allá de las facultades humanas, la hermosura de la gracia:

Pondera tú hoy, que has de colocar en tu pecho, no la sombra, sino la misma luz; no la figura, sino la misma realidad; no el Arca del Testamento, sino al mismo Dios y Señor Sacramentado: ¿Qué templo de devoción deberías tú construir? ¿Qué *Sancta Sanctorum* de perfección y santidad en medio de tu corazón? Si Salomón gastó siete años en edificar el Templo material, emplea tú siete horas siquiera en preparar tu alma, cuando fuera poco toda una eternidad. Compitan con las piedras finas las virtudes; suceda al oro brillante la encendida caridad; truéquense las maderas olorosas en fragantes oraciones, los aromas en suspiros, y campee, no ya la sutileza en arte, sino la hermosura de la gracia (*El Comulgatorio*, Meditación XIIIª, 1305).

Por mucho que pretenda el sujeto comulgante, no puede hacer que la gracia caiga sobre él, pero aún así, comenta Gracián, empléate, disponte de la mejor manera para recibir al Verbo Eterno. Rodríguez de la Flor puntualiza que Gracián intenta por todos los medios evitar la visión inefable, mística, y sustituirla por una praxis, por una vista del imaginario religioso (De la Flor, 1993a, 145), y su instrumento para conseguir tal fin, no es otro, según De la Flor, que *la composición de lugar* ignaciana. Gracián afirma de manera clara, como acabamos de ver, la fuerza de la imaginación que juega el trascendental papel de representar a Dios de manera humana, para luego gozarle de manera

divina. Es ahí donde podemos ver que en la representación tal y como se concibe en el barroco se encuentra incluido un plus de goce, un acceso a lo infinito, una tendencia hacia él.

De la Flor aseguraba que la perspectiva quietista es una reacción a esta manera de representar a Dios y *El Comulgatorio* de Gracián se sitúa claramente en este contexto de combate. Y, aseguraba el autor, en primer lugar contra el concepto luterano de oración, pero de la misma manera contra todas aquellas prácticas, como el caso del Molinismo, que asumen una técnica de oración mental independizada de toda imagen del sujeto, promoviendo un estado pasivo y quietista. Una de las diferencias principales entre esta forma graciana de acceder a Dios por medio de la construcción mental del comulgante, de la suya propia, y la idea leibniziana de un camino claro y distinto para llegar a Dios, es precisamente la idea de que en Gracián el sujeto juega su parte y aporta su sello personal, irreductible.

Cuando hemos dado el paso desde nuestra primera, parte Dios-mundo, a nuestra segunda parte, Dios-hombre, ya comentamos esta idea de cómo en la metafísica jesuita, especialmente Suárez y Molina, la cultura representa una especie de segunda naturaleza. Y esto quiere decir ni más ni menos que se da una ruptura entre el orden natural, al que el hombre difícilmente podrá acceder en sus componentes íntimos, y el orden cultural humano. O sea, que hay un desfase entre la naturaleza y el hombre a nivel ontológico, sólo recuperable desde una proyección, desde un perspectivismo, que muy bien podríamos llamar personal, pero una manera de ser personal que se da de forma cultural para el caso jesuita y lógico abstracto para el caso de Leibniz.

Esta nueva dimensión ontológica, personal, es la que pone en juego el término de *haecceitas*, por medio del cual se quiere mostrar que el libre albedrío no puede ser precedido por ninguna limitación ontológica inmanente, ya sea su esencia o su existencia. Ya vimos cómo todo el jesuitismo retorció su corsé aristotélico a través de la idea de creación e invención. El ser que para el estagirita quedaba enmarcado en el devenir, en cómo algo llega a ser en su plenitud, para los jesuitas exigía un esfuerzo añadido, un hacer por ser creativo e inventivo del ser mismo, pues se empieza a ser desde la nada como apertura. Ahora podemos entender perfectamente cómo para Leibniz –seguimos aquí los análisis de Robinet (1980), de los que estas ideas dependen en parte– el camino de acceso a Dios es como si se plegara en sí mismo, sintiéndose el sujeto en la obligación de tener que reconocer una fuerte determinación de la voluntad basada en un cálculo. O sea que la libertad humana estaría en plegarse a esta determinación *a priori* de la voluntad, en asemejarse a este pliegue, y no tanto en la apertura a un dejar ser, a una creación, idea subrayada hasta la extenuación por Heidegger en su *Der Satz vom Grund* (1956), *La proposición del fundamento* (2003).

Colorni (1938) mostraba cómo toda voluntad que surge de un conocimiento previo no puede

dar lugar a mística alguna, sino a la seguridad responsable y controlada por una moralidad consciente. Leibniz, según su interpretación, se aleja en esto muchísimo de Descartes para quien el objetivismo se cifra en un acto de la voluntad divina, fruto de una convicción más que de un razonamiento. La cuestión es que esta luz de la que habla Leibniz es, según Colorni, un repliegue del sujeto sobre sí mismo, pero hacia la razón que actúa ahora como pasión y placer a un tiempo, no hacia un abismo insondable o un sujeto personal o psicológico (*Ibid*, pp. 147-148)<sup>97</sup>. Esta determinación formal de la voluntad es la única aquí que es capaz de reconocer que existe un camino seguro y común de acceso a Dios, o sea una determinación *a priori*, que es la que en última instancia insta a mover la voluntad. Así, se lee en los *Nuevos Ensayos*: «¿Por qué llamar *luz* a algo que no permite ver?» (*Nuevos ensayos*, XIX, 618). Lodge asegura que «lo que Leibniz está intentando distinguir aquí es la presencia innata del contenido ideacional del camino que está disponible para quienes poseen esta idea» (Lodge, 2015, 74). O sea, que la verdadera teología mística de Leibniz reconoce que todos tenemos la idea innata de Dios pero no todos podemos disponer del camino claro para llegar a ella. Tener la idea no asegura nada, a diferencia de Santo Tomas, como ya vimos, y acercándose a la perspectiva jesuita.

La diferencia respecto a místicos carmelitas y jesuitas es que para Leibniz los que verdaderamente poseen la idea podrían muy bien aportar la claridad del camino que poseen y otros podrían acceder a dicho camino si quisiesen. Bajo la vía de la luz, no existe un camino personal e intransferible. ¿Entonces, qué quiso decir Leibniz cuando trataba la espontaneidad de la mónada, que todo lo extraía de su propio fondo? No quiere decir que todo lo extraiga de manera espontánea de la nada, no es un crear desde la nada, sino que todo está ya ahí. Y la mónada sólo tiene que extraerlo, lo hará, en la medida de sus virtudes y perfecciones. La verdadera teología mística de Leibniz contempla así una falsa mística, confusa, oscura, pasiva y quietista, a la cual le opone un camino directo, claro, distinto, activo y afirmativo para el contacto con Dios. Al igual que Gracián, contempla la imposibilidad de deshacer la parte que toca a la personalidad del sujeto, en tanto activo y afirmativo. Pero aunque nunca se termina en una unión pasiva y quieta en ellos, ninguno de los dos pueden eliminar, como tampoco puede la mística carmelita, la distancia entre el Creador y la criatura. Dios anima al ser en un primer momento activo de *conatus*, *vis* o potencia de ser, pero el hombre debe animarse él mismo, reconociéndose cercano pero del todo diferente a la suma potencia. Redirigiendo su intención hacia el sí, del sí mismo.

Si hemos de considerar de alguna manera un misticismo barroco, debemos alejarnos en nuestras pretensiones de relacionar nuestra interpretación de la noción de mística de lo que

---

<sup>97</sup> «Así la luz es nuestra pasión, el amor es el placer resultante, y consiste en una acción sobre nosotros mismos, de la cual surge un esfuerzo por actuar aún sobre las otras cosas, para contribuir al bien, tanto como dependa de nosotros». (Baruzi, 1909, 329). Véase la nota 64 de la página 148 del texto de Colorni (1938).

entendemos como teología negativa, o sea, inefabilidad, pasividad y quietismo.

Baruzi nos mostraba cómo en Leibniz nos encontramos ante una “investigación racional de una realidad mística” (Baruzi, 1907, 495-496 y 1909, 129-130). Esto quiere decir, que Leibniz tiene un acercamiento racional a una realidad misteriosa y secreta. Cuando Leibniz trata en su opúsculo del acceso que ofrece su vía de la luz, sin embargo, mantiene un pulso constante contra todo misterio insondable, oscuro y confuso, por el cual también podemos llegar a Dios, pero resulta un camino intrincado e intransitable para la mayoría de almas humanas. Lo más claro y directo, comenta Leibniz innumerables veces en este opúsculo, es la vía de la luz, o sea, esto que podemos llamar, a partir de Rösler (2010) y Lodge (2015), *amplia mística catafática* (afirmativa).

Estos dos investigadores recogen perfectamente esta idea de una mística afirmativa leibniziana, ya sugerida aunque no enunciada del todo completamente por los ya clásicos análisis de Baruzi. Así, Rösler mantiene, de igual manera a como hemos visto en la mística carmelita, no una unión completa a Dios, sino un acercamiento íntimo por medio de la vía de la luz, Leibniz no va más allá de la razón hacia estados indistintos e inefables. Por lo tanto:

Poniendo un cuadro metafísico que no permite sino un reencuentro íntimo y no una unión completa a Dios, Leibniz va hasta el final de «la vía de la luz», pero se queda sobre el umbral de las moradas interiores más altas que hacen descubrir las oscuras claridades. La mística que presenta está fundada sobre una *vía afirmativa*, que parece no ser sino una etapa del camino místico cuyas más altas verdades exigen pasar por la vía negativa (Rösler, 2010, 319).

Lodge (2015) también se hace eco de esta manera de entender la mística y puntualiza la diferencia entre esta mística catafática, en el sentido de afirmación, y la mística apofática, en el sentido de negación. Esta distinción viene marcada por la etimología griega de los términos de la cual proviene. La experiencia apofática de Dios, señala Lodge (2015, 59), sugiere que no podemos ir más allá de la experiencia, ya sea por medio del lenguaje o la razón. Las experiencias místicas apofáticas son totalmente inefables, se sitúan más allá de lo humano. Así promovía Pseudo Dionisio a través de sus enseñanzas –la apófasis cómo un rayo de tiniebla para el entendimiento– pero dejando espacio siempre a una posible experiencia afirmativa de Dios, que depende de nuestro propio esfuerzo.

Así se ha desprendido de la *Teología Mística* de Pseudo-Dionisio, que mantiene una firme dialéctica entre estos dos aspectos de la experiencia mística: su aspecto afirmativo y simbólico y su aspecto negativo, pasivo y quietista. Según Dionisio, ambos aspectos crecen al unísono, constituyendo su conjunto las dos partes del proceso de unión a Dios, aspecto que ya vimos a través

de Crisógono. Andereggen lo expresa claramente:

El aspecto positivo y el privativo crecen paralelamente. No lo hace uno en desmedro del otro. Si en la Teología Mística se da la negación por excelencia, es porque en ella se da también la superafirmación.

La dinamicidad está en lo positivo, que tiene energía. Lo negativo es estático. Lo positivo es adelanto de Dios en cuanto a sus aspectos comunicables. Lo negativo es adelanto de Dios en cuanto a lo incomunicable. Ambos aspectos son misteriosa y simultáneamente divinos (Andereggen, 1992, 174).

Así que el momento positivo de la mística del Pseudo-Dionisio es una parte fundamental e integrante del proceso de unión mística al que no podemos renunciar. Es la dinámica que hace que el ser humano tienda de por sí a Dios, como resultado de ser su creación. Así, como muestra Dionisio, se muestra el conocimiento de Dios a partir del mundo: «Este rayo divino no podrá iluminarnos si no está espiritualmente revelado en la variedad de las sagradas figuras, acomodadas a nuestro modo natural y propio, según la paternal providencia de Dios» (Dionisio Areopagita CH I, 2, PG. 140, C-141 y A, pp. 125-127, citado por Andereggen, 1992, 176).

Al fin y al cabo Dios está más allá de toda afirmación y negación, y nunca ninguna consideración humana podrá hacer justicia a su absoluta omnipotencia:

cuando negamos o afirmamos cosas inferiores a la Causa suprema, nada le añadimos ni quitamos, porque nada puede añadir la afirmación a la que es perfecta y única Causa de todo cuanto es. Y toda negación se queda corta ante la trascendencia de quien es absolutamente simple y despojado de toda limitación. Nada puede alcanzarlo (Dionisio Areopagita, TM V PG 3 1048 B 379-380, citado por Andereggen, 1992, 177)<sup>98</sup>.

Ahora estamos en condiciones de entender más claramente la interpretación que Rahner realiza de San Ignacio. Su interpretación de la mística ignaciana como “alegría del mundo” reposa sobre la tesis ontológica de que San Ignacio no conoce «ninguna alegría del mundo en la que tiempo y eternidad, mundo y Dios estén *a priori* reconciliados en una sonriente armonía» (Rahner, 1961, 319). Para San Ignacio, según Rahner, Dios y mundo no están reconciliados *a priori*. Lo que quiere decir que el hombre no podrá encontrar en el mundo, por sí mismo, un camino seguro que lleve a Dios. Para San Ignacio Dios siempre se sustrae a toda consideración humana y su mística como alegría del mundo, tal y como interpreta Rahner, conlleva más un tipo de actitud respecto a

---

<sup>98</sup> Véase la nota 41 de esta página 177 del artículo de Andereggen (1992).

todo mandato divino, que la aceptación de un camino seguro y único para su desenlace.

Así considera Rahner que la *fuga saeculi* ignaciana se diferencia de toda huida del mundo no cristiana, y recuerda, «no sólo de la ética intramundana –aunque esté teónomamente garantizada–», sino de toda huida no cristiana del mundo, órfica, neoplatónica o budista. Y es diferente de todas ellas porque, comenta literalmente Rahner, todas estas formas de huida del mundo consideran la renuncia hecha desde el hombre, «como el medio que fuerza de por sí y sin más el descubrimiento de lo absoluto». Todas estas formas de despojamiento no son sino una paralela aunque inversa divinización del mundo (*Ibid*, p. 327).

No puede dejar de sorprendernos el hecho de que Rahner haga aquí mención a la ética intramundana y subraye que, aunque esté teónomamente garantizada, no tiene nada que ver con esta mística ignaciana como alegría del mundo. Nuestra consideración llama la atención en este punto porque la lectura de Cerezo nos acerca a esta perspectiva, en la cual, la ética autónoma graciana no responde a una fundamentación, sino a una inspiración teológica. Así, si Gracián realiza, como hemos visto, una desconexión, aunque no total, de la ética respecto de la teología, pues se encuentra, inspirada por ella, esto no puede significar sino que existe una distancia insalvable entre el propio Gracián y su maestro. Cuando Gracián reinterpreta la fórmula ignaciana: *Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos y los divinos como si no hubiese humanos* (*Oráculo*, aforismo 251, 417), se acerca y se aleja de su maestro en igualdad de condiciones.

Apoyado en la lectura de Maldonado y Eikhoff, Cerezo reconoce que Gracián, al utilizar este lenguaje de medios, «ya sean humanos (actividad laboral, reflexión, etc.) o divinos (plegaria, etc.) y su contexto pragmático, hace bascular toda la fórmula sobre el yo, el nuevo sujeto moderno, como advierte Eikhoff, y toda ella se tiñe de antropologismo» (Cerezo, 2015, 146). Cerezo, sin embargo rechaza, por excesiva, la conclusión a la que llega el propio Eikhoff, que admite que con la interpretación graciana de la fórmula la confianza en los medios divinos es suplantada por una confianza total en las posibilidades humanas, desplazando y llegando a destruir este ámbito de lo sagrado. Cerezo, por su parte, considera que sí que se consigue esta desconexión de la teología de toda la praxis «con lo cual deviene esta autónoma y fundada en el acto de la *sindéresis* o juicio moral» (Cerezo, 2015, 147). Al fin y al cabo,

el problema está en que la autonomía que cobra ahora el orden humano puede devenir en cerrazón a lo divino, si no la asiste una teología como la ignaciana, que los unifique, al igual que la doble naturaleza de Cristo –humana y divina– siendo independientes entre sí, se armonizan en la unidad hipostática de una misma persona (*loc. cit.*).

Con nuestro concepto de mística afirmativa intentamos crear un concepto que resuma a golpe de vista esta actitud formal barroca de entender el misterio, que tan bien expresa Gibert en su lectura del aforismo graciano : «el “como si” de los medios divinos, convenientemente negado, contribuye a iluminar (*desplegar*) con su elíptico desplazamiento la realidad de los medios humanos; de inmediato, y, a la inversa, el “como si no” de estos medios humanos *despliega* igualmente su foco a la realidad de los divinos» (Gibert, 1998, 67-68, citado por Cerezo, 2015, 145). No obstante, el propio Cerezo reconoce que la autonomía no se ejerce a partes iguales, viéndose afectado el plano humano más radicalmente que el divino, que simplemente se preserva en su independencia respecto de la injerencia crítica de la propia filosofía.

Esta estilización graciana de la fórmula, tal y como recoge Cerezo, se encuentra según él cercana al estilo leibniziano de presentar ciertas tesis –así por ejemplo la relación del alma con el cuerpo– pero sin embargo en cuanto a intención está más cercana de la intención cartesiana de desconexión metodológica de la teología. Comenta Cerezo por boca de Leibniz: «Este sistema, – escribe– hace que los cuerpos actúen como si (por imposible) no hubiera almas, y que las almas actúen como si no hubiera cuerpos, y que ambos actúen como si uno influyera sobre el otro» (Leibniz, *Monadología* §81, citado por Cerezo, 2015, 146-147).

Esta interrelación entre planos, donde la oscuridad de uno tiende a iluminar la realidad del otro, es la idea que hemos querido mostrar a lo largo de nuestra investigación. La idea de creación, con su fondo inefable y oscuro para el entendimiento, ilumina, tal y como hace Dios en su insondabilidad absoluta, el mundo; y aporta el punto preciso por el cual el grado de su autonomía es puesto a punto. Es aquí donde hemos querido ver emerger nuestro concepto de pliegue místico, en tanto y en cuanto esta situación determina toda la praxis humana en su diversificación profunda. Bajo nuestra interpretación existe un gran pliegue que se desliza entre Dios y el mundo. Esta idea de un *ser-en-Dios* como base de la ontología barroca viene inspirada por ciertos apuntes de Baruzi (1905, 1907 y 1909), Mahnke (1938), Serres (1968) y el propio Cerezo (1996)<sup>99</sup>.

Baruzi y Serres subrayaron cómo los conceptos leibnizianos podían ser vistos como figuras en forma de estrella. Esto quiere decir que un mismo concepto tiene diferentes formas de ser

---

<sup>99</sup> Comenta Cerezo a propósito de Santa Teresa: «En su más secreta morada, allá donde nada de fuera puede afectarla ni perturbarla, en comunicación cordial con Dios, el alma recrea el mundo, según la experiencia que de él cobra en su Creador. *Sola cum solo*, pues para entenderse y entender el mundo, Dios le basta, y hacer cuenta que no hay en la tierra sino Dios y ella; y esto es lo que le conviene mucho (V 13,9). Se comprende que esta pneumatología mística llamara poderosamente la atención del gran filósofo racionalista Leibniz, hasta el punto de citar a la mística de Ávila, como prueba de la íntima concordancia de los principios de su filosofía con los de la religión. Se ve también – escribe en el *Discurso de Metafísica*– que toda sustancia tiene una perfecta espontaneidad (que se hace libre en las sustancias inteligentes), que todo lo que le acontece es una consecuencia de su idea o de su ser y que nada la determina excepto Dios sólo» (Cerezo, 1996, 41) [...] «En el pequeño cielo interior del alma, a solas con su Dios, le cabe todo el universo. La morada interior teresiana deviene así un preludeo, en clave mística, de la *Monadología* metafísica leibniziana» (Cerezo, 1996, 42).

abordado, diferentes entradas (son entrecruzamientos, cruces de caminos, quiasmos, pliegues). Los autores hacen uso de una imagen muy clarificadora utilizada por el propio Leibniz para describir su sistema. Es la imagen de cómo una misma ciudad es vista de diferentes maneras según las diversas situaciones del que contempla (*Discurso de Metafísica*, §32, 98). Así lo expresa Baruzi: «Su lógica se confunde de repente con su pensamiento místico, sin que nadie pueda decidir si la primera intuición era toda racional o toda mística, una y otra conclusión serían falsas» (Baruzi, 1907, 492-493 y 1909, 495). Baruzi recoge del pensamiento de Leibniz esta íntima relación entre su lógica y su mística, aspecto que resume la idea de *pliegue místico* para el pensamiento leibniziano: «Todo el sistema de Leibniz puede ser deducido y Leibniz lo deduce él mismo de una tesis lógica: De la sola noción de sujeto todos los atributos de este sujeto derivan» (GP, IV, 433 y Baruzi, 1907, 493). Esta idea es aceptada por Russell y Couturat. Y la completamos con la idea deleuziana de que estos atributos, más que atributos –que serían los que se encuentran integrados en el entendimiento divino– son acontecimientos, en línea estoica cercana a Gracián. De aquí concluye Baruzi la idea de la imposibilidad para la sustancia de ser atendida por otra fuerza que (no sea) la fuerza creadora y aniquiladora, o sea Dios. Como comenta Baruzi a partir de Raspe: «Sólo Dios es nuestro objeto inmediato externo» (*Discurso de Metafísica*, §9, 66, Baruzi, 1907, 493 y Raspe, 1765, 503).

La idea de *pliegue místico* se desenreda una vez relacionamos esta idea con el párrafo 32 del *Discurso de Metafísica*: «Una persona de la cual el espíritu era fuertemente elevado y de la cual la santidad es fuertemente venerada, acostumbraba a decir que el alma debe a veces pensar como si no hubiese más que Dios y ella en el mundo» (*Discurso de Metafísica*, §32, pp. 98-99). Y con la *Carta a André Morell* del 10 de Diciembre de 1696: «En cuanto a Santa Teresa, tenéis razón de estimar las obras. Yo encontré un día este bello pensamiento; que el Alma debe concebir las cosas como si no hubiese más que Dios y ella en el mundo. Esto que da la misma reflexión en filosofía, que yo he empleado útilmente en una de mis hipótesis» (Grua, 1948, pp. 103 y 139).

Colorni, al interpretar la mística carmelita dentro de la corriente quietista y únicamente desde ella, mantiene la distancia insalvable entre Leibniz y Santa Teresa. En ambos podemos reconocer, según el autor italiano, un repliegue del alma sobre sí misma, lo que ocurre es que el parecido entre Leibniz y la mística es sólo de palabra:

Pero la concordancia no es la de las palabras. Se trata aquí de un proceso psicológico en el que el alma individual, alejándose del mundo, se pone en contacto directo y extático con Dios, el universo entero, al que nada puede considerarse ajeno. Los dos conceptos, se puede decir, son opuestos. En los místicos, el mundo es negado por el alma que se acerca a Dios; en Leibniz afirmado y entendido en sí por inferioridad racional (Colorni, 1938, pp. 140-141).

Heinekamp mantiene que es aquí, en esta precisa oración utilizada por Leibniz –que el alma debe a veces pensar como si sólo existiesen en el mundo Dios y ella–, donde podemos observar la distancia entre este y el misticismo. Según nuestro punto de vista esta distancia que marca Heinekamp es fruto de su lectura negativa y quietista de la mística y concretamente del pensamiento teresiano:

La diferencia entre Leibniz y el misticismo es particularmente evidente en la diferente función de la oración, el alma debe ser vista como si solo existiera Dios y ella misma. En este pasaje, Teresa de Ávila se ocupa del porcentaje en que un alma individual quiere dejar el mundo y busca una conexión extática con Dios directamente, mientras que Leibniz se ocupa de la sustancia individual, que revela todo dentro de sí misma y para la cual no hay nada externo. En el caso de los místicos, el mundo es negado por el alma, que se acerca a Dios, en Leibniz es afirmado; porque está contenido en el alma (Heinekamp, 1988, 200).

Según nuestro punto de vista, esta lectura es consecuencia de interpretar el pensamiento carmelitano desde una mística quietista que impide una afirmación del mundo. No es esta lectura la que se desprende de nuestra investigación, como hemos visto. Nosotros aceptamos la consecuencia derivada por Heinekamp desde el pensamiento leibniziano, sólo que alineamos esta idea con el pensamiento teresiano, tal y como hemos recogido a partir de Baruzi, Mahnke, Rösler, Lodge y finalmente Cerezo.

Es curioso que Gracián se haga eco también de esta idea de que a veces el alma debe hacer *como si* sólo estuviesen en el mundo ella y Dios, idea que resume el concepto de pliegue místico que hemos propuesto, en la medida en que a través del conocimiento de uno mismo se nos muestra «que el sabio, consigo y Dios, tiene lo que basta» (*El Criticón*, Parte Iª Crisi XIIIª, 943). O sea, que el mundo, no es que desaparezca o se niegue, sino que se afirma a través del sujeto en comunión con Dios. El sujeto es el encargado, con las armas disponibles, de crear un mundo en el cual pueda llegar a alcanzarse la gloria y no la desesperación. Este último camino es intransitable para los autores barrocos.

Como hemos visto anteriormente, Cerezo, García Gibert y Maldonado han acercado posturas respecto a este hecho, y la opción graciana deja entrever un giro antropocéntrico de la fórmula ignaciana, idea que podría acercarse a la consideración de Rahner. Gracián por su parte, en otro lugar, hace referencia a la superioridad de la eucaristía respecto de las glorias beatíficas y señala, por si no ha quedado claro, la importancia del esfuerzo de la criatura para reencontrarse con

Dios. Gracián expresa literalmente en su *Agudeza y Arte de Ingenio* la superioridad de la sagrada comunión respecto a la gloria. Aquí observamos de nuevo su apuesta por lo que hemos venido llamando mística afirmativa del barroco. Así lo expresa el autor belmontino:

Reparó uno en aquel epíteto que dio santo Tomás, y lo canta la iglesia en aquella regalda antifona: *O sacrum convivium*. Llama a la mesa del altar prenda de la gloria: *Et futurae gloriae nobis pignus datur*. «La prenda –pondera– siempre vale más que el crédito para la seguridad, que si se prestan cien ducados, ella ha de valer doscientos; según esto, más será este convite sacramental que la gloria. ¿Cómo puede ser, que si aquí está el mismo Cristo, también está en la gloria, y se goza cara a cara? ¿Pues en que está la ventaja de prenda? Podríase responder que se llama así para exprimir la seguridad que tiene de alcanzar el cielo el alma que comulga con el debido aparejo, pues saca prendas a Dios, con que asegura el crédito de la gloria. No basta la salida, siempre queda el empeño con el exceso de la prenda». Responde, pues, que en algo excede la Sagrada Comunión a la gloria, porque si allí se une con su Dios el alma por visión beatífica, goza, pero no merece; aquí empero, en esta fruición sacramental, goza y merece; empeña siempre más a Dios; es un continuado recambio; es premio y es mérito conjuntamente; y así, con razón se llama el eucarístico convite prenda segura y cierta de la gloria. Excelente careo y concepto plausible, no como aquellos de mucha metafísica y poca subsistencia (*Agudeza*, DXV, 535)<sup>100</sup>.

Baruzi comentaba que Leibniz se distancia de la gracia cristiana porque el autor no sólo ve en ella una potencia que se humaniza, sino una potencia que se insinúa en la naturaleza completamente:

Pero, cuando él concibe la unión de la «gracia» y la «naturaleza»; cuando describe la Ciudad de los espíritus y la armonía entre «Dios monarca» de esta ciudad y «Dios arquitecto» del Universo, él transfigura las nociones cristianas. La Gracia leibniziana no es la Gracia cristiana, atrayendo hacia sí las almas elegidas.

Porque, aunque Leibniz se sirva de la misma palabra, ella no es solamente una potencia que se humaniza, sino una potencia que se insinúa en la naturaleza entera (Baruzi, 1907, 485).

La armonía leibniziana es aquella en la que Dios y mundo sí están reconciliados de manera *a priori*. Esto quiere decir que nada que no esté ya sellado en el devenir del mundo, nada que no

---

<sup>100</sup> Dejando de lado aquí las precisiones respecto a la cuestión del método de acción de la agudeza graciánica en cuanto a los conceptos que aquí se ponen en juego, como son el careo condicional, fingido y ayudado, tratados dentro de este discurso XV, señalaremos sólo que se trata de una comparación conceptuosa o careo y esta puede ser de dos maneras: o absoluta o condicional, comenta Gracián (*Ibid*; 534). Aquí se trata de un careo (comparación conceptuosa) condicional entre términos inanimados, y lo es por ventaja más que por igualdad, asegura el belmontino.

esté ya *a priori* concebido por Dios, puede realizarse. Sin embargo, el Cristianismo, tal y como vemos con Rahner, confiesa la libre gracia de Dios, la donación libre de un Dios personal. La característica de la piedad ignaciana es, tal y como comenta Rahner, una reserva y frialdad últimas, una actitud formal respecto a todo mandato de Dios. Una aceptación que resume, tal y como considera este autor, la síntesis superior de la piedad ignaciana en tanto libre juego entre la mística de la piedad y la mística profética. Buscar a Dios-en-el-mundo y reconocer que Dios es todo en todos, es el camino que augura San Ignacio como mística de la alegría del mundo: «En este buscar a-Dios-en-todas-las-cosas tenemos la fórmula ignaciana de la síntesis superior de la división de la piedad, usual en la historia de las religiones, en piedad mística de la huida del mundo y piedad profética del trabajo en el mundo por mandato de Dios» (Rahner, 1961, 328).

San Ignacio sabe que puede encontrar a Dios en el mundo, si así le place a él. Y Rahner no deja de señalar que Dios no es la antítesis dialéctica del mundo, sino que por ser el Dios de más allá de todos los mundos, puede también afirmarse en este. La ignaciana afirmación del mundo es, tal y como tratamos junto a Rahner: *in actione contemplativas*. De esta manera, a diferencia de Leibniz, San Ignacio buscaría una cierta indiferencia, que marcaría un nuevo y moderno estatuto de la idea de libertad, y que pondría en juego una nada que hace re-encantar el mundo. La libertad divina que inaugura Cristo no estaría así atada a su inteligencia, determinada por ella, sino por la voluntad libre y personal de un Dios-hombre que hace lo que quiere. San Ignacio está dispuesto a buscar sólo a Dios pero en todas partes, incluso en el mundo. Esta idea recuperada por Rhaner sí podría estar en línea con Gracián, pues, a pesar de su antropologismo, Dios es libre de mostrarse en el mundo por su propia voluntad, por medio de sus criaturas. Así que podríamos, según nuestro punto de vista, aplicar esta idea destacada por Rahner –de la existencia de una “actitud formal” ante todo mandato divino– al pensamiento graciano:

San Ignacio busca sólo al Dios de Jesucristo, al Absoluto libre y personal: *contemplativas*. Y sabe que puede buscarlo y encontrarlo en el mundo, si así le place a él: *in actione*.

Y así en la indiferencia está dispuesto a buscarlo a él y sólo a él, siempre a él solo, pero en todas partes, incluso en el mundo: *in actione contemplativas* (Rahner, 1691, 329).

El problema es que la aplicación del concepto de pliegue al pensamiento barroco hispano, especialmente a Gracián, no puede realizarse sin fisuras, fisuras presentes en la idea clave de infinito teológico y su experiencia humana como un *pliegue místico*. Es la idea de que Dios está plegado en el mundo y en el sujeto, que para Leibniz viene a ser lo mismo, puesto que el mundo está en el sujeto sólo a condición de que el sujeto sea para el mundo. Es así que se observa en

Leibniz, a diferencia de Gracián, una interiorización casi absoluta de la idea de Dios, correlativa a un casi panteísmo, puesto que todo está ya en el sujeto y nada que no esté en la naturaleza puede ya surgir. En Gracián, sin embargo, se da algo externo irreductible y siempre más allá del sujeto y del mundo. La idea de pliegue místico podría resumir claramente el nuevo estatuto de relación de Dios con el mundo, así como la situación en la cual se encuentra el hombre del barroco. Este concepto de *pliegue místico* vendría a diferenciar el punto de partida de la gracia mundana y el lugar en el cual se separa de la Gracia divina. Puntos de partida diferentes en ambos autores.

Uno de los ejemplos para observar esto son los dos componentes principales del pliegue: *clausura y selección*, imposibles de aplicar al pensamiento graciano pues derivan en Leibniz de una deducción, de un cálculo y no de la libertad formal de un Dios infinito, libre y personal. El Dios leibniziano es un Dios a la medida del hombre, un Dios cuyo entendimiento está antropologizado, es razonable y racional, está dentro de los parámetros de la razón. Idea que choca con la *apófasis* de la voluntad divina en la creación católica, donde la voluntad divina no está determinada por nada, y aunque lo estuviera, esta sería inconcebible. Para todos los autores tratados, la voluntad de la creación del mundo por Dios es inconcebible, inconmensurable, inexplicable, apofática, dando pie a un pliegue preformativo, pero no solo en el sentido de armonía preestablecida a lo Leibniz, sino porque esta apófasis al inicio del mundo inevitablemente nos hace partir ya desde un pliegue, enlazarnos con el eslabón de la secuencia encadenada de lo real. Pasamos en el pensamiento barroco de una *apófasis* al inicio del mundo a una *katáfasis* una vez el mundo es constituido. Pero una katáfasis que no anula el plano divino, como cree Eikhoff, sino que lo afirma en su apófasis, afirmando a su vez el mundo. De este modo, Gracián consigue, según Gibert, que el «centro ciego», la ocultación, opere siempre grávidamente, con igual o mayor fuerza que el desvelamiento (Gibert, 1998, 67-68).

El propio concepto de pliegue místico que proponemos tiene este carácter quiasmático. La mística es desde siempre relacionada con lo inefable, así que una mística afirmativa, como proponemos, no deja de ser una figura oximorónica, que muestra muy bien esta armonía de contrarios, luz-oscuridad, propia del periodo Barroco. Sin embargo, incluso el carácter de esta *apófasis* al inicio del mundo es diferente entre ambos autores, para uno es fruto de una deducción que está determinada por un cálculo de mundo en el entendimiento divino: no se sabe por qué razón Dios hace las cosas que hace, pero si las hace, debe tener una razón, porque todo tiene una razón de por qué es algo y no más bien nada. Para Gracián la creación deriva de la libertad divina, por lo tanto el recorrido que podría tener el pliegue leibniziano en el pensamiento de Gracián vendría determinado por esto: el pliegue desarrolla lo ya envuelto desde el principio como por una especie de cálculo. No obstante todos, incluidos los místicos del siglo XVI, contemplan una especie de

pliegue preformativo (*Zwiefalt*), complejo, y que se desarrolla de manera autónoma, no necesitando nada para desenvolverse. En el barroco ya no necesita ni siquiera a Dios aunque sea aún Él quien inspire su fin.

## **CAPÍTULO NOVENO.**

METODOLOGÍAS DEL INFINITO: DEL ARTE DE INGENIO GRACIANO  
AL MÉTODO COMBINATORIO LEIBNIZIANO.



Para los autores barrocos el método es tan importante y trascendental que llega a representar de manera directa y clara sus ideas metafísicas y teológicas. Estos métodos de alcance trascendental y totalizador reflejan de una manera fiel el punto de vista tras el cual se mueven estos autores y en ellos queda patente, no sólo su ontología, su teología o su mística, sino sus diferentes concepciones de cómo podríamos llegar a relacionar —a nivel del pensamiento del hombre, en su manera de conocer el mundo— este infinito inmanente que ahora supura trascendencia y espiritualidad. Así que para empezar podemos señalar cómo la concepción que estos autores tienen del método hace justicia a su concepción de cómo se presenta la realidad con todas sus conexiones. Estos diferentes métodos, en este caso de invención —*inventio retórica graciana y ars inveniendi leibniziano*—, no simplemente recogen las relaciones ocultas que se hallan entre las cosas, sino que tienen la capacidad y el poder de crear otras nuevas, ofreciendo y abriendo sentido tal y como Dios crea sentido al crear el mundo.

El barroco es la representación teatral del infinito, infinito al fin introducido en la representación, pero no como representación directa, sino como clave que permite la propia representación, comentaba Trías (1996, pp. 162-163). Y esto quiere decir que, sin estar presente en sí, la idea de infinito configura la puesta en escena de la representación. El método de la agudeza y el método combinatorio, ambos de alcance universal y trascendental, infinito, hacen fiel justicia a la realidad que intentan describir y como tal son un reflejo de cómo sin estar presente el infinito, actúa como contenido y forma de la representación.

Se ha llegado a ver tanto en Gracián como en Leibniz uno de los primeros desarrollos filosóficos de la noción de función. Idea que es necesario resaltar aquí, en tanto y en cuanto la noción de función se muestra como una especie de representación de un *telos* escondido, de un misterio que encierra el infinito nunca colmado por la razón, pero representable como clave. La idea de mística afirmativa que hemos venido desarrollando en este estudio, en tanto pliegue o quiasmo, hace referencia exactamente a este hecho: *la función del infinito es el infinito como función*<sup>101</sup>. Esto quiere decir que debajo o detrás de la realidad ordinaria, los barrocos aún reconocen un *telos* configurador de la realidad, una clave que guía el mundo. La idea de infinito entendida dentro de nuestra interpretación del concepto de barroco como pliegue místico afirmativo refleja exactamente esto: *la inmanencia del infinito deviene infinito inmanente*. O sea, que la presencia de Dios en el mundo se ha evaporado pero aún queda su reflejo, su cada vez más difusa imagen. Una imagen con dos caras dependientes de nuestro esfuerzo, la fatalidad o la gloria, la tragedia o el desengaño. Imagen que podemos ver realizada de pleno derecho en la propia naturaleza y el entendimiento del

---

<sup>101</sup> Para profundizar en la interpretación del concepto de función en Leibniz podemos dirigirnos a Serres quien reconoce que Leibniz «marca la introducción en filosofía del concepto de función, en el sentido más amplio de aplicación en general» (1968, 212); para profundizar el concepto de función en Gracián ver los sugerentes análisis de Heger (2001).

hombre. A una realidad infinita no puede corresponder sino un método de conocimiento infinito y funcional. Sólo así puede desentrañarse el misterio de lo real, pues ya no contamos con el conocimiento directo de las cosas materiales, opacas e inabarcables en su infinitud extensiva como sustancias creadas, sino que ahora es la clave de lectura la que se hace manifiesta: la clave de lectura del infinito es el mismo infinito que atraviesa al sujeto. Como muestra Deleuze (1989, pp. 50, 69 y 2006, pp. 357-359), a un mundo infinito viene a responder el infinito inmanente, a la casa barroca y sus dos pisos o pliegues diferenciados los atraviesa el pliegue infinito, el *vinculum*, la curva de variable única que da unidad al conjunto pero que no une sus extremos sino marcando la pauta, la tendencia de uno en el otro y el misterio y sello espiritual del ser. Un sello que para nosotros muestra que es la potencia o conato, pues, lo que hace ser al ser, pero a la que debe sobreponerse como una especie de segunda naturaleza, puesta en obra por el hombre, y que viene a inflexionar de nuevo el mundo, recogiendo y reflejando en sí y por sí esta fuerza ciega infinita y vital que Dios había imprimido. Un camino, ahora escogido de manera libre, tal y como Dios es.

El propio Deleuze hace referencia a que el leibnizianismo aporta al conceptismo la filosofía que le faltaba (Deleuze, 1989, 163). El autor comenta que lo más importante del conceptismo es que ofrece una manera de reconciliar el concepto con el individuo, como hemos visto claramente en Gracián. Leibniz pertenece totalmente a este mundo, nos asegura Deleuze. El barroco, y el conceptismo particularmente, vuelven así a dar una nueva unidad a lo múltiple, el mundo en cono, que representa cómo la diversidad física, la melodía horizontal musical, por ejemplo, puede ser recobrada desde su interior por medio del *acorde* (relación de un estado con sus diferenciales), por medio de la armonía singular de quien sigue el texto con su voz. Esta dinámica de funcionamiento bajo la que se mueve este nuevo régimen del concepto se expresa claramente en relación a la dinámica de funcionamiento de la alegoría. En el barroco, la alegoría sustituye al símbolo, comenta el filósofo francés, que marca relaciones directas entre dominios (Deleuze, 1989, 164). Este hecho ha sido abordado por Walter Benjamin (1928), Gilbert Duran (1964), Paul Ricoeur (1977), etc... La alegoría por su parte muestra esta característica propia del barroco según la cual el objeto deviene descripción, el concepto deviene narrativo y el sujeto, punto de vista, sujeto de enunciación. Así el objeto se desborda en la serie de descripciones que le dan existencia, exigiendo una instancia reguladora como vértice del cono. Dice Deleuze, en el límite, es una instancia personal. Como ya hemos comentado, el mundo en cono ya no se relaciona con un centro, sino que tiende hacia una punta, su vértice. Deleuze y algunos otros autores, por ejemplo Rousset, muestran que la alegoría rompe las relaciones entre el interior y el exterior, ofreciendo como una inter-expresión (o entre-expresión) entre niveles, idea que ya recogía Serres para su lectura de Leibniz (1968). Los dos mundos platónicos se integran así en dos pisos, los repliegues de la materia y los pliegues en el

alma, separados por la línea infinita del pliegue, que los atraviesa a ambos.

Deleuze comenta que «las divisas y los emblemas tienen tres elementos que nos permiten entender mejor lo que es la alegoría: las imágenes o figuraciones, las inscripciones o sentencias, los poseedores personales o nombres propios. Ver, leer, dedicar o firmar» (Deleuze, 1989, 161). La consecuencia más importante de este nuevo régimen del concepto es la nueva relación uno-múltiple que de aquí se deriva. Las relaciones uno-múltiple pasan a realizar ahora relaciones uno-uno y múltiple-múltiple. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que «Puesto que lo uno siempre es la unidad de *lo* múltiple, en sentido objetivo, también debe de haber multiplicidad “de” lo uno y unidad “de lo” múltiple, ahora en un sentido subjetivo» (Deleuze, 1989, 161). El sentido que relaciona lo múltiple a lo uno ahora cambia su marcha y algo que anteriormente había pertenecido al objeto (su unidad sustancial por ejemplo), ahora pasa a integrarse en el sujeto. O sea, ahora nos encontramos con que se da en la realidad una interioridad que no es del sujeto, una exterioridad que no es del objeto. Una multiplicidad de lo uno, múltiples sujetos, una unidad de lo múltiple, el sujeto da unidad al mundo por proyección, unificando el mundo en la conciencia.

La cuestión es que la escritura vertical expresa la línea horizontal del mundo, libro de música que se sigue al cantar, sentencia que acompaña a la imagen en las divisas o los emblemas; la mónada leibniziana vista así bajo la idea de pliegue es un bloque lectura-visión, lo que en el mundo veo, en mí lo leo: «Las combinaciones de visible y de legible constituyen los emblemas o las alegorías tan del gusto barroco. Siempre nos vemos remitidos a un nuevo tipo de correspondencia o de expresión mutua, interexpresión, pliegue según pliegue» (*Ibid*, p. 46). Así que la única manera de recobrar la unidad perdida de un mundo que comienza a devenir infinito es la integración de toda esa diversidad bajo una unidad ideal, mental, que vuelve a ofrece consistencia, esta vez por proyección, recobrando así su orden.

El misterio está preñado, comenta Gracián, y dentro de él alberga una verdad escondida y manifiesta a un mismo tiempo, más recóndita que la real, más divina que humana. La verdad que es capaz de levantar el ingenio y la agudeza representan para Gracián la quinta esencia del ser como potencia y así cuanto más cueste esta verdad, cuanto más escondida hallemos la razón que une lo real, más estimaremos el concepto. Hay así una razón por debajo de la diversidad real que sólo puede mostrar el artificio del ingenio, que une el acontecimiento en su pura contingencia con la agudeza en su puesta en acción por el sujeto concreto. Todo este movimiento está atravesado por el infinito divino.

Así, podemos reconocer las siguientes palabras de Gracián: «[...] quien dice misterio, dice preñez, verdad escondida y recóndita, y toda noticia que cuesta es más estimada y gustosa» (*Agudeza*, Discurso VI, 470). La cultura del esfuerzo está aquí más que manifiesta y el hecho de que

la agudeza se alce con la prima del artificio no quiere decir que no se encuentre esta verdad ya en las cosas: «Levantar misterio donde no le hay es un helado desaire, porque da en vacía la ponderación». Las cosas de manera esencial, ontológica y de una vez por todas, sufren esta inflexión, pues las relaciones de lo real son cambiantes y la razón de su misterio también, obedecen al acontecimiento, a lo contingente: «Las contingencias son la ordinaria materia de los misterios» (*Ibid*, p. 473). «[...] Cuanto más escondida la razón, y que cueste más, hace más estimado el concepto, despiértese con el reparo la atención, solícitase la curiosidad, luego lo exquisito de la solución desempeña sazónadamente el misterio» (*Ibid*, p. 476).

Dice Gracián de su agudeza que es capaz de encontrar la combinación bella y verdadera que da razón del misterio en el reparo o la comparación de realidades u objetos extraños y diferentes. El ingenio, y su madre la agudeza, tienen como instrumento un entendimiento que no sólo reconoce que existe una razón escondida tras el misterio, que ha de reconocer y expresar en sus combinaciones áureas, sino que debe, por medio del artificio, rescatar la imperfecta naturaleza y elevarla al estatuto del gran arte. La agudeza busca el enlace y da su razón de ser, crea la razón de una relación que ya se halla en los objetos pero la expresa de manera bella y eficaz, dando un segundo ser a todo lo creado. Muestra el *telos* subyacente al mundo infinito y vuelve a dar armonía y consonancia a lo real:

Este es un ser de aquellos que son más conocidos a bulto, y menos a precisión; déjase percibir, no definir, y en tan remoto asunto, estímase cualquier descripción; lo que es para los ojos la hermosura y para los oídos la consonancia, eso es para el entendimiento el concepto». [...] Toda potencia intencional del alma, digo las que perciben objetos, gozan de algún artificio en ellos; la proporción de las partes del visible es la hermosura, entre los sonidos la consonancia, que hasta el vulgar gusto halla combinación entre lo picante y lo suave, entre lo dulce y lo agrio.

El Entendimiento, pues, como primera y principal potencia, álzase con la prima del artificio, con lo extremado del primor, en todas sus diferencias de objetos (*Agudeza*, Discurso II, pp. 440-442).

El objeto no puede separarse del sujeto, aspecto que apunta hacia una especie de esencia actual o existencial, en devenir. La agudeza como potencia intencional del alma, rescata del mundo de los objetos sus relaciones, sus relaciones armónicas, y así como si de un pequeño dios se tratase –porque a veces, como dice Gracián, el ingenio procede por elección y no inventaría desde la nada–, debe inventar relaciones nuevas pues nuevos son los acontecimientos a los que la agudeza responde. La agudeza representaría así una actitud cercana al concepto de punto de vista leibniziano. Por un lado, tendríamos una armonía natural, dada, un punto de vista sin sujeto, por otro lado una instancia

personal, que viene a posarse aquí. En el barroco, comenta Deleuze: «El concepto deviene *conchetto*, es una punta, porque está plegado en el sujeto individual como en la unidad personal, que recoge en sí las diversas proposiciones, pero que también las proyecta en las imágenes del ciclo o de la serie» (1989, 162).

Esta prioridad de la relación fenoménica, que opera el sujeto, es propia del Barroco, y es, como sabemos, una seña de identidad del desplazamiento que se lleva a cabo en el periodo moderno en la teoría del conocimiento. En la introducción de nuestra investigación, Foucault y De Certeau nos iluminaban este desplazamiento que se desarrollaba desde una estructura triádica del signo hacia una estructura binaria, basada en identidades y diferencias entre lo visible y lo invisible.

No estamos seguros de que la teoría del conocimiento en Gracián pueda quedar representada dentro de lo que Foucault ha tratado como saberes del Renacimiento, la imaginación de la semejanza:

Entonces, la teoría del signo implicaba tres elementos perfectamente distintos: lo marcado, lo que marcaba y lo que permitía ver en aquello la marca de esto; ahora bien este último elemento es la semejanza: el signo marcaba en la medida en que era “casi la misma cosa” que lo que designaba. Este sistema unitario y triple desaparece al mismo tiempo que el “pensamiento por semejanza” y es reemplazado por una organización estrictamente binaria (Foucault, 2010, 80).

Este desplazamiento del que nos habla aquí Foucault no elimina del todo, como más adelante afirmará en su obra, la semejanza, sino que es, como bien dice, un desplazamiento de la semejanza en el mundo empírico, imborrable e imprescindible para conocer las cosas, hacia la semejanza en tanto organización mental de la conciencia, desligada y autónoma de las semejanzas de las cosas, pero que debe contar con ellas en su nivel más básico de conocimiento. Foucault rescata estas palabras de Hobbes:

Es lo empírico en su forma más gastada; no se lo puede ya “considerar como parte de la filosofía”, a menos que se le borre en su inexactitud de semejanza y sea transformada por el saber en una relación de igualdad o de orden. Y sin embargo la similitud es un marco indispensable para el conocimiento (*Ibid*, p. 84).

Lo que queremos decir con esto es que Gracián está en el quicio entre este pensamiento de la semejanza en el que se movía el conocimiento en el Renacimiento y el nuevo estatuto epistemológico, a través del cual la relación objetual queda marcada por una conexión artificiosa

como acto del entendimiento:

Consiste, pues, este artificio conceptuoso en una primorosa concordancia, en una armónica correlación entre dos o tres cognoscibles extremos, expresada por un acto del entendimiento.

[...] De suerte que se puede definir el concepto: es un acto del entendimiento, que exprime la correspondencia que se halla entre los objetos.

[...] Esta correspondencia es genérica a todos los conceptos, y abraza todo el artificio del ingenio, que aunque este sea tal vez por contraposición y disonancia, aquellos mismo es artificiosa conexión de los objetos (*Agudeza*, Discurso II, 443)

No nos confundamos, esta artificiosa correlación de los objetos en nada se asemeja al ajuste que debe acreditar el pensamiento clásico respecto de la imaginación y la semejanza. Foucault trata de representar este desplazamiento en el orden del saber haciendo alusión a dos tipos de problemas que arrastra este tipo de comprensión de la realidad, el momento de la *analítica de la imaginación* y el momento de *análisis de la naturaleza*. Ambos momentos de la episteme clásica representan su unidad en la noción de “génesis”:

Ahora bien, estos dos momentos opuestos (el uno, negativo, del desorden de la naturaleza en las impresiones; el otro positivo, del poder de reconstituir el orden a partir de estas impresiones) encuentran su unidad en la idea de una “génesis”. [...] Microgénesis que ha de tomar las riendas de la creación: esta génesis funcionaba exactamente en el lugar y en vez del *Génesis* mismo (Foucault, 2010, 87).

La cuestión es que el momento de la analítica de la imaginación arrastra hacia una serie de problemas relacionados, primero, con el hecho positivo de la constitución del mundo de las impresiones: «el poder positivo de transformar el tiempo lineal en espacio simultáneo de elementos virtuales»; y segundo, con las lagunas y desórdenes que embrollan a todos los seres, ahora ya semejantes de manera vaga (*Ibid;*). Los conceptos de naturaleza y naturaleza humana en la época clásica vienen, según el pensador francés, a ajustar y asegurar la pertenencia, «el lazo recíproco de la imaginación y la semejanza» (*Ibid;*). Siguiendo el hilo de la arqueología foucaultiana hemos de reconocer entonces, que

la naturaleza humana se aloja en este mínimo desbordamiento de la representación que le permite representarse (toda la naturaleza humana se encuentra allí: justo lo bastante al exterior de la representación para que se presente de nuevo, en el espacio en blanco que separa la presencia de la

representación y el “re” de su repetición); y que la naturaleza no es sino un inasible embrollamiento de la representación que hace que la semejanza sea sensible antes de que el orden de las identidades sea visible. Naturaleza y naturaleza humana permiten, dentro de la configuración general de la *episteme*, el ajuste de la semejanza y de la imaginación que fundamenta y hace posible todas las ciencias empíricas del orden (*Ibid*, p. 87).

Esto nos lleva a afirmar con Foucault que la *episteme* clásica sitúa la naturaleza humana en el intersticio vacío que separa la presencia manifestada en el interior de la representación de su posible repetición en el cuadro del conjunto de las representaciones. La virtualidad que se genera dentro de esta percepción de lo real es en realidad un nuevo ámbito material alojado dentro de la conciencia del hombre y la naturaleza es de una vez por todas concebida como una amalgama desordenada de impresiones e impulsos ingobernables accesibles únicamente bajo ciertos reflejos vagos de semejanza.

La cuestión para nosotros es si Gracián podría caer bajo la red de dispositivos operados por la *episteme* clásica, o por el contrario, estar aún preso de las cadenas de la *episteme* renacentista. Como sabemos, el pensamiento renacentista se mueve, a juicio de Foucault, en una organización triádica del signo, haciendo emerger en lo real empírico un signo o una cifra que esconde dentro de sí la posibilidad de que tal elemento pueda ser concebido, de esta manera, por el hombre. Este enlace necesario para el conocimiento de lo real –que, como hemos visto, la *episteme* clásica no puede eliminar, pues la semejanza es fuente de percepción y conocimiento– es ciertamente el elemento que diferencia una *episteme* de otra. Ya vamos aquí recordando, aspecto que tratamos en nuestro primer apartado, cómo en el pensamiento del Renacimiento eran estas señales depositadas por Dios en las cosas, *signos naturalia*, las que aún mantenían unida las palabras y las cosas en el entendimiento del hombre.

Aunque Gracián haga hincapié en la artificiosidad de las relaciones conceptuosas del ingenio como una de las principales características del quehacer de esta noble potencia humana, no quiere decir con ello, virtualidad en sentido clásico, tal y como analiza Foucault. Sarduy explicaba muy bien una de las características principales de la *episteme* tras el soplo del espíritu de Trento. El autor cubano nos habla de que en esta época asistimos a un auténtico enderezamiento de la formulación, que es la figuración. Lo llama “enderezamiento tridentino” o estatuto tridentino del significante, es decir, una concepción que los padres de la iglesia llamaban el “signo eficaz” (1987, pp. 15-16). Hay una operatividad del sacramento “inoperante” y algo se realiza con independencia del sujeto.

Ahora podemos realizar una lectura conjunta de estas ideas y llegar a la conclusión de si no será esta la diferencia clara entre una lectura del barroco hispano y una lectura del barroco alemán.

La influencia de la mística hispana y la mística alemana también la vemos aflorar aquí, y así podemos cerrar el círculo en torno a nuestra lectura de la relación de Dios con el mundo y con el hombre. La clave de lectura para Gracián se encuentra en el mismo mundo pero usando como contracifra la verdad del cielo. Como observamos innumerables veces en *El Criticón* los peregrinos deben leer el mundo al contrario de como se presenta, al revés de como se ve. Por lo cual también aquí asistimos a una reconstitución del mundo tal y como se realiza a través de un análisis de la naturaleza, pero aquí la génesis procreadora queda intacta y no subsumida o replegada bajo la noción de orden. Para Gracián el conocimiento debe trascender a lo imposible, para Leibniz lo imposible no genera conocimiento, al menos debería ser presunto ser posible, tal y como hemos visto a partir de Antognozza anteriormente, en nuestro apartado dedicado a la defensa de los sacramentos.

La agudeza se eleva por encima de la razón natural y genera una visión artificiosa que recoge, o al menos lo intenta, aquellas señales depositadas por Dios en las cosas, esas semejanzas imperceptibles para el ojo poco entrenado y que dan la clave de lectura del mundo real, al contrario de como se presenta. Su grandeza es tal que el manantial de su fuente rivaliza con el fluir y el caudal de toda la perenne variedad: «Habló del ingenio con él quien le llamó finitamente infinito. Sería ponerse a medir la perennidad de una fuente y querer contar sus gotas, pensar numerarle al ingenio sus modos y diferencias de conceptos e intentar comprenderle su fecunda variedad» (*Agudeza*, Discurso L, 736).

Que todos los conceptos del entendimiento sean para Gracián artificiosa conexión de los objetos, invención, no quiere decir que este misterio no se encuentre en los objetos mismos. Como hemos visto, el propio Gracián cree que no podemos destapar misterio donde no lo hay, así que, aunque el ingenio proceda por invención, Gracián considera su aplicación también al concepto de elección, y así, el ingenio procede eligiendo los caminos ya transitables para el entendimiento del hombre, caminos que se pueden valer de la erudición: «Es de notar que unas veces discurre el ingenio por invención, otras por elección, así que no siempre inventa; ayúdase la elección de la erudición, y aun la misma invención, para llenar y para aplicar, se vale de ella» (*Agudeza*, Discurso LIX, 788). La cuestión es que el ingenio organiza el caudal o conato del hombre y, como si de una segunda naturaleza se tratara, rescata las relaciones obtenidas de las cosas del mundo y las eleva a la categoría de arte, dando un segundo ser a todo. La agudeza tiene así la capacidad de moverse en un mundo infinito, de ofrecer infinitas relaciones para acoger los acontecimientos cambiantes del mundo humano.

Para Gracián, como será para Leibniz, el misterio tiene su razón de ser, pero recordemos que la clave de lectura del misterio para el catolicismo tridentino no es una clave sólo general, accesible

a todos, como veía con claridad, en este punto Pelegrín (1985, 160), los sueños universalistas están alejados aquí<sup>102</sup>. Para nosotros, esto quiere únicamente decir que en lo católico, a diferencia de Leibniz, la metafísica ya no se encuentra fundamentada sólo en la teología, o la teología en la metafísica: la teología inspira a la metafísica, pero esta es autónoma. Así que como acabamos de decir, y hemos visto más arriba: «poco es ya discurrir lo posible, sino se trasciende a lo imposible» (*Agudeza*, Discurso XIX, p, 556). Poco es proceder ontológicamente si no se admite una verdad sentida y sufrida, una verdad más allá de lo humano. No debemos confundir esta situación con el hecho de que la puerta al cielo se encuentre democráticamente abierta. Porque es la intención del hombre finalmente la que determina este pasaje, en Leibniz redirigiéndonos hacia la razón natural; en Gracián, hacia la razón humana, una razón totalmente libre de ataduras racionales, que espera, como mostraba Heidegger, sin representación previa.

La agudeza es una potencia natural del hombre y como tal, comentábamos a raíz de Foucault, relaciona la semejanza presente en las cosas con la imaginación del hombre, pero no es sólo la relación entre la imaginación y algo dado, sino que la agudeza va dirigida al alma, a su cercanía con las más importantes formas de conocimiento presentes en el hombre y compartidas con Dios. En este sentido, afirma Gracián claramente: «Es la agudeza pasto del alma», «Es la sutileza alimento del espíritu»; «Si el percibir la agudeza acredita de águila, el producirla empeñará en ángel; empleo de querubines y elevación de hombre que nos remonta a extravagante jerarquía» (*Agudeza*, Discurso II, pp. 438-439).

Leibniz también ofrece un sentido trascendental a su *método combinatorio* o, mejor nombrada, *teoría de las variaciones*, como expresa perfectamente Correia (1992). No ha sido hasta el siglo XX, sobre todo a partir de los análisis de Couturat (1901 y 1903), que ha empezado a tomarse dicho método como conteniendo en sí cierto carácter de estructura general del sistema leibniziano. Los análisis de Serres (1968) vienen a corroborar dicha importancia, y el método combinatorio, descuidado por gran parte de la crítica leibniziana (Correia, 1992, 17), se ha convertido a finales del siglo XX y comienzos del XXI, en parte esencial de la estructura formal del sistema leibniziano. Así, que relaciona las partes con el todo a cualquier nivel de lo real y es usado tanto a nivel micro como macro de la realidad, aplicándose así desde las micropercepciones hasta las verdades eternas y necesarias, que se encuentran bajo el dominio de la metafísica. El método combinatorio pertenece también a la metafísica y sobrevuela de manera general todas las ciencias, tanto en su nivel constructivo de teoremas como en su nivel de invención o resolución de problemas. Tanto a un nivel analítico como sintético:

---

<sup>102</sup> Véanse las páginas 294 y 326 de nuestra investigación.

El fundamento de esta consideración es que, según él, en cualquier todo, existente o mental, pueden encontrarse partes reales o conceptuales, es decir, puede encontrarse un Número de partes. Ahora bien, puesto que la Cantidad la define como número de partes, y la Cantidad es una de las afecciones del Ente (una afección relativa que va de la cosa a su parte), y la Metafísica trata del Ente como de las afecciones del Ente, queda claro que el estudio de la Cantidad, es decir, del Número de partes, pertenece a la Metafísica, cuando todo y partes son tomados en sí mismos. Sin embargo, cuando consideramos la Variabilidad o la Cantidad de partes de un Todo en cuanto Cantidad, puesto que llegamos al cálculo y a los números, la Combinatoria es propiamente un estudio aritmético (Correia, 1992, 18).

La combinatoria es un método que se aplica de igual manera a la teología y, de hecho, uno de sus usos y fines principales es el teológico<sup>103</sup>. En el primer punto del *De arte Combinatoria* o *Doctrina de las variaciones* (1666), Leibniz introduce una demostración matemática de la existencia de Dios. La importancia y generalidad operativa que el autor concede a este método es tal que los principales candidatos a título de la obra fueron: *Doctrina de las variaciones*, o *de las Complicaciones* o *del Todo y las partes*. Así muestra Leibniz el alcance de este trascendental método de análisis y de síntesis:

Ahora bien, que nadie diga que nos hemos alejado de nuestro plan, porque se verá salir todas las cosas desde lo más hondo de la doctrina de las Variaciones, la cual conduce, sola prácticamente, al alma dócil a través del todo infinito y comprende en una [unidad] la armonía del mundo y las construcciones últimas de las cosas y la serie de las formas, cuya increíble utilidad será estimada correctamente por la, al fin, filosofía perfecta o casi perfecta (*Doctrina* (1666) § 33 y *Usos de los problemas I y II*, *Ibid*, p. 58).

Tanto la combinatoria leibniziana como la agudeza graciana tienen un alcance de aplicabilidad infinita y representan de manera fiel la realidad a la cual quieren dar respuesta. Pero estos métodos de conocimiento no representan la realidad ontológica, no representan la realidad tal y como la percibimos, sino que estamos ante una manera de tratar con la realidad. Tal y como hemos comentado a través de Foucault, una de las características principales de la episteme clásica era la necesidad que mantenía de apoyarse en el análisis de la imaginación como manera de reconfigurar de nuevo el desorden ofrecido por la naturaleza, donde las cosas ahora sólo se asemejan de manera vaga. Así que, en este sentido, la combinatoria leibniziana no tiene el mismo alcance que la agudeza graciana y no disecciona la realidad de la misma manera que esta. La

---

<sup>103</sup> Véase el § 47 de los *Usos de los problemas I y II* (Correia 1992, 58).

combinatoria va más allá, posicionándose a nivel estructural de lo real ontológico, y estaría dentro de esta separación de las palabras y las cosas que comenta Foucault respecto de la episteme clásica. Esta separación de las palabras y las cosas actúa como trasfondo de esta perspectiva generando un desajuste trascendental entre el sentido de los hechos y el sentido de las palabras. Este enlace querría reconstruir Leibniz, pero la perspectiva graciánica no lo podría aceptar. La agudeza de Gracián no podría acogerse a este análisis de lo real en términos de separación tajante y posible reconstrucción exclusivamente científica y matemática, se mueve a otro nivel, se mueve a nivel de lenguaje y, el análisis de este, es el análisis de lo real. Gracián acoge la palabra que se hace carne; Leibniz la estructura matemática del número y sus variaciones, los todos y las partes. Pero ambos transitan este intersticio que se halla entre un régimen de sentido mundano existencial y su elevación espiritual u ontológica, fruto de la *inventio* o del *ars inveniendi*.

A continuación vamos a desarrollar tres de los componentes más importantes del concepto filosófico de barroco en tanto pliegue místico afirmativo. Estas tres dimensiones que vamos a desarrollar a continuación –invención, elección y memoria– vendrán a conformar una nueva realidad compartida por Dios y los hombres. Desde un punto de vista genealógico, estos tres componentes del concepto de barroco se sitúan en el intersticio entre el sentido que aportaba la antigua realidad creada por Dios y el sentido humano que ahora aporta e inventa el hombre y que tiene la capacidad de dirigirse al infinito. Estos tres componentes del concepto tienen como base la realidad divina, como un poder o conato que enlazaría el don ofrecido por Dios con la libertad humana, propiamente humana. De esta manera, en un primer momento tratamos del concepto de invención en su calidad de sustituto o envés, tal y cómo recogimos a partir de Foucault, del *Génesis* mismo. En un segundo momento, tratamos del concepto de elección como contraparte del concepto de invención, una manera o forma de elegir el camino correcto que lleve al infinito. En el tercer y último de los componentes del concepto de barroco nos encontramos con el concepto de memoria, que ofrece, desde los místicos hasta el barroco, una especie de cualidad activa que enlaza con lo divino por medio de una *dinamis* infinita, situada más allá de su condición de reducto o depósito de recuerdos e imágenes.

## I. Invención.

La agudeza no pertenece ni a la lógica, ni a la retórica, pero representa, como lapida Pelegrín, una reconquista de la argumentación<sup>104</sup>. Ya Gracián nos aclara al comienzo de su *Agudeza y arte de ingenio* el lugar exacto que ocupa su nueva teoría, teórica “flamante”, y la porción de realidad a la cual se dirige e intenta diseccionar:

He destinado algunos de mis trabajos al juicio, y poco ha el Arte de Prudencia; este dedico al ingenio, la agudeza en arte, teórica flamante, que aunque se traslucen algunas de sus sutilezas en la retórica, aun no llegan a vislumbres: hijos huérfanos, que por no conocer su verdadera madre, se prohijaban a la elocuencia. Válese la agudeza de los tropos y figuras retóricas como de instrumentos para exprimir cultamente sus conceptos, pero contiénense ellos a la raya de fundamentos materiales de la sutileza, y cuando más, de adornos del pensamiento (*Agudeza*, Al Lector, 436).

Gracián no deja de dirigirnos a lo que él considera como el lugar donde se sitúa su agudeza. Su lugar resulta ser el intersticio entre la lógica y el arte retórico: «Hallaron los antiguos métodos al silogismo, arte al tropo; sellaron la agudeza, o por no ofenderla, o por desahuciarla, remitiéndola a sola la valentía del ingenio» (*Agudeza*, Discurso I, 437). Y subraya que los antiguos «no pasaban a observarla, con que no se halla reflexión, cuanto menos definición» (*Ibid*); no se pensaba, comenta el autor, que se pudieran encontrar reglas al arte, «Pero no se puede negar arte donde reina tanto la dificultad. Ármase con reglas un silogismo; fórgese, pues, con ellas un concepto» (*Ibid*, p. 438).

Otra de las dificultades que ha observado Gracián a la hora de crear su nueva teoría no está dirigida tanto a su resistencia a la definición cuanto a su poder de creación, de invención. Es esta dimensión de invención la que, por sus contingencias o falta de variedad, obstaculizaban la perfecta percepción de esta dimensión de lo real. Tal y como subraya el autor: «La imitación suplía el arte, pero con desigualdades de sustitutos, con carencias de variedad. La contingencia de especies tuvo también gran parte, que prohijaron gustosos críticos a la ventura» (*Ibid*).

Ha sido sobre todo Batllori quien ha destacado el papel que toma Gracián respecto a la retórica aristotélica y su empeño por sobreponerse a la estética manierista del Renacimiento a través de una estética barroca<sup>105</sup>. El crítico hispanista no ha dejado de repetir que hay algo en Gracián que no se encuentra integrado en la retórica manierista, el paso de la estética de la *imitatio* a la estética de la *inventio*:

---

<sup>104</sup> Véanse las páginas 139 y 170 de nuestra investigación.

<sup>105</sup> De ahí su crítica a Curtius «que presenta a Gracián como uno de los exponentes del manierismo europeo» (Batllori, 1962, 66).

No quiero repetir aquí lo que expuse ya en otros dos congresos de Roma y de Venecia sobre estas dos fuentes de la retórica y de la poética graciana, y que luego incluí en mi libro *Gracián y el barroco*. Pero he de repetir que en Gracián hay algo que no está en el manierismo renacentista; más aún, algo que es su misma liquidación: el pasar el cetro de la *imitatio* a la *inventio* (Batllori, 1962, 66).

A través de Foucault podríamos considerar aquí el lugar donde ubicar a Gracián dentro de su análisis del pensamiento clásico, como separación de las palabras y las cosas. Aquí ya no estamos ante la semejanza, la *imitatio*. Lo que Batllori expuso en otros lugares es la idea de cómo el concepto de invención pasa a primer plano en la evolución de la *Ratio Studiorum* jesuítica hacia el periodo barroco. Este proceso es el mismo que se encuentra, según el autor, en la evolución de la retórica aristotélica, que daba prioridad a la imitación, hacia la retórica barroca en general. La clave de este proceso es el concepto de invención:

Todo ello supuesto, el problema del paso de la retórica de la Ratio a la retórica jesuítica del pleno Barroco, es el mismo problema del tránsito de la retórica aristotélica a la retórica barroca en general. No son los principios clásicos de la mimesis y de la *catharsis* los que permiten esa evolución. Los portillos de escape fueron los tópicos y las figuras, el ingenio, la invención (Batllori, 1958, 110).

El crítico hispanista asegura que Gracián juega en esta evolución un papel inigualable, contribuyendo con su *Agudeza* –por otro lado, sometida sin problemas a la censura de su Orden– al proceso de renovación de la *Ratio*, en el sentido de que la doctrina ya abría la puerta al desarrollo pleno de los emblemas y las empresas por parte de sus integrantes. La agudeza, comenta Batllori, viene de la retórica aristotélica, pero no puede ser considerada un tratado de retórica en sentido estricto:

Hablando con exactitud, la *Agudeza y arte de ingenio* no es una retórica ni es, por su contenido, conceptista. Es una estética literaria barroca.

Sería una retórica si expusiese, esencialmente, los preceptos de la oratoria; una poética, si encaminase los ingenios a la poesía. Pero la *Agudeza* es una teoría del estilo: estilo de pensar y estilo de escribir, que sea en prosa o en verso, en español o en latín, en forma oratoria o didáctica, todo eso es lo de menos para Gracián. La agudeza del ingenio lo ha de abarcar todo (*Ibid*, p. 113).

Solo hemos de atender a que el propio Gracián destaca la prioridad el ingenio dentro de las cuatro causas de la agudeza: «Es el ingenio la principal, como eficiente; todas sin él no bastan, y él basta sin todas» (*Agudeza*, Discurso LXIII, 806). Su carácter trascendental es evidente y la agudeza porta así el estandarte de primera y principal categoría del conocimiento de lo real: «Si toda arte, si toda ciencia que atiende a perfeccionar actos del entendimiento es noble, la que aspira a realzar el más remontado y sutil bien merecerá el renombre de sol de inteligencia, consorte del ingenio, progenitora del concepto y agudeza» (*Ibid*, p. 808). Su valor crece aún más pues, tal y como venimos comentando, la agudeza adquiere también un carácter teológico fuerte, en el sentido de conectar el mundo físico y moral del hombre con lo infinito y divino que se encuentra más allá del mundo y del ser humano. Como hemos visto a través de Pelegrín, el ingenio tiene las mismas características que tenía la Gracia para los teólogos agustinianos. Gracián sacraliza el ingenio porque le da los mismos poderes que estos teólogos daban a la Gracia, pero ayudados por los auxiliares promovidos por Luis de Molina. La agudeza sirve así para desentrañar el misterio, encontrándose al servicio, según el crítico francés, de los más altos y fundamentales de los enigmas: ontológico y teológico<sup>106</sup>.

Han sido Arnau y Arregui (1996) quienes nos han recordado que Gracián con su agudeza realiza una total redención del hombre del estado natural, porque el arte no es, como dicen, antinaturalidad, sino su verdadero cumplimiento. El artificio y la invención juegan un papel divino en el sentido de que aportan a lo humano un complemento que, bajo nuestro punto de vista, nos acerca a la tan extendida consideración de la *imitatio Christi*, que ya hemos relacionado con nuestros autores anteriormente. Tanto bajo la mística carmelita, como bajo la jesuita o el pensamiento religioso de Leibniz, se percibe esta creación de un espacio o lugar de desarrollo físico y moral del hombre, que se superpone a las facultades humanas ordinarias. Zubiri ha tratado cómo este devenir Cristo de los integrantes de la comunidad cristiana, sobre todo seguidores de San Pablo, es sin duda una transformación radical de la existencia del hombre, no una imitación tal cual, sino una creación:

Para San Pablo, el fundamento de estas agrupaciones, de estas “iglesias” en el seno de la “Iglesia” no consiste tan sólo en la participación en ciertos ritos ni en un cierto régimen de vida práctica (ambas cosas son tan solo consecuencias de dicho fundamento), sino ante todo en una transformación radical de nuestra *existencia* entera, consecuencia, a su vez, de una transformación de nuestro *ser* entero, de una deificación por su unión con Cristo. Esta unión se produce por el Bautismo y se sella en la Eucaristía. Como actos rituales son símbolo de vida, muerte y resurrección de Cristo;

---

<sup>106</sup> Véase la página 310 de nuestra investigación.

pero en la medida en que son, a su modo, actos del mismo Cristo, producen en el hombre aquello que significan. Y lo producen, desde luego, *moralmente*, haciendo que los fieles tengan “el mismo modo de sentir que tuvo Cristo” (GP, II, 5), pero *física y moralmente* (Zubiri, 1974, 405).

Leibniz trata de la *imitatio Christi* de la misma manera que habla aquí Zubiri como una transformación radical de la existencia entera, cuando Leibniz habla en el opúsculo de matar a Adán y vivir en Cristo quiere decir que debemos eliminar nuestro ser impropio y abrazar nuestro propio ser sí mismo. Al igual que con Gracián, a la hora de esta transfiguración del sujeto en Cristo, nada mejor para el autor alemán que los portillos del *ars inveniendi*.

A continuación vamos a tratar del lugar y el carácter que adquiere en Leibniz el arte de inventar. De entrada representa una de las originalidades propias del pensamiento lógico del autor. Couturat (1901) había mostrado ampliamente cómo Leibniz reconocía un enorme valor al arte de inventar, dentro de su lógica o ciencia general. Así que si queremos acceder a una cierta estructura fundamental respecto a su lógica debemos contar de entrada con esta originalidad propiamente leibniziana que pone en primer término la capacidad de inventar proposiciones o teoremas nuevos a partir de otros más simples. La concepción leibniziana sobre la lógica incluye, según Couturat, dos partes esenciales. Esto es así porque la lógica leibniziana como «Arte de pensar», no es solamente el arte de juzgar y de demostrar, como la analítica de Aristóteles, es aún y sobre todo el arte de inventar, como el método cartesiano (*Lettre à G. Wagner*, 1696 – GP, VII, 516; citado por Couturat, 1901, 174). En general, la lógica se compone para Leibniz de dos partes esenciales, la primera, que llama Método de la Certeza (GP, VII, 183), donde los *Elementa veritatis aeternae* (GP, VII, 49, 57, 64, 125 y 296; Erdmann, 85 a) servían para demostrar las verdades ya descubiertas y para verificar las proposiciones dudosas o discutidas; la segunda servirá para descubrir verdades nuevas por un método seguro y casi infalible, y en un orden progresivo y sistemático en lugar de descubrir sólo por azar. La primera deberá establecer las verdades científicas de todo orden a la manera de los teoremas en matemáticas, con el mismo rigor y el mismo encadenamiento lógico; la segunda enseñará a resolver los problemas de toda suerte llevando a solución las proposiciones conocidas, como en Geometría (Couturat, 1902, 177).

Una va, pues, de los principios a las consecuencias, de las causas a los efectos; la otra remonta de las consecuencias dadas a los principios buscados, de los efectos conocidos a las causas desconocidas. Así sea aquella una marcha progresiva y sintética, y esta una marcha regresiva y analítica, pudiendo finalmente asimilar todo el proceso al análisis y la síntesis (*Ibid*, p. 178)<sup>107</sup>. Así,

---

<sup>107</sup> Esta concepción que asimila el arte de demostrar a la síntesis y el combinatorio al análisis varía en algunos escritos de Leibniz y es un tema hartamente discutido por los comentaristas. Debido a la naturaleza de nuestra investigación no consideramos necesario profundizar aquí sobre este punto, para más información véase Oscar M. Esquisabel (1999).

la verdadera división de la lógica, a fin de cuentas, se reduce al análisis y la síntesis. Leibniz en este caso no critica el método cartesiano por falso o inexacto, sino por insuficiente e ineficaz. Es la *característica*, expone Couturat, la que proporciona a las dos partes de la Ciencia general los métodos infalibles: en una, los «*palpabiles notae dijudicandae veritatis*», en el otro, el «*filum certum artis inveniendi*» (GP, VII, 59)<sup>108</sup>. Es este otro método de invención el que quiere instaurar Leibniz y el que viene a corroborar el método cartesiano, mas bien que a remplazarlo (*loc. cit.*).

En el fragmento llamado *De la Sagesse (De la Sabiduría)*, que data de su primera juventud, Leibniz admite una triple división de la lógica: arte de juzgar, arte de inventar y arte de recordar. En cuanto al arte de inventar, consiste en las máximas siguientes:

1º. Para conocer una cosa, hace falta considerar todos los requisitos de esta cosa, es decir todo esto que basta para distinguirla de otra cosa. Y es esto lo que se llama definición, Naturaleza, propiedad recíproca. La segunda prescribe de aplicar la primera regla a cada condición o requisito que entre en la definición encontrada y buscar los requisitos de cada requisito. La tercera enuncia simplemente que «cuando se ha puesto el análisis al límite, se ha llegado a un conocimiento perfecto de la cosa propuesta». Estas tres máximas constituyen para Leibniz las reglas de el verdadero análisis o distribución de la dificultad en muchas partes, que aún no han sido explicadas (*De la Sabiduría*, GP, VII, 84 y Olaso, 2003, 401, citado por Couturat, 1901, 178)

Esta es la parte original del método leibniziano que el autor opone y ofrece como alternativa al análisis cartesiano. Las otras máximas del arte de inventar son tomadas prestadas del cartesianismo: tales son la cuarta, que recomienda «tener este conocimiento perfecto todo a la vez presente en el espíritu» y por esto prescribe de repetir el análisis muchas veces hasta que se divise al completo de un solo golpe de espíritu; la sexta, que aconseja de comenzar las investigaciones por las cosas mas fáciles, es decir, por las más generales y las más simples; la séptima, según la cual hace falta mostrar por orden las cosas, de las mas fáciles a las más difíciles, y tratar de descubrir alguna progresión en el orden de nuestras meditaciones; y la octava, que prescribe de no admitir nada dudoso en todas nuestras distribuciones y enumeraciones. Y finalmente, la novena y décima, que resumen, según Couturat, esto que es para Leibniz el fin supremo de la Ciencia general: por los análisis numerosos y variados se llegará a dirigir «el catálogo de los pensamientos simples», y una vez que poseyera esto se «estará en el estado de volver a comenzar *a priori* y de explicar el origen de las cosas, tomada de su fuente» por medio «de un orden perfecto y de una combinación o síntesis absolutamente acabada» (GP, VII, 84). Couturat muestra cómo este fin del análisis está establecido

---

<sup>108</sup> Véase Couturat 1901, 47: «De Arte Inveniendi, seu filo palpabili regendae inquisitionis».

respecto a las verdades pero no respecto a las cosas y sus ideas, cuyo análisis puede prolongarse hasta el infinito, necesitando por ello que la mayoría de las veces el comienzo del análisis de la cosa baste para su conocimiento perfecto<sup>109</sup>.

Lo que nos interesa es esta consideración omni-abarcante de la lógica de la invención unida al arte combinatorio. El *De Arte Combinatoria* (1666) contiene el germen y el principio de toda esta lógica, que proporciona la clave de este doble método, del análisis y la síntesis (Couturat, 1901, 182). Como muestra Serres: «la combinatoria es de la misma estructura que el sistema filosófico en general» (1968, I, 61). La lógica, y más precisamente el Arte de inventar, dependen según Couturat (*Ibid*, p. 49), totalmente de la combinatoria. La combinatoria enseña a encontrar por orden todas las combinaciones posibles de conceptos simples (o de sus signos) y a determinar de manera segura sus relaciones de inclusión o exclusión, es decir, a descubrir todas las verdades relativas a tal o cual concepto. De ahí nace la idea de una *Spécieuse général* o de una *Caractéristique universelle*, es decir, de un *Algèbre logique* que reemplace los conceptos por combinaciones, las proposiciones por relaciones entre estos signos, y los razonamientos por una suerte de cálculo. Así se podría formar un método universal e infalible para demostrar las proposiciones o descubrir nuevas, y que sería a la vez un Arte de juzgar y un Arte de inventar (*Ibid*;). De esta manera la Combinatoria se identificaría con el arte de inventar.

Lo importante aquí es que la *Característica real* es para Leibniz una ideografía, es decir, un sistema de signos que representa inmediatamente las cosas (o más, las ideas) y no las palabras, de manera que cada pueblo pueda leerlas y traducirlas en su lengua. Sería a la vez una escritura y una lengua, cada signo puede tener un nombre convencional único, pero podría también leerse en diversas lenguas, igual que la escritura china. Tal es el ideal de la *lengua universal*: expresar los conceptos por los caracteres, dejando su composición y sus relaciones manifiestas y visibles. Tal y como muestra Couturat a continuación, la lengua buscada por Leibniz se asemeja mucho a una primera lengua natural y divina, a esta misma lengua que buscan los místicos para relacionarse con Dios, sería pues una lengua con capacidad para resignificar de nuevo el mundo, enlazando lo micro-físico con lo universal e infinito:

Todo esto se explica por la Combinatoria, que sirve de fundamento a la Característica: en efecto, cuanto más compleja sea la fórmula de un concepto tanto más es descomponible de multitud de maneras en “factores”, pero hay una sola descomposición en “factores primeros”, es decir en conceptos simples, y es esta la que sirve de principio y de explicación al resto.

Una tal nomenclatura, donde el nombre de cada cosa (o idea) sería el símbolo adecuado y transparente, y por así decir la descripción o el retrato lógico, constituiría evidentemente una suerte

---

<sup>109</sup> No es necesario extendernos más sobre este punto y remito a las páginas 183-186 de la obra de Couturat (1901).

de lengua *natural*, como esta que Platón soñaba en el *Crátilo*; sería la *lengua de Adán*, como dicen los místicos, es decir la nomenclatura que el primer hombre habría instituido en el paraíso terrestre, siguiendo la leyenda hebraica, y que los hombres habrían hablado hasta la confusión de las lenguas alrededor de Babel (Couturat, 1901, 77)<sup>110</sup>.

La verdadera lengua universal o filosófica presupone a la vez este doble y gigantesco trabajo: la institución de una *Característica* y la elaboración de una *Enciclopedia*. Estas nuevas disciplinas se elaboran paralelamente y marchan al unísono. Este nuevo análisis no solo podrá ser aplicado a la Geometría tal como Leibniz ya había hecho, sino que podría aplicarse de igual manera a aquellos objetos no sometidos a la imaginación, la Metafísica, la Moral y el Derecho. De esta manera se podría suplir el doble fin que Leibniz se propone: «terminar con las disputas», suprimir las escuelas y las sectas y hacer colaborar a todos los sabios en la obra colectiva, así, «dar un poco de tiempo a los grandes progresos», uniendo y coordinando los esfuerzos de los investigadores, y construyendo un método riguroso e infalible que es la Ciencia General. Es la Enciclopedia, nos recuerda Couturat (*Ibid*, p. 150), que debía constituir esta «*perennis* filosofía» que Leibniz ha soñado toda su vida. De esta manera se podría llegar así a componer los «Elementos demostrativos de todos los conocimientos humanos» (GP, VII, 168, 158, 180, citado por Couturat, *Ibid*, p. 153). Porque una vez conocidos los «principios de invención» de cada ciencia, se podría sacar todo el resto por medio de la Ciencia General o del arte de inventar. La Enciclopedia deberá ser, siguiendo la palabra de Leibniz, puntualiza aquí Couturat, «un verdadero teatro de la vida humana sacado de la práctica de los hombres» (GP, VII, 181, citado por Couturat, *Ibid*, p. 157). Este ambicioso método leibniziano se ve pronto reducido por el propio Leibniz, que siente la imposibilidad de llevar acabo una empresa tan vasta, al final su ambición se restringe a componer los Elementos de la filosofía en un orden lógico y por un método demostrativo tal, que no dependan en rigor de los Elementos de Euclides.

En la correspondencia con Jean-Frederie de 1679 y Landgrave de 1684, recogida por Couturat, Leibniz nos expone un dato muy curioso que nos ayudará a relacionar todo esto con el pensamiento jesuítico. En la carta a Jean-Frederie (Klopp. IV, 454<sup>111</sup>), Couturat nos asegura que hay con él una cosa fuertemente considerable en su filosofía, que le da algún acceso a los Jesuitas y otros teólogos. Leibniz reconoce aquí el hecho de restablecer ciertas formas sustanciales que los Atomistas y Cartesianos habían pretendido exterminar. El autor expone que el mecanicismo arruina

---

<sup>110</sup> Para las relaciones de esta lengua adámica con el Génesis véase la nota 5 de esta misma pagina 77 de la obra de Couturat (1901).

<sup>111</sup> Mantenemos la edición utilizada por Couturat, véase *Die Werke von Leibniz...* Onno Klopp (ed.). (Hannover: Rindworth's Verlag), 1873.

los misterios de la fe, y que la identificación de la materia con lo extenso excluye la presencia real. «La transustanciación implica contradicción, si la Filosofía de los modernos (Cartesianos y gassendistas) es verdadera». En la carta a Landgrave (Rommel, II, 53) Leibniz ajusta esta posición, asegurándonos, muestra Couturat, su esfuerzo por ganar siempre en su sistema a los católicos y en especial a los jesuitas (*Ibid*, p. 166)<sup>112</sup>.

En cuanto a la cuestión del concepto de invención en la mística del siglo XVI, se hace necesario partir de que no es posible para los místicos reflejar de manera objetiva los objetos del mundo. Los lenguajes de los místicos no se dirigen a las cosas materiales, a definir las, marcarlas y combinarlas. Si ha de darse una realidad objetiva (en su caso, sobrenatural) que pueda ser transparente al propio lenguaje, esta debe al menos partir desde este centro nuclear compartido con la divinidad, porque es de vuelta de la divinidad como el lenguaje adquiere poder de significar. En este caso ha sido Michel de Certeau (2006) quien nos sitúa en el camino correcto para llegar a comprender la importancia que tiene el lenguaje para los místicos. La interpretación de este autor nos va a permitir comprender el lugar en el cual va a venir a posicionarse el concepto de invención en la corriente mística, llegando a instaurar, desde su punto de vista, todo un acerbo de lugares nuevos que hay que inventar. El místico no sólo crea un lenguaje para comunicarse con Dios, sino que crea una ficción más amplia y general que afecta directamente al alma. En un primer lugar crea el propio espacio desde donde hablar, crea la relación misma entre Dios y el hombre que va a determinar todos los pasos del proceso místico, el místico transcrea el alma. La cuestión principal en la mística es la instauración de un espacio desde donde hablar, el místico siente la necesidad de “fundar el lugar desde el que habla” (De Certeau, 2006, 177). Esta instancia mediadora entre Dios y las criaturas, y que pertenece íntimamente al ser del hombre, surge desde este retiro de los objetos del mundo, que ya no transparentan su espesura ontológica si no es a través de esta creación, invención o instauración de una nueva interioridad dada por este retiro, la nueva creación es la del propio yo, la del alma. El hombre y, en especial, su alma, se convierten así para De Certeau, en un espacio de enunciación o experiencia cuya abertura permite que circulen los contenidos mundanos y desde el cual se irradia valor divino al mundo. Se necesita, pues, crear un espacio donde se genere la palabra divina cuya diafanidad se ha vuelto insostenible. Como muestra este autor, el yo del místico reemplaza al yo divino y ocupa su lugar:

Este yo que habla en el lugar (y en lugar) del Otro, también necesita un espacio de expresión,

---

<sup>112</sup> Es de notar que por esta fecha Leibniz propone componer sus *Demonstratione Catholicæ* que tienen como plan: 1º *Teología natural* (existencia de Dios, inmortalidad del alma); 2º *Teología revelada* (posibilidad de los misterios, pruebas morales e históricas de la religión); 3º *De la Iglesia* (teoría de los poderes espirituales y temporales). Aquí encontramos en germen su *Systema theologicum* (1686), título no dado por Leibniz, según Couturat, quien propuso este otro de *Examen religionis christianæ*. Véase la nota 6 de esta misma página 164 de la obra de Couturat 1901.

que corresponderá a lo que el mundo era para el decir de Dios. Una ficción de mundo será el lugar en el que se producirá una ficción del sujeto hablante –si por «ficción» entendemos lo que sustituye (provisionalmente) y representa (contradictoriamente) al cosmos que servía de lenguaje al Hablar del creador– (De Certeau, 2006, 188).

Lo imaginario se convierte así para el querer (*volo*) y el yo –en la medida en que crea este espacio– en su figuración (teatro, metáfora, artefacto) y en su *espacio de enunciación* (el lugar del decir para un decir que no tiene lugar) (*Ibid;*). Lo imaginario proporciona a este espíritu un lugar metafórico que representa el alma como ficción. La *ficción del alma* es este espacio generado por la distancia de los objetos del mundo, espacio que no pertenece totalmente a ella sino que representa el eco de algo desconocido:

De por sí, es silenciosa, en tanto que se forma por ser una respuesta a ese (Dios) que ignora, en tanto que responde a algo Ignorado: nacida de Otro y no obstante separada de ese Otro que le daría lengua, es esencialmente creyente y muda. De ahí que la imagen que le ofrece un espacio de enunciación no pueda ser sino una ficción –un efecto y un artefacto–, o, como decía Diego de Jesús, un «giro», una manera de girar el silencio del interior, una «frase mística» (*Ibid*, p. 189).

La ficción o figuración de la Morada teresiana, por ejemplo, instaura un marco que representa, al mismo tiempo, el decir dialogal del que nace el sujeto creyente (el conversar), el hablar inaudible que hace eco a este decir (el alma) y el lenguaje que hace salir a la luz estas operaciones del alma (el tratado espiritual): «Es un lugar de la palabra, un mundo del alma y un marco del discurso» (*Ibid;*). Este tratado del alma, de la oración y del discurso, que son las moradas teresianas, se inscriben, según De Certeau, en una larga tradición socrática y espiritual del «conócete a tí mismo», pero que aquí es desplazado a otras dos cuestiones: ¿qué otro habita en tí? y ¿a quién hablas?, cuestiones que reflejan una problemática del ser y de la conciencia que aquí es trasladada, a una vez, hacia la enunciación, hacia una estructura dialogal de la alteración – «Eres el otro de tí mismo» (De Certeau, 2006, 194).

El alma, que debe dejar espacio a lo Otro infinito, debe para ello devenir ella también infinita, la imagen del castillo interior propuesta por Teresa desde el inicio de su texto, representa según De Certeau el principio y el fundamento de todo el discurso. La imagen del castillo representa, pues, la forma de la teoría y la ficción autoriza así la escritura. En este sentido, el autor expone tres elementos concernientes a la enunciación mística presente en el castillo interior teresiano, que vamos a resumir brevemente: el castillo es *a.* una ficción que pone en marcha, *b.* la

representación del alma como lugar del otro, (en ), c. la estructura de una historicidad (espiritual, discursiva, etc...) (*Ibid*, p. 195). El castillo interior es una ficción que pone en marcha la representación del alma como lugar del otro en la estructura de una historicidad.

Es una ficción que se pone en marcha en la medida en que no estamos ante la relación sujeto-objeto, sino ante la creación de un espacio, que es un lugar desde el cual poder llevar los términos a su comparación. Así, la comparación se instala como el lugar desde donde hablar: «La comparación es sin duda para Teresa el equivalente de lo que es el poema para Juan de la Cruz o Surin. Es bello lo que no está autorizado por el ser. Aquello que tiene valor sin estar acreditado por lo real» (*Ibid*, p. 196). De esta manera, el gesto estético y el gesto ético coinciden: rechazan la autoridad del hecho. Al cual oponen una nada como centro y fundamento a través del cual pueda darse un fundamento a la fe.

El sí mismo, como lugar del otro, representa una doble alteridad: por un lado, es un juego de intervalos que no representa ni el castillo ni el diamante, sino un ir de uno a otro, como en un juego de espejo en espejo, o de imagen en imagen, que va del alma, del castillo, al lenguaje del mundo, al diamante. En este caso, aprecia De Certeau la similaridad de esta comparación o relación del alma consigo misma a la expuesta por San Juan de la Cruz entre el poema y la prosa. Por otro lado, surge otro tipo de alteridad, que es aquella que viene dada por los regalos que ofrece el castillo y que se encarnan en el cuerpo como goce, los toques que veíamos en San Juan de la Cruz: «Escritura ilegible porque no se distancia de quien la siente, pero escritura que certifica mediante el placer la alteración en que consiste la existencia» (*Ibid*, p. 197).

Alteración creada por este éxtasis mudo, donde el alma está como fuera de sí, pues ya no es ni ella misma ni el espacio de su discurso, sino lo otro de lo otro, la comparación, el intersticio entre Dios y el cuerpo, que es donde se inscriben las noticias divinas. En cuanto a la estructura del discurso místico, De Certeau plantea que el éxtasis, el no lugar o símbolo del castillo, es sólo una metáfora que debe ser abandonada, bajo la lógica de un estado teopático tensado epéxtáticamente<sup>113</sup>, hacia la infinitud. Según este autor: «Sólo hay “comparación”, o éxtasis, porque uno lo abandona» (*Ibid*, p. 198). El castillo interior es un principio que permite construir una “historia del alma”. Una historia puesta en escena por una ida y venida desde lo Uno (diamante) hacia lo plural (cristal) a través de una *coincidentia oppositorum*, un lugar de contradicciones que conforman la propia estructura del alma humana como un relato. La cuestión o la contradicción fundamental es, tal y como propone De Certeau, que hay que entrar en el castillo estando de alguna manera ya en él. Así,

---

<sup>113</sup> Como hemos visto más arriba, en la página 220 de nuestra investigación, la *epéxtasis* es el reconocimiento de la infinitud en la propia naturaleza del hombre. De esta manera la infinitud es compartida por Dios y los hombres en el barroco. Como observamos a partir de Koyré, la categoría de infinitud no llega a inmanentizarse completamente hasta Newton. Véase, en relación a esta última idea, la página 96 de nuestra investigación.

se crea un espacio donde la coincidencia de contrarios conformaría la propia dialéctica del proceso, un movimiento, por esto mismo, no representativo y que irradia sentido sólo y en la medida en que crea él mismo el propio lugar de encuentro de las contradicciones, la primera pieza que va a permitir llevar los términos a su comparación. A partir de aquí, el lenguaje del místico instauro todo un campo enunciativo perteneciente al plano corporal, un discurso que ilumina y calienta a un tiempo, un discurso ahora atravesado por el lenguaje del creador (*loc. cit.*).

Esta historia del alma, este relato no representable a golpe de vista es, como vemos, un relato que ha traspasado el umbral del lenguaje, y ha traspasado el lugar vacío que representa el alma como espacio que hace posible la comparación entre planos, el divino y el humano. Es un discurso corporal, un recorrido discursivo que viene ya de la unión con Dios, del lugar del otro.

Lo que podemos observar aquí es la importancia –a diferencia de lo que observamos en San Ignacio– del imaginario sobre la imaginación. La articulación, el discernimiento, la *discretio* que permite todo lenguaje, es abandonada. Nos recuerda a lo planteado por R. Barthes (1971, pp. 56-57): la abolición de lo discontinuo del pensamiento, que inaugura una nueva lengua que es *descrita* mas allá de la articulación lingüística.

En esto podemos cifrar la diferencia con respecto a la concepción ignaciana que, según Barthes, nunca elimina la articulación lingüística presente en lo discontinuo del pensar. Ignacio lo que intenta crear es una lengua, la práctica de una lengua y no la vista o descripción de imágenes, aunque estas imágenes estén insertas en un relato, en un discurso, como hemos visto en Santa Teresa. Lo que se busca es el signo de Dios, más que su conocimiento o su presencia. Comenta Barthes respecto a San Ignacio: «el lenguaje es su horizonte definitivo, y la articulación una operación que él no puede abandonar en provecho de estados indistintos-inefables» (*loc. cit.*). La diferencia entre lo imaginario (en tanto depósito de imágenes) y la imaginación (en tanto actividad de discernimiento o discreción), que ya hemos avanzado, la ampliaremos en nuestro tercer punto dedicado a la memoria.

La lengua que quiere elaborar Ignacio es, según Barthes, más retórica que mística porque no se trata, como hemos dicho, de una vista de imágenes, sino que su lengua tiene un carácter interrogativo, adaptable totalmente a cada ejercitante. En este aspecto podría separarse de la constitución de una lengua mística tal cual, que ciña las experiencias a cierto tipo de imágenes, con el objetivo de crear un sistema a lo San Juan de la Cruz. La lengua que quiere construir Ignacio tiene una estructura interrogativa propia de una *mántica* o arte de consultación divina (*Ibid*, p. 49). El funcionamiento de esta técnica lo ampliaremos en nuestro próximo punto, dedicado al concepto de elección.

Crisógono de Jesús nos asegura que cuando San Juan desarrolla su doctrina o ciencia mística

«Quedaban, pues, dos cosas que hacer: acabar de dominar la lengua, adaptándola a los conceptos místicos, y crear una terminología nueva, que expresase los fenómenos que se fuesen descubriendo. Tal fue la obra de san Juan de la Cruz» (Crisógono, 1929, II, 129). Al igual que los escolásticos, los místicos debían reformar de nuevo el lenguaje para dar cabida a esta nueva realidad pero, a diferencia de ellos, no introdujeron palabras nuevas que pudieran adaptarse a los conceptos filosóficos y teológicos más ortodoxos. San Juan de la Cruz reformó el lenguaje sin crear palabras nuevas, lo que hizo, según Crisógono, fue modificar el significado del lenguaje ya existente por medio de un sentido figurado, formando frases nuevas con vocablos antiguos: «Esto lo consiguió, no trayendo a la lengua palabras bárbaras, sino modificando, las ya usadas, por medio de un adjetivo; que ni en la lengua del vulgo, ni siquiera en la de los sabios se había visto calificando aquellas palabras; se valió sobre todo del sentido figurado de los sustantivos» (*Ibid*, pp. 130-131).

Es en este caso que podemos diferenciar este procedimiento de creación de un lenguaje nuevo a partir del antiguo, con respecto a la búsqueda de un lenguaje nunca acabado. Esto quiere decir que en el caso de San Ignacio no se llega a construir un lenguaje como tal, sino que su lenguaje está siempre en construcción debido a su carácter interrogativo. Nunca se llega en él a un plano descriptivo de imágenes suministrado ya en una reserva de ellas. Esta idea se identificaría más con la concepción de Ruysbroek o San Juan (Barthes, 1971, pp. 53-54); en el caso de San Ignacio, nunca encontramos en él una memoria como reserva de imágenes, sino que en su caso se fomenta más la imaginación activa que el imaginario como depósito de estas singularidades de sustancia, que son, en cierta medida, aquellos aspectos contenidos en las imágenes mismas. San Ignacio, como bien expone Barthes, a la descripción de la cosa imaginada sustituye muy rápidamente su cifra intelectual, no juega con contenidos materiales sino en función de su cualidad intelectual contenida. Este aspecto lo desarrollamos, como venimos diciendo, en el último apartado de esta tercera parte, dedicado a la memoria.

## II. Elección.

En cuanto al concepto de elección y su carácter trascendental en el barroco, podemos adelantar estas palabras de Gracián en *El Discreto* (1646), en su realce X. *Hombre de buena elección. Encomio*:

TODO El saber humano (si en opinión de Sócrates hay quien sepa) se reduce hoy al acierto en la elección. Poco o nada se inventa; y en lo que más importa, se ha de tener por sospechosa cualquier novedad. Estamos ya a los fines de los siglos. Allá en la Edad de Oro se inventaba: añadióse después, ya todo es repetir. Véñese adelantadas todas las cosas, de modo que ya no queda que hacer, sino elegir. Véñese de la elección, uno de los más importantes favores de la naturaleza, comunicado a pocos, porque la singularidad y la excelencia doblan el aprecio.

[...] Es trascendental su importancia, porque no sea menos su extensión que su intensión. Solicitan su voto todos los empleos, y los mayores con afectación; porque ella es el complemento de la perfección, origen del acierto, sello de la felicidad; y donde ella falta, aunque sobren el artificio, el trabajo y las cosas, todo se desluce y todo se malogra (*El Discreto*, Realce X, pp. 298-300).

[...] No hay perfección donde no hay elección. Dos ventajas incluye: el poder elegir y elegir bien. Donde no hay defecto, es un tomar a ciegas lo que el acaso o la necesidad ofrecen. Pero al que le faltare el acierto, búsquelo en el consejo o en el empleo, que se ha de saber, o se ha de oír a los que saben para acertar (*loc. cit.*).

Para San Ignacio, como para Gracián, la elección o decisión representa un elemento trascendental ineludible. La *mántica*, tal y como había reconocido Barthes debido a esta función interrogativa, termina, a pesar de su estructura ternaria (vía purgativa, iluminativa, unitiva), insertada en una unidad binaria. Las cuatro semanas de retiro que proponen los ejercicios ignacianos terminan por someterse a una estructura dual, un antes y un después pivotados desde un centro, el yo, que sirve como de punto de inflexión entre estos dos momentos. Este centro representa el acto de libertad por el cual el ejercitante escoge. En el centro se instala substancialmente la libertad, nada. Barthes reconoce que para San Ignacio el yo pivota ante lo incierto de la voluntad divina y el momento de “hacer elección”. Este momento que San Ignacio llama así, “hacer elección”, no es un momento dialéctico del proceso que se suceda de manera teleológica. Sino que este concepto hace referencia al momento de incertidumbre y apertura que toda decisión debe tener antes de ejecutarse. La libertad y la voluntad divinas, inciertas, exigen también una voluntad humana abierta a cualquier cosa que pueda ocurrir. De esta manera, entre las condiciones de una buena elección y las consecuencias que se despliegan una vez realizado el acto se sitúa, según Barthes, la nada, la

interrogación suprema, la apertura, aquello que más arriba hemos considerado como el momento trascendental de la espera (Barthes , 1971, pp. 50-51). La elección se convierte en los *Ejercicios* en una función general, que lleva a dar a la *mántica* como tal un objetivo único: «determinar una elección, una decisión. Se puede sin duda dar a esta elección una generalidad teológica» (*Ibid;*). El lenguaje que quiere construir Ignacio es, a ojos de Barthes, no un código a descifrar (tal como vemos en San Juan) sino un código para descifrar la voluntad divina. Aquí es donde se diferencia, como vemos, lo imaginario (pasivo) de la imaginación (activa).

De esta manera es como podemos diferenciar, además, el método ignaciano del leibniziano. Para Leibniz en toda decisión es cuestión de extraer lo determinado, la distinción sobre el continuo. El punto distinguido sera así definido a través de las reglas generales de máximos y mínimos obteniendo con toda precisión un punto determinado (Serres, 1968, pp. 200-203). Serres nos muestra cómo el término “determinación” es común a tres disciplinas: la teoría de la percepción y del conocimiento, la investigación de las causas en física y la doctrina de la decisión voluntaria. Leibniz parece avanzar aquí, por medio de su teoría de la elección y la decisión, toda la contemporánea teoría de los juegos. La determinación viene de la naturaleza de las cosas (GP, III, 668 y VII, 308, Serres, *loc. cit.*).

El punto de decisión es un punto de determinación, el punto de determinación es un punto distinguido. La voluntad se pierde en el entendimiento y la estrategia en el cálculo. Es el principio del extremo por el cual nosotros llegamos a las identidades decididas, que antes son determinadas y que previamente a esta determinación ya han debido ser distinguidas. Sin la existencia de un mínimo o un máximo, nunca se distinguiría nada. Deleuze ha mostrado con insistencia cómo de las micropercepciones percibidas de manera confusa, como el ruido del mar o el murmullo de un pueblo reunido, podemos obtener una percepción consciente. Es necesario que las micropercepciones entren en “relaciones diferenciales” –que son aquellas construidas, no por la adición de sus partes sino por la relevancia de sus notas– para que una percepción sea consciente como tal: «Supongamos el ruido del mar: es necesario que dos olas, por lo menos, sean mínimamente percibidas como nacientes y heterogéneas para que entren en una relación capaz de determinar la percepción de una tercera, que “destaque” sobre las otras y devenga consciente». Tal y como expresa Deleuze: «las pequeñas percepciones no son, pues, partes de la percepción consciente, sino requisitos o elementos genéticos, “diferenciales de consciencia”» (Deleuze, 1989, 115). Son estos diferenciales de la conciencia los que nos van a permitir extraer del sombrío fondo de la mónada una serie de dominios analógicos anclados a las cosas mismas.

Es lo que Serres (1968) llama *entre-expresión* de los modelos y que nosotros podemos redirigir aquí de vuelta a la idea de pliegue o quiasmo, a la biunivocidad: hay un mecanismo

metafísico, pero hay una metafísica de la mecánica para las causas finales, hay un cálculo de la decisión (infinitesimal o de teoría de juegos) pero también hay una metafísica de la libertad, hay razones geométricas y mecánicas para percibir lo distinguido pero hay un mundo percibiente, inexplicable por razones mecánicas, pero comprensible por la dinámica y el cálculo de las diferencias. Se puede así explicar la moral por la gnoseología, la metafísica por la mecánica (y recíprocamente), la teoría de los juegos por el cálculo, y así sucesivamente. Basta con permutar los modelos para obtener una nueva entrada, un nuevo comentario idéntico a algún otro, dentro de la combinatoria y bajo el expresionismo (Serres, 1968, 204).

Hay estructuras comunes a estos dominios analógicos –Leibniz los da en sus *Principios de la naturaleza y de la gracia*: razón, simetría, equilibrio, indiscernibles, etc– porque hay, según Serres, una noción de la determinación utilizada por Leibniz por todas partes, según un método constante y diferencial. Es porque existe, según Serres, un principio único de la óptica, de la dióptica, de la catóptrica, de la estática, de la teoría de los juegos, de la decisión voluntaria, de la apercepción de lo distinto, que estas cuestiones son parecidas. Este principio único no es sino la diferencia: el cálculo de las diferencias dejan aislados el máximo y el mínimo. El Uno y lo múltiple, lo mismo y lo otro, vuelven, inexorablemente. Así, continúa Serres, el punto distinguido es un punto diferenciado; es un punto singular (una singularidad), por la cual existe un máximo y un mínimo de la decisión o de los teoremas de la física. O sea, cada decisión abre su propio umbral. Así, para el umbral perceptivo cualquier cosa pasa en el continuo diferencial de pequeñas percepciones que responden sobre el gran teatro de una singularidad distinguida, entonces perceptible (*Ibid*, p. 205). Así se reconstituye el mundo a través del cono, donde detrás de cada apercepción se encuentran un continuo de diferencias que configuran el hecho singular en cuestión en cada caso.

Como vemos, esta determinación leibniziana o este hacer elección ignaciano dejan en manos del ejercitante toda la reconfiguración del mundo. Antes de toda decisión, existen microdiferencias en la propia naturaleza, se dan ciertas semejanzas entre las cosas de manera vaga, después tenemos su consecuencia, la consecuencia de nuestra mala o buena decisión, sólo predecible ya como posible, nunca como real (existente); en medio de esta estructura binaria, la libertad, la nada, pero también la novedad, la singularidad irreductible, la *haecceitas*.

Deleuze trata en su texto, a partir de las consideraciones de Maïmon, cómo este autor desarrolla plenamente este método diferencial leibniziano. Ambos autores remiten, entre el objeto físico y el espacio matemático, a una “psicología trascendental”. En este sentido, la elección en Leibniz viene determinada tanto por el objeto consecuencia de este automatismo de la percepción como del sujeto que destaca aquellas percepciones que son relevantes para él. Hay un equilibrio, una entre-expresión entre el mundo y la mónada. Así, comenta Deleuze, ni para Leibniz ni para

Maïmon la determinación recíproca de las diferenciales remite ya a un entendimiento divino, sino a las pequeñas percepciones como representantes del mundo en el yo finito. La relación con el entendimiento divino deviene de ahí y no al revés: «El infinito actual en el yo finito es exactamente la posición de equilibrio o de desequilibrio, barroco» (Deleuze, 1989, 116).

Las micropercepciones no logran por sí mismas determinar la acción o la elección del sujeto, no son como pesos en una balanza que harían caer la acción del sujeto de tal o cual lado. Deleuze nos suministra esta idea de cómo Leibniz funda la primera fenomenología de los motivos (Deleuze, 1989, 94). Leibniz denuncia dos ilusiones por las cuales los motivos pueden ser interpretados como determinantes. Por un lado, tenemos la ilusión de objetivarlos como pesos en una balanza que nos harían determinar nuestra elección de alguna u otra manera, por otro lado, tenemos su desdoblamiento, lo que nos llevaría en nuestra intención de elegir entre estos motivos objetivados a retroceder de motivo subjetivo en motivo subjetivo hasta el infinito. En verdad, comenta Deleuze, los motivos siempre son subjetivos, pues no se trata, como decimos, de elegir de entre las sollicitaciones o inclinaciones objetivas, desde la suma de todas ellas; sino de dotar a todas estas sollicitaciones de una inclinación en el sentido de un movimiento que está haciéndose en el presente. Así: «La acción es voluntaria cuando el alma, en lugar de sufrir el efecto de las sumas en las que entran esas pequeñas sollicitaciones, se da tal o tal amplitud que la hace inclinarse toda ella en tal sentido, de tal lado» (Deleuze, 1989, 94). La elección o el acto libre no es así el efecto de la suma de todas estas sollicitaciones, sino que el acto es libre porque es aquel que expresa toda el alma en un momento determinado. Esta es la inclinación, el motivo, el pliegue o la inflexión tal y como está incluida en el alma. De ahí que la inherencia o el presente tal y como está incluido en el alma nos inclina pero no nos determina, es condición de libertad y no de impedimento: «El acto perfecto, acabado, es aquel que recibe del alma que lo incluye la unidad propia de un movimiento que se hace» (*Ibid*, p. 95) , que se hace en el presente.

### III. Memoria.

Uno de los aspectos originales del método ignaciano respecto a la consideración mística es, como pusimos de manifiesto, la diferencia, destacada por Barthes, entre lo imaginario y la imaginación. Como ya adelantamos, lo imaginario se diferencia de la imaginación en que representa un aspecto pasivo, como reserva de imágenes, mientras que la imaginación está claramente dirigida a una actividad:

Hace falta entender por esta palabra, que se tomará en el sentido plenamente activo que podía tener en latín, la energía que permite fabricar una lengua en la cual las unidades serían ciertas «imitaciones», pero de ninguna de las maneras imágenes formadas y almacenadas en alguna parte de la persona (Barthes, 1971, 54).

La originalidad ignaciana respecto a los métodos místicos se cifra aquí. El método ignaciano de la composición de lugar, utilizado de manera extendida dentro de los círculos jesuíticos, es más una herramienta, un instrumento de construcción de un determinado campo visual, que la reserva obtenida a partir del recuerdo mismo. Así, comenta Barthes (*Ibid*, p. 55), la primera función de este arte activo es su poder negativo de eliminar imágenes extrañas, convirtiéndose así el proceso de composición, en un primer momento, en una eliminación continua o ley de exclusión de todos aquellos elementos que desvían o empañan la pureza de la imagen escogida, tal y como afirmaba Andreu (2008, 160)<sup>114</sup>.

Según Barthes, la fijación mental de un objeto no puede ser nunca para San Ignacio el soporte de un énfasis positivo, sino simplemente el residuo permanente de una serie de exclusiones activas y vigilantes (*loc. cit.*). La evolución de este método de composición de lugar desde San Ignacio hasta Gracián puede observarse en cómo la imagen o el emblema pasa a asentarse en un imaginario o depósito desde donde extraer las imágenes a utilizar. Si entendemos el acercamiento o la extracción desde este depósito de imágenes, sin remarcar su aspecto activo de composición propuesto por San Ignacio y firmemente asentado por Gracián, no solo no podremos diferenciar –como hace Hatzfeld para la dimensión ascética– este método de como es utilizado por los místicos, sino que no podremos tampoco entender la originalidad graciana. Esto es porque Gracián vuelve a poner el énfasis en el ejercicio práctico de composición activo de las imágenes, resaltando la *inventio* o creatividad del receptor en su ejecución. De esta manera podemos explicarnos cómo Gracián, rehúye en su *Comulgatorio* de las imágenes ya establecidas, donde la emoción ya estaba

---

<sup>114</sup> Véase la página 95 de nuestra investigación.

asegurada por la elección del tema:

La nota de la originalidad que Gracián introduce en todo lo que ya era una tradición altamente codificada es precisamente, la de rehuir pasajes evangélicos (sobre todo los referidos a la propia *Passio Christi*), cuya emotividad el propio tema aseguraba. El ingenio de Gracián conduce *El Comulgatorio* hacia la adopción de cuadros piadosos poco «utilizados», tanto en la oratoria sacra, como en la literatura o en la plástica pictórica o escultórica (De la Flor, 2002, 168).

Aquí podemos precisar la interpretación de Aranguren (1963) y Krauss (1962), cuando aseguran que la imaginación creadora no representa el menor papel en el arte de Gracián, que su arte carece totalmente de fuerza imaginativa (Aranguren, 1963, 392). Es cierto, como anota Aranguren, que Gracián se sustrae a toda poesía de carácter intimista, a todo lirismo. En esto está muy lejos de nuestros místicos. Su ascética contamina así su mística, y su mística se vuelve ascética. También está aquí muy lejos de los reformados porque, de esta manera, como vemos, el método de Gracián carece en sus descripciones de intuición: «Las descripciones gracianas carecen de intuición y la apoyadura figurativa que su prosa requiere es proporcionada por los barrocos emblemas y las barrocas empresas» (*loc. cit.*). Él siente el deseo de crear, de inventar, por eso crea un arte, el arte de ingenio. Que no se dedica a crear imágenes, sino a jugar con ellas hasta el infinito. Lo que se crea, pues, a través de la *compositio loci* es el lugar, el paisaje, no las imágenes que en el caso de *El Comulgatorio* eran ofrecidas por el Evangelio. El que Gracián ponga la *inventio* en primer plano, carácter prioritario en el Barroco, es precisamente por esto, por la dificultad de crear y su importancia capital como manera de retomar la idea de génesis y creación del mundo.

De esta manera también podemos explicar el énfasis que pone Gracián en el hecho de que el propio ejercitante elabore sus propias meditaciones, como hemos visto que hace en la Meditación XLIX<sup>115</sup>. Aquí se observa cómo se ponen en relación nuestros tres aspectos destacados para el barroco: invención, elección y memoria. El ejercitante deberá ser capaz de inventar sus propias meditaciones, eligiendo él mismo el propio tema a tratar. Esto le llevará no sólo a tener un mayor recuerdo sino a sentir una mayor devoción. El procedimiento utilizado por Gracián parte de la *inventio* o tónica, que vemos reflejada en esta escena fantasmática que destacaba De la Flor como instante previo al acontecimiento eucarístico. En un segundo momento, después del puramente preparatorio, de apertura o creación de este instante previo a toda eucaristía, se genera una opción, donde el comulgante ha de elegir sus propias imágenes, como hemos dicho. Este procedimiento se relaciona directamente con el concepto de *discernimiento* ignaciano, base del concepto de elección

---

<sup>115</sup> Véase la página 311 de nuestra investigación.

graciano, sanjuanista y teresiano. La diferencia entre la mística propiamente carmelita y la jesuítica ignaciana es este énfasis en la creación de unas imágenes concretas fijadas en la mente del místico y extraídas de las singularidades sustanciales, desde una especie de depósito mental (cuyos datos son extraídos por los sentidos) y no en el hecho activo de su producción en sí, de la propia actividad mental del ejercitante. De esta manera, la imaginación ignaciana es más activa que la de la mística carmelita, pero menos que la graciana. Podemos recordar la importancia de la *inventio* en el Barroco respecto a la *imitatio* del Renacimiento, que tratábamos mas arriba a partir de M. Batllori. Podría estar aquí la diferencia radical entre estas tradiciones en relación al método de composición de lugar.

En *El Comulgatorio* puede observarse, según De la Flor, una cierta evolución en el empleo de este tipo de técnicas emblemáticas, contenida en el paso del Renacimiento al Barroco: «Cuando las escenas de la Historia Sagrada han sido ya utilizadas hasta la saciedad, surge ese otro motivo –el emblema, el símbolo, la alegoría– que permite con mayor economía, una nueva serie de consideraciones» (De la Flor, 2002, 170-171)<sup>116</sup>. *El Comulgatorio* puede ser visto entre la serie de libros emblemáticos que desarrollan este arte de la memoria activa, donde se relacionan directamente estos tres conceptos: *invención* de un espacio vacío propio de toda *mántica*, donde se genere el signo divino, que es apoyado en toda una secuencia de series de imágenes que el comulgador debe *elegir* o *inventar* con el fin de fijar en la *memoria*, pero no para construir un depósito de imágenes sino para fijar el procedimiento que permita siempre ir creando imágenes nuevas de manera infinita.

No obstante, comenta el propio Gracián en el *Oráculo Manual y Arte de prudencia*, aforismo 24, que la imaginación debe templarse por medio de la prudencia en su más alto grado de desarrollo, que como vimos es el de la sindéresis:

*Templar la imaginación.* Unas veces corrigiéndola; otras ayudándola, que es el todo para la felicidad, y aun ajusta la cordura. Da en tirana, ni se contenta con la especulación, sino que obra, y aun suele señorearse de la vida, haciéndola gustosa o pesada, según la necedad en que da, porque hace descontentos o satisfechos de sí mismos. Representa a unos continuamente penas, hecha verdugo casero de necios, propone a otros felicidades y aventuras con alegre devanecimiento. Todo esto puede, si no la enfrenta la prudentísima sindéresis (*Oráculo*, aforismo 24, 351).

Que este procedimiento se diferencia de la consideración mística de la memoria que desarrolla San Juan de la Cruz es algo que ha puesto de manifiesto Crisógono de Jesús

---

<sup>116</sup> Para el tema de la emblemática en Gracián véase: K.L. Selig (1956), C.Vasoli (1958), F. Yates (1974), F. Rodríguez de la Flor (1996), F. Perugini (2003), etc. Véase la página 25 del sugerente artículo de Aurora Egido (1986).

Sacramentado:

Siguiendo la tradición de las escuelas y condenando, antes de que existiesen, las modernas innovaciones, san Juan de la Cruz distingue dos especies de memorias: la espiritual y la imaginativa, como él las llama en su original terminismo, que responde perfectamente a la antigua y autorizada división en memoria intelectual y memoria sensitiva. A la espiritual la hace sujeto de la esperanza teológica y receptáculo de las noticias espirituales; formas purísimas que «no tienen imagen ni forma corporal»; la imaginativa es lugar donde vienen a recogerse las formas particulares, que entran por los sentidos envueltas en velos y cortinas de accidentes. San Juan de la Cruz no las confunde nunca (Crisógono, 1929, 79).

Parecería que la consideración de memoria de la que hemos estado hablando a partir de San Ignacio y Gracián se acerca más a este procedimiento espiritual que no tiene imagen o forma, más que a un receptáculo de imágenes concretas. En este caso la línea de San Ignacio, a diferencia de la de San Juan, no se aleja en esto de Santo Tomás, según Crisógono:

Sospecho que san Juan de la Cruz concibió la memoria intelectual, no solo como aquella fuerza conservativa de las especies de que habla santo Tomás, sino que ampliando más el concepto, la extendió hasta hacerla capaz de conservar también lo pasado como pasado, que en la doctrina de la *Summa* está enérgicamente excluido del objeto de la memoria intelectual en fuerza de la teoría de la no intelección de los singulares (*Ibid*, p. 81).

La cuestión que podemos destacar aquí como posible causa es que Santo Tomás no distingue el entendimiento de la memoria como potencias distintas, para san Juan sin embargo «las potencias del alma se distinguen según las diversas razones de los objetos; los objetos de la memoria y del entendimiento son de razón diversa, luego arguyen potencias distintas» (*Ibid*, p. 82). Lo que podemos observar de manera clara es la distinción en San Juan de las diferentes facultades o potencias, no solo reteniendo el sujeto lo universal extraído de un particular según las razones del ente. A diferencia de Santo Tomás, se genera para San Juan una especie de objeto propio de la memoria, que es el hecho del reducto que queda por el contacto directo con el particular. Así, lo que queda reflejado no es solo lo que hay de universal en lo particular, sino también un cierto carácter propio de lo contingente o existencial como tal.

El tema de la memoria como potencial del alma en san Juan de la Cruz es un tema complejo y existe actualmente una amplia polémica en torno a ello, como ha puesto de manifiesto Wilhelmsen en un estudio específico sobre el tema «La memoria como potencia del alma en San

Juan de la Cruz» (1990). Existe la polémica que hemos apuntado, donde por un lado encontramos aquella interpretación que aleja a San Juan de la Cruz del Doctor angelicus; o aquella que identifica la memoria con una función del entendimiento, negándole independencia a esta facultad, en línea tomista. La polémica es ardua y compleja y no podremos hacernos cargo de ella en toda su extensión, remito al estudio citado mas arriba.

Algo destacado en San Juan es el hecho de cómo la memoria es vista como receptáculo, alejándose así de la interpretación de Barthes que hemos indicado mas arriba, que distingue esta consideración de la activa de la imaginación. Según Wilhelmsen, para San Juan la memoria no sólo hace de receptáculo del entendimiento sino que muestra todo el potencial del ser humano adquiriendo así la doble acepción de receptáculo, archivo y de potencial del ser humano en tanto que humano, histórico, existencial. La memoria es, como tal, posesión, pero también el instrumento que permite esta misma posesión. Una doble acepción que acerca la consideración de la memoria a la dimensión activa ya recogida en San Ignacio:

Describe la memoria el santo reformador como "archivo y receptáculo del entendimiento, en que se reciben todas las formas e imágenes inteligibles, y así, como si fuese un espejo, las tiene en sí". (San Juan, *Subida* II, 16, 2). Empleando a veces términos metafóricos como "archivo", "receptáculo", "caverna", "espejo", y a veces sin ellos, reiteradamente figura la memoria en sus textos como sujeto del verbo "poseer", y como instrumento real de posesión: posesión de todo lo que hemos experimentado y aprehendido; lo cual significa posesión de nosotros mismos, pues nos conocemos exclusivamente en nuestras circunstancias históricas y por medio de ellas (Wilhelmsen, 1990, 92)<sup>117</sup>.

Es de esta manera como la memoria actúa en el hombre suministrándole su posición en el mundo, ya que es la facultad que posibilita el funcionamiento del hombre como ser histórico o temporal. La memoria representa lo específico humano, su diferencia respecto a los demás seres, en el sentido en que permite una actuación temporal humana, que afecta, como ha puesto de manifiesto Laín Entralgo, a toda la experiencia humana al completo: «El ser del hombre transcurre, es tempóreo, y tiene conciencia de ello merced a su memoria. Pero a la vez que patentiza la temporeidad del hombre, la memoria, observa ya San Agustín, testimonia la totalidad del ser humano» (Laín Entralgo, 1962, 60, citado por E. Wilhelmsen, 1990, 92). Como muestra de nuevo Wilhelmsen (1990, 96), San Juan diferencia entre dos tipos de memoria y puede ser esta la causa de

---

<sup>117</sup> Respecto a la memoria como posesión de nuestra realidad en el mundo, más que como posesión de la realidad de las cosas del mundo véase la nota 12 de esta misma página a propósito de la interpretación de F. Urbina (1956): «La memoria, por tanto, antes y más hondamente que 'poseer' cosas del mundo, imágenes, formas, etc., es poseernos a nosotros mismos». Citado por E. Wilhelmsen (1990, 92).

que muchos comentaristas no hayan comprendido bien esta facultad. La memoria es potencia del alma pero también potencia del espíritu:

La diferencia de significado entre uno y otro tiene sus consecuencias tocantes a la comprensión de la memoria. Como hemos de ver, en San Juan de la Cruz el concepto de "potencia del alma" difiere del de "potencia del espíritu"; y la memoria bajo la primera clasificación no es idéntica a la memoria bajo la segunda (Wilhelmsen, 1990, 97).

Wilhelmsen concluye que la estructura tripartita de origen agustiniano queda al fin y al cabo dentro de una estructura bipartita de corte tomista. Según esta autora, se dan en San Juan dos tipos de memoria: aquella que se encuentra en el alma y aquella que encontramos en el espíritu. No se diferencian –ambas son modalidades operativas– sino en la medida en que la memoria espiritual extrae ciertas notas sobrenaturales carentes de imagen. La memoria espiritual vendría a superponerse a la memoria del alma o memoria cotidiana, la cual tiene como operación la capacidad misma del recuerdo, en su doble acepción de sentido corpóreo y de poder de rememoración:

Las dos memorias, la inferior y la superior, la ordinaria y la extraordinaria, la cotidiana y la mística, corresponden a la diferencia que aparece en los textos del santo entre "alma" y "espíritu"; entre el alma humana según podemos conocerla en la experiencia común mediante sus actos, y la misma alma activada por sencillísima infusión sobrenatural. No se pretende que estas distinciones entre una memoria inferior y otra superior, y entre "alma" y "espíritu", representen con exactitud los elementos ontológicamente constitutivos de la persona; sino que corresponden, más bien, a dos modalidades fundamentalmente distintas de operación, la ordinaria y la infusa o mística. Y esta jerarquización pone de relieve el enfoque sanjuanista del sujeto humano; el cual subraya, no estructuras, sino modalidades operativas, pero específicamente aquellas pertenecientes a la santificación y al desarrollo de la vida de la gracia (*Ibid*, pp. 143-144).

Como pone Wilhelmsen de manifiesto, existen dos modalidades de la misma memoria según sus diferentes operaciones. Lo que ocurre en la dimensión espiritual es que todas estas rememoraciones quedan totalmente inoperativas, cuestión que no ocurre, según ella, respecto a las otras dos potencias (entendimiento y voluntad). Esta idea puede sernos de ayuda para ver hasta dónde llegan las diferentes potencias y destacar si realmente existe esta diferencia que proponía Barthes respecto a la consideración de la memoria en San Ignacio. A pesar de lo dicho a partir de este autor, no parece que la memoria en san Juan se reduzca simplemente a una cuestión de depósito pasivo desde donde extraer recuerdos, sí parece sin embargo que la cuestión operativa en San

Ignacio no conlleva esta construcción donde ubicar sedimentos de la experiencia, sino más bien pura operación de construcción. En el caso de san Juan no podemos, pues, negar la operatividad de esta facultad, pues aunque cese en cierta manera ante la dimensión espiritual, la operatividad nunca se abandona del todo, como ya hemos visto anteriormente: «En cambio, las operaciones del entendimiento y la voluntad, lejos de estar destinadas a cesar, pertenecen intrínseca e inalienablemente a la perfección de la persona; tanto que la plenitud hacia la cual tiende esta, el estado beatífico, se alcanza en ejercicio de las mismas operaciones» (Wilhelmsen, 1990, 144). Estas ideas vienen pues a reforzar nuestra interpretación de la imposibilidad del panteísmo en la espiritualidad contrarreformista. Incluso en el estado beatífico no cesan las potencias del sujeto místico que siempre debe marcar la distancia con respecto a lo divino. Además, como cada ejercitante debe tener su propio lugar de acceso al misterio, la personalidad del mismo nunca puede ser abandonada del todo y el panteísmo se vuelve imposible. La importancia de la actividad y del esfuerzo de la criatura para conquistar lo absoluto es un legado que deja la mística en manos del barroco.

En cuanto a la concepción leibniziana de la memoria, Couturat nos muestra cómo en un principio, en el desarrollo de la Ciencia General, Leibniz hace partícipe también al arte de recordar o Mnemónica, porque para bien pensar hace falta tener “el espíritu presente” y saber de nuevo a propósito de los conocimientos ya adquiridos para deducir otros por nuevas combinaciones (1901, 176)<sup>118</sup>. Leibniz ha dado en diversos lugares algunos preceptos del arte mnemónica. Para ello Couturat nos asegura que el autor alemán se sirve sobre todo de divisiones y clasificaciones. No desprecia igualmente los medios mnemónicos, los más artificiales. Pero en general lo más importante dentro de la Lógica no está en esta dimensión dedicada a la memoria sino en aquella otra, como vimos, del método del análisis y la síntesis que se usan de la misma forma en el arte de inventar y en el arte de demostrar (Couturat, 1901, 177). Algo importante en este «Nova Methodus discenda docendaque Jurisprudentia» (1667), es la consideración tripartita del alma retomada de Bacon: «observa que estas tres partes de la Didáctica: Mnemónica, Tópica y Analítica, corresponden a las tres facultades del espíritu (distinguidas por Bacon): memoria, invención y juicio» (*Ibid*, p. 561).

El proyecto de la *característica universalis*, en la medida en que representa un inventario de todos los conocimientos humanos, está dirigido directamente a la memoria. Aparte de la imposibilidad, como hemos visto, de llevar a cabo este proyecto tan vasto, la concepción de la mnemónica por parte de Leibniz es casi marginal al final de su vida, ya que a través del arte de

---

<sup>118</sup> Véase «De la Saggese» (GP, VII, 84) y la «Nova Methodus discenda docendaque Jurisprudentia» (1667), § 22 (Nota VII), la «Carta a Koch» de 1708 (GP, VII, 476) y el «Consilium de Encyclopaedia nova» de Junio de 1679, «donde la Mnemónica figura entre la Lógica y la Tópica» (GP, V, 7, 4, citado por Couturat, 1901, 174).

juzgar y del arte de inventar no haría falta ya recordar todo tal cual es específicamente, sino que reduciendo los conocimientos a los grados más simples de constitución puede operarse de manera continua para obtener toda la secuencia de la historia del ser humano al completo. La importancia de la memoria en la constitución de esta Enciclopedia es enorme pero como la cuestión es reducir a principios generales de operación todos los conocimientos, su importancia se reduce, porque la Mnemónica no es sedimentar todas las experiencias en un receptáculo a modo de una biblioteca universal sino reducir los conocimientos a principios básicos de operación que permitan demostrar los ya dados e inventar otros nuevos<sup>119</sup>. En un principio sí era un objetivo del pensar de Leibniz este proyecto de construcción de una lengua universal donde todos los conocimientos puedan ser reflejados, pero dicho proyecto es al fin abandonado por imposible, por lo que podemos observar un distanciamiento del poder universal de la memoria tal como lo había planteado en su juventud. A pesar de esto, la importancia del proyecto de la combinatoria nunca se ve mermado por Leibniz, aunque sí la función de la memoria, reducida al fin a solo los principios generales de las ciencias.

En cualquier caso, la diferencia clara entre todos estos métodos, y que ya hemos ido apuntando a lo largo de esta investigación, es que el método leibniziano no obliga a una intervención del sujeto para su desenvolvimiento, a diferencia de la ascética jesuítica. Con esto se quiere decir que el método leibniziano adquiere tal automatismo artificial que la parte que pertenece al sujeto queda fuera. La actividad del sujeto queda así fuera del método (solo presente en la elección del ámbito de aplicación) ya que todos los conocimientos se derivarían de manera automática desde unos principios ya establecidos.

En el caso del método místico también vemos cómo la actividad del sujeto cesa en su aspecto más alto y espiritual aunque nunca se disuelve del todo. De esta manera podemos ver cómo, por un lado, podría mantenerse la no diferenciación de los métodos sanjuanista, teresiano e ignaciano en referencia a la ascética, tal como proponía Hatzfeld, pero por otro lado se podría recordar que esta indiferencia cesa cuando se trata de suministrar y crear el lugar de acogida de lo divino. Así que, por un lado, estamos ante la creación de un lenguaje interrogativo en san Ignacio, de apertura, que nunca se cierra en imágenes ya constituidas, tal y como ocurre en el caso de San Juan de la Cruz, de ser interpretado con las claves que nos suministra Wilhelmsen (1990). Pero, por otro lado, estamos ante una clara diferencia que podemos observar en este paso desde una búsqueda

---

<sup>119</sup> Para rastrear a fondo el tema de la memoria en Leibniz existen dos obras fundamentales y ya clásicas: F. Yates (1974) y Paolo Rossi (1960). Este último nos muestra las notas de una carta de Leibniz donde expone su concepción de *l'ars reminiscendi*, a saber: (GP, VI, 19), «Mnemonica sive praecepta varia de memoria excolenda» y GP, VII. B. III. 7. Aquí queda claramente asentada la relación entre el arte combinatorio y el de la memoria. Leibniz nos trata en este apartado sus puntos principales desde la categoría de *Arcanum* (Rossi, 1960, 250). Existe otra página importante donde Leibniz trata este tema y que tiene por título *Artificium didacticum y Exercitia ingenii*. Dos categorías que cifran el camino que tomará su método sobre la reminiscencia (Rossi, 1960, pp. 251-252).

del signo de Dios en San Ignacio a su constitución como categorías de una ciencia por parte de los místicos carmelitas, especialmente San Juan de la Cruz. Además encontramos que San Ignacio persigue la búsqueda de un lenguaje propio del ejercitante ante la divinidad, que San Juan parece haber encontrado. San Juan prepara la instauración, a través de un reducto de imágenes que constituyan un depósito universal de categorías propias, de una ciencia mística. Si seguimos la interpretación de Baruzi vista más arriba, lo que recorre San Juan de la Cruz es un paso previo a esta instauración, prepara las condiciones de posibilidad de toda experiencia mística.

Es hora de retomar lo dicho en este apartado respecto a la relación de Dios con el hombre, ya preparada desde estos tres conceptos: *invención*, *elección*, *memoria*. Estos conceptos representan algunos de los elementos, bajo nuestra consideración los más importantes, en los que podemos cifrar la diferencia del hombre respecto al resto de las criaturas y su relación directa a Dios. Solo el hombre inventa, elige y recuerda, este último aspecto extendido por Leibniz al resto de las criaturas. Estos tres conceptos pueden fácilmente encarnar el espíritu del hombre y su constitución como ser libre en el mundo, una libertad mediada por Dios, ya que solo se es libre para estos autores siguiendo sus pautas, sometiendo la voluntad a la del creador. Estos elementos suministrados por Dios y nunca sustraídos por el hombre, aspecto no tan claro en la concepción leibniziana, representan lo divino del hombre, los complementos o los medios de su libertad.

Así, Dios proporciona la libertad al hombre resultando un don divino, no una instancia sustraída por la libre voluntad humana. Este aspecto lo venimos comentando a lo largo de todo este estudio, una de las diferencias claras entre la relación Dios y el hombre entre jesuitas y protestantes es que, en el caso de Leibniz, todo puede ser explicado, adquiriendo este carácter de posible como una especie de instancia paralela (principio) que legitima la fundamentación de la libertad. Esta idea no solo afecta a la relación Dios-mundo, como vimos a partir de Blumenberg, quien aseguraba que este principio eliminaba expresividad al mundo, sino que también afecta a la relación Dios-alma y Dios-hombre. Y afecta en la medida en que el don como tal se reduce casi a la nada porque todo tiene una razón determinada de su existencia, de la cual depende la acción, sea divina o humana, acabándose pues con toda indeterminación, con los mundos posibles y, en cierta manera, con la libertad.

Todo se convierte en un mecanicismo que se desarrolla por sí mismo sin intervención de la singularidad humana, que queda reducida casi a cero. En la relación Dios-alma solo los idénticos son un don, solo las verdades primeras y universales, depositadas en el hombre por Dios desde el principio de la creación, son como tal un don, luego una vez establecidas estas, todo se deduce de ahí de manera automática y la intervención del sujeto queda fuera.

Los elementos que hemos desarrollado: *invención*, *elección* y *memoria* representan

exactamente esto, los ejes en los cuales se da el paso de la dependencia total de lo divino hasta la libertad humana, que en el periodo barroco llega hasta la autoafirmación, aunque aun no total, del hombre en el mundo. Esta autoafirmación mística, porque no existe en ninguno de los autores tratados libertad total, es un paso anterior a la libertad que se generará en el periodo de las luces y que influirá decisivamente en el periodo romántico, que en muchos de los aspectos continúa la línea barroca, aunque aún más radicalizada, rozando el panteísmo en la época de Hegel.

El cuerpo, o más bien su búsqueda, aspecto fundamental en la mística del siglo XVI, llega en el periodo barroco a explicarse, al menos se intenta, de manera racional, ya sea retórica o matemáticamente. Estas tecnologías del yo, como apuntaba Foucault (1981), son reglamentadoras u operativas, dispositivos de constitución de la realidad toda, divina y humana. Lo importante no es explicar la naturaleza tal cual, sino observar cómo funcionan estos ejes o puntos de inflexión que sirven para reencantar el mundo. Ni siquiera en Leibniz podemos asegurar que el método combinatorio esté dedicado exclusivamente a lo natural, representa aspectos fundadores de la acción divina, que incluso en la creación del mundo están presentes. Esto nos lleva a retomar cómo en *El Comulgatorio* y en la *Verdadera Teología Mística*, ambas lecturas, la racional y la afectiva, son posibles a la vez. Aunque la dimensión mística o afectiva es la determinante aquí, el tratamiento dado por los autores a esta dimensión es totalmente racional, retórico y matemático respectivamente. El aspecto racional en el barroco es superior al de los místicos del siglo XVI, aspecto que conlleva, una autoafirmación (mística porque no total, pero sí autónoma bajo una cierta manera espiritual) del sujeto en el mundo.

Otro aspecto que diferencia el lenguaje barroco del místico es cómo es tratada la dimensión piadosa bajo este funcionalismo racional. Rodríguez de la Flor ya nos comentaba cómo la obra graciana quería reconciliar dos aspectos irreconciliables: retórica y piedad; y cómo Gracián hacía pasar a la segunda en la red organizadora de la primera. En el caso de Leibniz veíamos este mismo aspecto bajo la interpretación de Rösler, el hecho de que Dios esté más cerca de mí que mi cuerpo, aspecto místico donde los haya, ya nos asegura que al menos un cierto impulso místico es posible en el opúsculo leibniziano.

De esta manera, lo que ocurre en el paso del siglo XVI al siglo XVII es una mayor fundamentación de lo afectivo, aspecto denostado por el surgimiento de la ciencia pero que ya venía preparado por la crisis de la razón teológica desde Occam. El uso de imágenes, más cercanas a lo corporal, a diferencia del pensamiento abstracto de Leibniz, más interior, conlleva esta intervención del sujeto que debe saber leer e interpretar por sí mismo, muy lejos de la combinatoria leibniziana, en la cual el camino metafísico es igual para todos.

Otra de las diferencias, unida a la anterior, respecto a los métodos de conocimiento de la

realidad divina en los jesuitas y Leibniz, es cómo los métodos jesuitas, *casuistas*, son imposibles de traducir a otras lenguas, ya que el lenguaje es su constitución propia, donde forma y contenido coinciden. Esto no ocurre en el caso de Leibniz, cuya universalidad y originalidad del método es exactamente esta: universalizable y traducible por todos los sujetos de todos los pueblos. Válido en todo mundo posible, algo que resta expresividad al propio mundo, el cual ya no sorprende en su indeterminación pues todo tiene una razón, todo está determinado.

En Leibniz se afirma el mundo a través de la razón calculadora de Dios que, desde un principio, bajo la armonía preestablecida, había dejado todo dispuesto para que la conquista humana de lo natural pudiera producirse. En los jesuitas esto no es así, Dios no crea el mundo por una razón que podamos conocer en su esencia sino por la propia libertad de su voluntad, sin principios, solo aquél reconocible por encima de todos y que es nuestro agradecimiento por el libre don de Dios, un agradecimiento que no afirma sustancias posibles sino actos reales, modos de existencia, ahora sólo reconocibles por los actos y en todo caso la conciencia del hombre.

Antes de pasar a la cuarta parte de nuestra investigación, dedicada a la actualidad del barroco como neobarroco, retomaremos lo más importante de nuestro último apartado dedicado a la relación Dios-hombre.

En un principio se partió de cómo en el Barroco el esfuerzo de la criatura para ganar la salvación se extrema poniendo al servicio de la consumación eucarística todos los medios al alcance del hombre. De todos estos medios se habían destacado, en el caso de Gracián, el ingenio, como causa principal de la agudeza, y en el caso de Leibniz, la combinatoria, que puede aplicarse a todo su sistema filosófico. Se han destacado estos conceptos, el de ingenio y el de combinatoria, por su carácter sagrado en su lectura del mundo divino y humano; por su campo omniabarcante de aplicación y sobre todo por su universalidad, que va desde el plano microfísico de la realidad hasta el plano general o macrofísico de las categorías o conceptos mentales.

Teniendo en cuenta estas características del ingenio graciano y del juicio leibniziano, en su vertiente cercana al arte de inventar, se propusieron estas tres facetas o dimensiones en las que podemos dividir estos conceptos, sus elementos, que de esta manera adquieren un carácter no solo trascendente sino también trascendental: *invención*, *elección* y *memoria*.

Respecto al concepto de invención, se partió de cómo Gracián representaba el paso de la retórica aristotélica a la retórica barroca según Batllori, y cómo la trascendentalidad de este concepto conlleva la apertura en el barroco de una nueva dimensión inventiva, humano-divina. Es desde esta idea, que parte de lo inefable, que se destacó cómo los místicos preparan de manera artificial el alma, creando precisamente el espacio donde pueda generarse la comparación entre lo divino y lo humano. A pesar de todo este esfuerzo místico, en última instancia las últimas noticias

divinas nunca son conquistadas por el hombre y el proceso comparativo deberá ser abandonado en un dejar ser al Otro desconocido para que se muestre por su libre voluntad.

En este caso se observó cómo la actividad operativa del sujeto es mayor en san Ignacio y Gracián que en los místicos, aunque compartan muchos aspectos en su dimensión ascética. Y mucho mayor en el Barroco que en el Renacimiento. Se vio, desde Barthes, esta diferencia entre la imaginación y lo imaginario, entre la articulación lingüística, en cuya base encontramos la pura actividad, y el receptáculo mental de sedimentos materiales cuya base son las similitudes corporales que instauran ya un lenguaje, unas imágenes arquetípicas.

Si la actividad del sujeto nunca se abandona en los místicos, como apuntábamos a partir de Wilhelmsen, que en esto se aleja de la lectura de Barthes, mucho menos en san Ignacio y muchísimo menos en Gracián y en Leibniz, pues a pesar de lo dicho el mundo se sigue afirmando a través de Dios y esto nunca se abandona, el barroco no deja por ello de ser místico y teológico.

El segundo componente del método en el barroco es el concepto de elección. Vemos de nuevo aquí la trascendencia que adquiere esta dimensión en Gracián donde cuenta con la opinión de toda la historia pasada, cosa que en Leibniz no ocurre. En Leibniz la elección viene determinada por la sabiduría, por un componente sincrónico y no tanto diacrónico. Una vez más estamos ante la relación entre determinación e indeterminación, en la medida en que el concepto de elección jesuítico se produce en un devenir existencial, histórico, mientras que el concepto de elección leibniziano es teórico, determinado por la sabiduría, que precede y regula el motivo de la elección.

El tercer componente del método barroco es el concepto de memoria. Aquí vimos cómo se diferencian la imaginación y el imaginario, la parte activa y operativa de la función memorística y la parte, podríamos decir pasiva, que se cifra en una especie de memoria como receptáculo de recuerdos. Desde este punto de vista observamos las diferentes perspectivas y complejidades de la concepción jesuítica y mística, llegando a destacar cómo la concepción ignaciana de la memoria no retoma esta segunda parte pasiva de la memoria, propia de los místicos

En el caso de Leibniz, habíamos visto, a partir de Couturat, como la potencia de la memoria dejaba paso al método combinatorio y el sujeto iba quedando cada vez más alejado de su producción. Lo que en su periodo de juventud se había tomado como un aspecto universal y casi divino, el hecho de poder registrar todo el teatro de la realidad humana a través de la *Característica* que forma la *Enciclopedia*, se ve abandonado progresivamente por su imposibilidad. En este caso, nada de actividad operativa como función de la memoria, sino la construcción de un alfabeto cual arcano que baraja algo parecido a una especie de memoria artificial, donde todo puede reducirse a sus elementos más simples y desde el cual poder deducir todo el resto de los conocimientos de

manera automática. La actividad y singularidad del sujeto queda patente sólo en el principio de elección del ámbito de aplicación del método, por lo que el poder de extraer los elementos competentes en cada caso están predeterminados, no vienen, como en nuestros jesuitas, derivado desde una posición existencial, vital e histórica que demande en cada caso la acción de un sujeto singular.

Estos elementos compartidos entre el hombre y Dios: *elección, invención y memoria*, son un don no conquistado por el hombre y representan la parte, podríamos decir, mística-teológica, en referencia a que no se sabe nada de cómo o por qué se producen en base a la perfección de cada hombre en particular. Como se ha mantenido en nuestro análisis desde un principio, la potencia del elemento místico-teológico en el barroco es fundamental y representa la convergencia del plano físico, natural y mundano con este otro divino y sobrenatural. Tanto desde un punto de vista espacial como temporal, la relación entre el plano profano y el plano sagrado en el barroco es de hecho convergente, bajo una lógica católica asentada después de Trento.

**CUARTA PARTE.**

DIAGNÓSTICO SOBRE LA ACTUALIDAD DEL CONCEPTO FILOSÓFICO  
DE BARROCO EN TANTO PLIEGUE MÍSTICO-ONTOLÓGICO.



Esta última parte de la tesis es la invitación a recorrer una serie de líneas abiertas, encrucijadas y bifurcaciones, que aparecen tras nuestro despliegue de una razón barroca minada hasta la exasperación por un pliegue místico afirmativo, un pliegue que afecta directamente las consideraciones ontológicas de los autores. Este pliegue arrastra a la propia filosofía y la sitúa en los límites de ella misma, reconociendo la importancia de otro ámbito de lo real, como es lo inasible, lo incognoscible, lo inefable. En nuestros pensadores barrocos hemos visto renacer esta idea de un pliegue místico afirmativo y activo en la medida en que la relación de Dios con el mundo, en tanto creación, dejaba la puerta abierta a este juego de plegado en el mundo mismo. La inefabilidad del acto de creación, que acompaña al hombre barroco, aparece como un gran pliegue, un pliegue siempre presente en el conocimiento del mundo y bajo el cual siempre existe un excedente de sentido irrecuperable, un plus que impide, como han notado grandes hispanistas, cerrar el mundo sobre sí mismo, fijarlo a su radical inmanencia, pero un plus, a su vez, que afirma el mundo bajo una aquiescencia radical, o sea, que reconoce una especie de finito infinito, un infinito positivo que demanda un sujeto afirmativo y activo. Nuestra intención es, pues, recorrer ciertas líneas de análisis filosófico y marcar un camino coherente que nos permita trazar un cierto devenir histórico del concepto filosófico de barroco en tanto pliegue místico, desde el barroco hasta la actualidad.

Cuando Deleuze es preguntado por Claire Parnet si la amplitud en la eficacia de su concepto de pliegue podría hacer desvanecer el propio concepto, el autor francés no duda en responder que desde luego, hay pliegues por todas partes, pero eso no significa que el pliegue sea un universal. Para Deleuze, y para nosotros, en las líneas que siguen, el pliegue dejará de ser por fin un pliegue exógeno, donde el hombre y el mundo eran envueltos aún por la creación divina, por su inefabilidad inquebrantable, para devenir un pliegue totalmente endógeno, en la medida en que nosotros, comenta Deleuze siguiendo a Levi-Strauss, nos sentimos en la necesidad de tener que distinguir entre estas dos proposiciones: “sólo difieren las semejanzas” y “sólo las diferencias se parecen”. En el primer caso estamos ante lo Universal, ante lo Mismo; en el segundo ante lo singular, el pliegue, la diferencia:

En el primer caso, lo primero es la semejanza entre las cosas, y en el otro es la cosa misma la que difiere, y difiere en principio de sí misma. Las líneas rectas se parecen, pero los pliegues varían, difieren. No hay dos cosas que estén plegadas de la misma manera, ni dos rocas, y no hay un pliegue regular en una misma cosa. Por eso, aunque hay pliegues por todas partes, el pliegue no es un universal. Es un “diferencial”, un “diferenciante”. Hay dos clases de conceptos, los universales y las singularidades. El concepto de pliegue siempre es un singular, no puede avanzar si no es variando, bifurcándose, metamorfoseándose (Deleuze, 1996, pp. 221-222).

En el barroco aún se confundían ambos planos, pero ya comenzaba a percibirse una fuerte fricción donde ciertas dualidades como Dios/mundo, pasividad/actividad, negación/afirmación, se veían resentidas, dejando de ser parejas dicotómicas e integrándose como en una especie de pliegue inmanente a través del cual se producía este juego de luces y sombras que acompañaba al hombre barroco en todo contacto con Dios, con el mundo y consigo mismo, un *como si* insalvable, un *quizá* inevitable. Vamos a intentar recorrer el efecto que produce esta apertura en autores como Kant, Husserl, Heidegger, Foucault, Derrida, Marion y Deleuze. Creemos poder trazar un línea en la que poder rastrear la vigencia de esta configuración barroca a la hora de hacer un diagnóstico ontológico de la actualidad.

Vamos a intentar realizar la puesta en escena de esta doble faceta del pliegue, luz y sombra, como característica principal de la ontología barroca y neobarroca. Nuestra intención es aportar una base filosófica fuerte a la proliferación de características que no dejan de aparecer sobre este presente actual llamado por muchos neobarroco<sup>120</sup> y para el cual no disponemos aún de un suelo firme, que agrupe y dé cohesión a toda esta amalgama de elementos dispersos.

En lo que sigue queríamos realizar una genealogía del concepto de pliegue místico desde el barroco hasta la actualidad. Nuestra intención es recorrer, en un primer momento, la manera en la cual podemos ver conjugarse estos dos ámbitos de lo real recogidos por nuestro concepto de pliegue místico: razón y fe, plano representativo y plano experiencial. En Kant, Husserl, Heidegger y Foucault, vamos a ser testigos de la deriva epistémico-ontológica de la relación, en Derrida y Marion retomaremos la vía que relaciona esta duplicidad con la teología negativa de Pseudo-Dionisio, finalmente a partir de Deleuze vamos a dirigir dicha relación hacia la constitución de un nuevo plano filosófico en el cual se ubicará nuestro concepto de *pliegue místico*. Al final de este recorrido nos encontraremos con el desvanecimiento de la ontología y del sujeto metafísico como tal, con el advenimiento del nihilismo y la deconstrucción, en los cuales vamos a integrar nuestro concepto, tomado en parte de Deleuze, pero reforzado y ampliado con las nuevas perspectivas que vienen desde la fenomenología.

---

<sup>120</sup> Entre los autores que han osado acercarse seriamente a caracterizar la época actual como neobarroca, véase Omar Calabrese, *La era neobarroca*, (Madrid: Cátedra, 2008); Pierrette Malcuzyński, «El campo conceptual del (neo) barroco. (Recorrido histórico y etimológico)», *Criterios* 32, La Habana, julio-diciembre (1994): 131-170; o Severo Sarduy, *El Barroco y el neobarroco* (1972), editado en (Buenos Aires: Cuaderno de Plata, 2011).

## **CAPÍTULO DÉCIMO.**

EL PLIEGUE DE LA RAZÓN EN KANT.



Vamos a comenzar por articular, de manera introductoria, la idea de mundo en Kant como subsuelo a partir del cual va a configurarse la idea de pliegue después del barroco y hasta la actualidad. Como ya hemos comentado más arriba, la inmanentización de la idea de infinito en el mundo conllevaba el trasvase de categorías teológicas hacia la ontología. Si, por un lado, este trasvase restringía el uso teórico de la metafísica, no por ello esta era eliminada para siempre. Desde principios del siglo XX y hasta la actualidad se vuelven a recuperar, después del derrotero de la razón ilustrada y su imposibilidad para articular y asegurar un mundo digno de ser vivido, elementos pertenecientes a esta otra manera de ver el mundo, abierta y cerrada a la vez por la filosofía desde Kant. A partir de la crítica kantiana, por un lado, se cierra el camino a toda metafísica considerada como ciencia, pero por otro, se abre el camino a una crítica total de la propia razón, desbordándose esta hacia lo infinito. Esto supone que ya no son las figuras de la trascendencia –Dios, alma y mundo– las que irradiarían la verdad y el sentido a la razón, sino que es la propia razón (concretamente la razón práctica) la que es capaz de desbordarse a sí misma por medio de sus ideas y dar sentido de unidad al todo. Lo que observamos a partir de Kant es también la creación de este otro terreno de juego para la metafísica. No su destrucción, sino la apertura de otro plano para la razón que vendría a recoger su testigo, la razón práctica, a través de la cual el hombre puede aún reconocer un sentido para su vida.

Kant reconoce la existencia y la exigencia de asentar el terreno de la libertad en un *como si* hubiese un destino, manteniendo la necesidad imperiosa de postular una causa suprema, aunque sea *como si* la razón natural dictase las leyes morales, sabiendo nosotros mismos que es una exigencia derivada de la razón práctica. Esto es así porque para Kant el mundo es, como para Leibniz, una idea sin existencia sensible, sólo inteligible. Un mundo así se distinguirá de un mundo de los sentidos, en la medida en que un reino de la gracia dependerá de nuestra afirmación como sujetos. De esta manera, será por medio de nuestro propio esfuerzo que vamos a poder o no alinearnos con este mundo moral, el único que nos podrá llevar a alcanzar la felicidad humana:

Leibniz denominaba el mundo, en la medida en que sólo se atendía en él a los seres racionales y a su relación según leyes morales bajo el gobierno del bien supremo, *reino de la gracia*, distinguiéndola del *reino de la naturaleza*, en la que dichos seres se hallan igualmente bajo leyes morales, pero no esperan de su conducta otro resultado que el conforme al curso de la naturaleza constituida por nuestro mundo de los sentidos. Así, pues, desde el punto de vista práctico, constituye una idea necesaria de la razón el vernos en el reino de la gracia donde nos espera toda felicidad, a menos que nosotros mismos limitemos nuestra participación en la misma por habernos hecho indignos de ella (Kant, 2005, 259).

Esta deriva leibniziana sirve a Kant para argumentar el carácter inteligible, ideal y moral que adquiere el mundo en cuanto es amenazado bajo la perspectiva de la crítica de la razón pura en su uso teórico pero ensalzado y liberado bajo su uso práctico. Kant propone que realicemos en este caso una especie de *epojé* para luego desenvolver un pliegue sobre lo real. Así es, comenta, como da al mundo «el nombre de *mundo moral*». En el sentido de que «prescinde de todas las condiciones (fines) e incluso de todos los obstáculos que en él encuentra la moralidad (debilidad o corrupción de la naturaleza humana)». Dice Kant que no es más que una idea, pero una idea práctica, que puede y debe tener su influencia en el mundo real de los sentidos y doblegarlos a esta idea originaria. Este mundo moral, ideal, tiene según Kant realidad objetiva, no como objeto de una realidad inteligible: «objeto que no podemos concebir en modo alguno» (Kant, 2005, 458), sino referido al mundo sensible, aunque en cuanto objeto de la razón pura en su uso práctico, y aquí viene lo interesante para nuestra investigación: «y en cuanto *corpus mysticum* de los seres racionales de ese mundo, en la medida en que la voluntad libre de tales seres posee en sí, bajo las leyes morales, una completa unidad sistemática, tanto consigo misma como con respecto a la libertad de los demás» (*loc. cit.*). Comenta así Kant que sólo suponiendo este enlace, este vínculo entre la felicidad y este suelo moral universal, podemos llegar a considerar que nuestras acciones tendrán su recompensa. Este sistema de moralidad que acepta una tal esperanza, aquella por la cual, si hacemos lo que nos hace dignos de ser felices encontraremos la supuesta felicidad en este mundo, es sólo una idea, dice Kant, pero una idea «cuya realización descansa en la condición de que *cada uno* haga lo que debe, es decir, de que todas las acciones de seres racionales sucedan *como si* procedieran de una suprema voluntad que comprendiera en sí todas las voluntades privadas» (*loc. cit.*, el subrayado es nuestro).

Esta mirada al mundo, como observamos, no es ni mucho menos una pura ficción sin valor vital, el hacer *como si* nuestras acciones tuvieran un sentido es ya de entrada la pérdida de toda referencia teológica trascendente y el impulso final para la fundamentación del mundo desde una auténtica analítica de la finitud. No obstante, este trasvase de categorías teológicas al ámbito de la razón práctica no deja de sacudir la razón, que muy lejos de lo que pudiera parecer, adquiere ahora el papel de juzgado y juez del universo en su totalidad. Esto quiere decir que, a partir de ahora, desde Kant, se cierra la puerta a toda metafísica como ciencia dirigida por el entendimiento pero se abre una nueva ventana a la metafísica como un nuevo ámbito, más allá de la representación.

Es aquí donde podemos observar alinearse, podríamos decir en una misma serie inmanente, a Dios y al hombre, generándose un nuevo ámbito, una nueva dimensión a través de la cual, por su intermediación, aparece por fin en toda su plenitud la finitud humana. Martínez Marzoa (1981) comenta que esta configuración que alinea a dioses y hombres sólo puede realizarse a través de Kant, en cuanto que para él, la razón es finita. La razón se constituye así en el lugar de *combate* de

la diferencia misma, el entre y el lugar en el cual se va a mostrar la diferencia entre el ser y el ente.

Martínez Marzoa alinea a Kant con Heidegger y Hölderlin, y reconoce que el hecho de que la razón sea el lugar de manifestación de la diferenciación entre el ser y el ente es debido a que la razón es la diferencia misma en tanto y en cuanto es primera, pero sobre todo marca de la auténtica finitud:

Esto sólo puede serlo en Kant la Razón en cuanto es finita; sólo ella es Combate, y es Combate porque es Diferencia. Hölderlin, contemporáneo y asiduo lector de Kant, dice: «No pueden/ los celestes todo. Pues alcanzan/ los mortales antes el abismo» («Mnemosyne»). Es el hombre y no el dios el que habita de un lado a otro en la Dimensión del Combate. Heidegger llama también a esta dimensión el Entre [...]; es el Entre de los dioses y los hombres; [...] Kant, Heidegger y a su manera Hölderlin, nos dicen algo que a la vez apunta a Grecia: que se da ya de antemano una Dimensión en la cual –y sólo en ella– Dios o los dioses pueden ser lo que son; esta Dimensión es aquella en la que se decide de lo ente en cuanto a su ser» (Martínez Marzoa, 1981, 17).

Así que es sólo a través de esta clase de finitud fundamental que la inmanentización de la idea de infinito puede entrar en el mundo del hombre y producirse. En un mundo moral, los dioses vuelven a introducirse en el mundo, pero en el mundo del hombre, que es el único capaz de hacer por medio de su esfuerzo que sus acciones tengan un sentido, un sentido más allá de los sentidos. De esta manera tan sublime podemos reconocer ya de entrada que nuestro recorrido genealógico que va a dirigirse a esta dimensión diferencial es la representación de un Pliegue con mayúsculas. No es la diferencia entre el hombre y Dios lo que marca en este caso el lugar de la finitud humana, sino que es la finitud humana la que marca el lugar de Dios, como Entre o intermediación de lo ente y el ser.

El mundo y el hombre dejan de ser una creación de Dios, pues tanto el mundo como Dios son ahora creación del Hombre. Vaihinger reconoce en Nietzsche y Derrida en Kant, una especie de filosofía del *como si* (Bralic, 2011), un pliegue generado por la imaginación, tanto en su conocimiento de los objetos, que debe hacer como si estuviesen presentes a la conciencia, como en su relación entre el entendimiento y la Razón, que debe hacer como si existiesen el alma, el mundo o Dios.

No podemos detenernos todo lo que nos gustaría en esta cuestión del como si<sup>121</sup>, como método de pensamiento de lo real más allá de su mero conocimiento, simplemente querríamos señalar aquí su enlace natural con la cuestión del pliegue y la necesidad de ampliarlo, también de

---

<sup>121</sup> Véase Bralic 2011.

cara al neobarroco, con la nueva dimensión abierta por la fenomenología después de Kant. Sin extendernos mucho, la nueva dimensión fenomenológica inaugurada por Kant es a grandes rasgos la que permite el paso del objeto al fenómeno en materia de teoría del conocimiento. Así, no estamos en la realidad ante objetos y sujetos constituidos y enfrentados, sino que por medio de la crítica kantiana, el objeto se convierte en fenómeno, se constituye en y por el sujeto que ofrece las condiciones de posibilidad de su conocimiento (espacio, tiempo y categorías), de su existencia, pero no de su esencia (el ser en sí, el *noúmeno*), que es imposible de conocer por el sujeto humano.

Nancy (2003) reconoce que es ya en Leibniz cuando se da el paso de entender la creación como un estado de cosas dadas en el mundo, a la creación como ejecución en el mundo de un mundo, en sentido activo. Es aquí, reconoce, donde la criatura adquiere ella misma también tintes de creador:

El pensamiento que inaugura la singularidad plural monádica es además el que hace cambiar (con Descartes y Espinoza) el régimen del pensar acerca de la procedencia-y-fin del mundo: de la creación como resultado de una acción divina cumplida se pasa a la creación como actividad y como actualidad en suma incesante de este mundo en su singularidad (singular de singulares) (Nancy, 2003, 69).

Nos resulta de suma importancia la reflexión que realiza aquí Nancy sobre la lectura que hace Lyotard del juicio reflexionante o de los fines kantiano. Comenta Nancy que este tipo de juicio actúa tal y como lo hacía el Dios para los racionalistas, como un exceso, como un más allá irrepresentable. El juicio sobre los fines es aquel en el cual lo universal no está dado. Y nos parece de suma importancia, en tanto nos acerca a una visión del pliegue desde dentro, una visión del pliegue, que más que una visión es un sentir, un sentir que vamos más allá, sin saber dónde, en sintonía con nuestros místicos del siglo XVI.

Comenta Nancy en este punto –y con cuya idea nos gustaría inaugurar esta línea abierta de exploración sobre la actualidad del neobarroco– cómo el hecho de que: «si lo universal no está dado, no significa que esté por imitar o por imaginar (fórmula débil de una filosofía del *hacer como si*, fórmula más o menos latente en la filosofías que se denominan «de los valores»), sino que está por hacer» (*Ibid*, pp. 58-59). El término que, según Nancy, recogerá este espacio por crear será *Abbau* (Desmontaje, Deconstrucción), es el término alemán adoptado por Husserl, Heidegger y Derrida, para recoger esta creación, no construcción, de una suerte de espacio vacío, sustraído a la representación, inobjetable e inestructurable. La apercepción de un reino de los fines es trasladado a este ámbito de la Idea, de lo imposible como experiencia: una experiencia sustraída a las

condiciones de posibilidad de un conocimiento finito y que sin embargo, es aún una experiencia (*Ibid*, p. 68). Nancy llamará a la creación de este espacio vacío *déclousion: apertura de un cerco, levantamiento de una clausura* (Nancy, 2008, 15). Y con este concepto podríamos muy bien representar nuestra idea de pliegue místico afirmativo en la medida en que esta apertura que ofrecemos al pliegue deleuziano representaría también una deconstrucción o un desmontaje inserto ya en el devenir de este propio concepto. La *déclousion* propuesta por Nancy muestra cómo la línea que traza al infinito el concepto de pliegue puede llevar en sí la semilla de la deconstrucción del cristianismo. La línea de fuga deleuziana<sup>122</sup>, esta línea del pliegue que va al infinito, es la muestra de la necesidad de apertura que lleva a cabo la intrincada relación entre la clausura metafísica y la clausura aún “mas asfixiante” que vendrá a suministrar el cristianismo (*Ibid*, p. 17). De esta manera, a través de este término *déclousion* propuesto por Nancy, podemos entender también nuestra idea de pliegue místico afirmativo en la medida en que introducimos en la idea deleuziana de pliegue la clave teológica. Esto nos ha permitido atender a aquellos elementos ya deconstruidos y que muestran claramente las condiciones de posibilidad históricas a raíz de las cuales el plano teológico ha permitido, en su alianza con la metafísica, introducirse poco a poco en la representación del hombre. De esta manera ha sido posible la deconstrucción. Como dice Nancy, es el propio saber, la metafísica, la filosofía en sí, las que se deconstruyen constitutivamente: «y deconstruyéndose, declousiona en ella tanto la presencia como la certidumbre del mundo fundado en la razón. Libra en sí misma siempre nuevamente la *epekeina tès ousías*, el “más allá del ente”: ella misma fomenta el desborde de su principio de razón» (Nancy, 2008, 17).

Eugenio Trías comentaba en su genealogía sobre la categoría de infinito, cómo a través del barroco se daba el paso desde un infinito pensado como fundamento formal desde el cual producir la obra de arte, arte renacentista, a un modo de infinito, podríamos decir ya no pensado, sino introducido en la sensibilidad del hombre, o sea, que constituye una modificación de la sensibilidad corriente, nos comenta, respecto a lo que excede limitación y medida, con su consiguiente discurso estético sobre una nueva categoría, lo sublime (Trías, 1996, pp. 162-163). El arte barroco sería exactamente el paso, el momento en el cual el infinito, este más allá del ente, pasa de ser un elemento formal, a ser representado, pero no en sí, sino como clave que permite la representación, aludida por ella. Una vez damos el paso del barroco a la Ilustración, lo que nos encontramos es que esta idea de infinito ha pasado de ser fundamento metafísico, arte renacentista, a categoría de la sensibilidad, estética kantiana.

---

<sup>122</sup> No sólo el concepto de “línea de fuga” deleuziana hace referencia a esta deconstrucción de todo saber sino también, según el autor, la exigencia de lo incondicionado en Kant, el sentido de la *Destruktion* heideggeriana y derridiana, y podríamos decir también, la “voluntad de poder” y “lo dionisiaco” en Nietzsche, la “mística” en Wittgenstein, etc... (Nancy, 2008, 17).

La categoría de infinito en su vertiente existencial, y más allá de ella<sup>123</sup>, una vez cerrada la puerta después de Kant a toda metafísica como ciencia, no desaparece, como se nos ha querido hacer ver desde los sucesivos paradigmas positivistas y cientificistas. Y no carece de valor para la filosofía. Hay que reparar en que las ideas de Dios, mundo y alma, este reino de los fines que hemos explorado un poco más arriba, deben para nosotros ser creadas activamente, como hemos recogido a partir de Nancy. No sólo porque representan la imagen de los deseos y anhelos del hombre sino porque representan ideas a deconstruir, formando parte del juego de lo real como ideas límite, más allá de lo cual nada puede ser pensado. El pliegue aparecerá, al final de la cadena, cómo el quiasmo fundamental que va a permitir pensar de otra manera la filosofía como tal.

A partir de esta reconstrucción vamos a contemplar cómo la idea de mundo es interpretada por Husserl y Heidegger, nos centramos en la idea de mundo y no en la de Dios o alma, porque es el mundo en tanto categoría ontológica la materia que va transportar la idea de infinito de Dios al hombre, y del hombre de vuelta finalmente al mundo. Es muy importante plantear el estatus de la idea de mundo a partir del barroco pues la idea de pliegue es, como hemos puesto de manifiesto, la inmanentización del mundo en el sujeto, dando pie, no a dos mundos separados, externo-interno, sino a dos pisos, a una superposición. Una vez ganada esta tarea, intentaremos reconstruir este “*a priori* de correlación” o pliegue óntico-ontológico a partir de las lecturas de Foucault, Derrida y Marion, atendiendo a lo que hemos adelantado hace un momento, la exigencia de no cerrar el ámbito trascendente. Finalmente, como cumbre de nuestra investigación, nos acercaremos al estatus del concepto de pliegue dentro de la filosofía deleuziana, atenderemos a sus limitaciones y propondremos una posible interpretación del concepto que aporte una adecuada acogida del pensamiento hispano.

---

<sup>123</sup> Foucault nos muestra cómo la categoría de infinito en Kant no es simplemente algo que viene a posicionarse en el ser físico, algo como el alma, sino un principio de vivificación del espíritu. Un principio no otorgado por la existencia sino por las propias ideas. Atenderemos a este principio en el capítulo dedicado a Foucault.

## **CAPÍTULO DECIMOPRIMERO.**

EL PLIEGUE DE LA CONCIENCIA EN HUSSERL.



El mundo es el correlato intencional de mi conciencia, asegura Husserl (1962, 108)<sup>124</sup>. Este mundo al que nos acerca el autor alemán está más cerca del mundo kantiano, en tanto mundo de fines y valores, que del mundo natural de la ciencia. Husserl quisiera, como método de acceso a este mundo de esencias, cerrar el camino a toda trascendencia, por lo cual inaugura el método fenomenológico, con sus sucesivas reducciones o *epojés*. El mundo que inaugura Husserl no es un mundo natural:

Entre la conciencia y la realidad en sentido estricto se abre un verdadero abismo de sentido. Aquí un ser que se matiza y escorza, que nunca se da absolutamente, un ser meramente accidental y relativo; allí, un ser necesario y absoluto, que en principio no puede darse por medio de matices ni escorzos ni apariencias (Husserl, 1962, 114).

Husserl mantiene la idea de eliminar toda trascendencia, excepto la de la conciencia. Quisiera eliminar la actitud natural, por la cual existe ahí fuera un mundo real que es posible percibir, quisiera eliminar toda trascendencia dada fuera de la conciencia, sea la del objeto, fuente dice Husserl de todas las demás; sea la del yo, sea la de Dios. La conciencia acaba así con toda teleología natural, siendo ella misma la encargada de suministrar y constituir todos estos ámbitos de la conciencia intencional. El mundo de la conciencia, área dentro de la cual se constituyen, según el autor, estas dimensiones trascendentes, no es un mundo de meros hechos, sino de vivencias, el curso de las vivencias inmanentes: «La existencia de una naturaleza no *puede* condicionar la existencia de la conciencia, puesto que se presenta ella misma como un correlato de esta última; la naturaleza sólo existe en cuanto se constituye en órdenes regulados de conciencia» (*Ibid*, p. 118).

El hecho de que el mundo sea el correlato de mi conciencia, es una idea que, como en el caso de Kant, sitúa la idea de mundo como subsuelo o pre-juicio, como supuesto o mejor dicho presupuesto de toda la existencia humana, de cualquier referencia o predicación sobre el propio mundo.

En este punto, sería muy importante recordar cómo es en Kant –cuya semilla más clara ya se halla en el Barroco, concretamente en Suárez, pero que ya arrancaba desde la crisis de la razón teológica, como hemos intentado mostrar a lo largo de nuestra investigación– donde se consuma el trasvase de la categoría de infinitud de Dios al sujeto, pasando por el mundo. El trasvase ocurre, como hemos intentado mostrar, gracias a la incondicionalidad e infabilidad de la idea de creación del mundo por Dios, idea que aporta desde el periodo barroco la perspectiva dual del pliegue en la medida en que en Kant, al igual que en Leibniz pero más allá de él, la existencia del mundo no

---

<sup>124</sup> «Aquí hay que observar siempre que *lo que las cosas son*, las cosas únicas sobre las cuales hacemos proposiciones, sobre cuyo ser o no ser, ser de un modo o ser de otro, y sólo sobre él, disputamos y podemos decidimos racionalmente, *lo son en cuanto cosas de la experiencia*» (Husserl, 1962, 109).

puede justificarse<sup>125</sup>.

Tal y como ya vimos para Gracián y Leibniz, también en Kant y posteriormente para Husserl, de lo que se trata es de atención, *cœur*<sup>126</sup>. Seguir el hilo de la moralidad es ya para el autor de Königsberg, como disimulaban los barrocos, el nuevo camino ascético de ascendencia en la virtud, una perfectibilidad infinita, una pugna o combate por lo infinito mismo. Debido al carácter dual y ambiguo, podríamos decir contaminado, de nuestro ser mundano –que pide a gritos atención y rectitud, acogernos a una moral que asegure el fin propuesto– debemos afirmarnos como sujetos. Pero como sujetos libres en nuestra autodeterminación. A partir de Kant se genera una fuerte diferencia entre lo condicionado teleológicamente y lo incondicionado, en la medida en que se deslinda el terreno del entendimiento del de la Razón, que exige *cœur*, atención, actividad y no sólo pasividad o receptividad natural.

El mundo, cuya experiencia como totalidad queda fuera para Kant, es sin embargo resituado desde la fenomenología como un pre-supuesto, a la altura de las estructuras *a priori* de la sensibilidad, el Espacio y el Tiempo. Este paso, desde un mundo entendido como totalidad o dimensión *a priori* de un sujeto trascendental, hacia el mundo entendido como mundo de la vida, de la vida del sujeto de carne y hueso, es el paso que se da desde la crítica kantiana hacia las últimas revisiones de la fenomenología por parte de Husserl y Heidegger. Como sabemos, y los intérpretes comentan a menudo, una de las principales preocupaciones del Husserl maduro era el mundo del sujeto singular, del sujeto aquí y ahora, en línea con Heidegger y Fink. Este giro husserliano hacia una dimensión más original y profunda de la estructuras *a priori* del conocimiento filosófico limita así la naturaleza de esta especie de pliegue epistémico universal, en tanto condiciones de posibilidad de toda experiencia posible. Resulta que según Husserl se da una dimensión en la cual esta estructura universal se encuentra situada: «Yo no puedo vivir, ni tener experiencia, ni pensar, ni valorar, ni obrar dentro de ningún otro mundo sino aquel que tiene en mí mismo y de mí mismo su

---

<sup>125</sup> «Evidentemente, “ser” no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí» (Kant, 2005, 369).

<sup>126</sup> En el caso de Kant “atención” a la intención moral, interna, independiente y autónoma, pero no por ello subjetiva. Es esta intención la única capaz –de ser pura– de mover el corazón: «Así pues, la moralidad debe tener más fuerza sobre el corazón humano cuanto más puramente se le exponga. De donde se sigue que si la ley de la moralidad y la imagen de la santidad y la virtud ha de ejercer en general alguna influencia en nuestra alma, lo hará sólo en cuanto esté puesta como móvil puro del corazón, sin mezcla de propósitos dirigidos al propio bienestar, porque es en el sufrimiento donde se muestra con toda magnificencia» (Kant, 2005b, 183). Es en la atención al deber, al imperativo moral, y no a algo heterónomo y externo, que debe guiarse la moralidad. Más allá del reconocimiento de una finalidad natural que nos apremia y nos beneficia, encontramos este otro ejercicio de la atención dice Kant (*Ibid*, p. 188). Este segundo ejercicio, a saber, el de “atraer la atención” se hace, según Kant, en dos fases: primero, liberando al sujeto de su voluntad, y segundo, revelándose, en este proceso, la idea de una *libertad interior* que depende única y exclusivamente de nuestra razón (*loc; cit.*). La atención se dirige pues, tal y como reconoce el autor en su *Crítica de la razón pura*, al “uso” que hacemos de la propia razón, pues es este uso el que puede traspasar los límites de toda experiencia posible: «no es la idea en sí misma, sino su uso, lo que puede, o bien traspasar toda experiencia posible (uso *trascendente*), o bien respetar los límites de ésta (uso *inmanente*), según que la idea sea aplicada directamente a un objeto que se supone corresponderle, o sólo al uso del entendimiento respecto de los objetos de los que trata» (Kant, 2005, 388).

sentido y su valor» (Husserl, 1996, 63).

La dimensión trascendental inaugurada por Kant en tanto condiciones de posibilidad de toda experiencia del mundo inaugura, como vemos, un nuevo estatus en la relación sujeto-objeto. El paso lo expresa de manera muy nítida la obra de Brentano (1874), *Psychologie vom empirischen*, *Psicología desde el punto de vista empírico* (2020), que muestra cómo una de sus preocupaciones principales, sino la que más, es la problemática que inaugura esta nueva dimensión de la intencionalidad, retomada de la escolástica. El concepto de intencionalidad no es fácil de dilucidar, lo que muestra es que el mundo que percibimos, los llamados fenómenos, son, no un mundo psicológico, sino un mundo de vivencias. La intencionalidad lo que muestra es que la conciencia siempre es conciencia de algo, siempre está tendida hacia algo a lo cual se dirige.

Kant ya afirmaba que «el *yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones» (Kant, 2005, 107), o sea que actúa como sustrato, como presupuesto. El mundo del yo puro que queda después de las sucesivas *epojés* o reducciones que propone el método fenomenológico, tendría para Husserl este cariz, pues este mundo de fenómenos ya no es un mundo de hechos, sino de vivencias, vivencias del sujeto, en las cuales nos encontramos ya inmersos, y por lo cual tienen ya una intención.

A partir de ahora será preciso explorar un poco más qué significa exactamente aquí este pliegue sujeto-mundo que tanta repercusión ha generado en la filosofía desde el inicio de la fenomenología. El hecho de que la conciencia sea conciencia de algo quiere decir que la conciencia connota en sí misma una doble cara, que incluiría: por un lado, el acto intencional, el hecho de que siempre está activo y tendido a un objeto –noesis– y, por el otro, el contenido dado para mí, el sentido de dicho acto –noema–. La conciencia siempre tiene una dirección porque a diferencia del yo cartesiano, por ejemplo, se encuentra situada en el espacio y en el tiempo:

Si se reduce este mundo empírico al constituido primordialmente en el alma singular, ya no es entonces el mundo de todos y cualesquiera, el que recibe su sentido a partir de la experiencia humana mancomunada; sino que es el correlato intencional exclusivamente de la vida de experiencia anímica singular –y, en primer lugar, de la mía– y de sus formaciones graduales de sentido en originalidad primordial (Husserl, 1996, 214).

La inmanentización del mundo en el sujeto –como base de la idea de pliegue– que experimentábamos cuando tratábamos el barroco leibniziano según era interpretado por Deleuze, es retomada por Kant haciendo del mundo un mundo moral. Un mundo humano, que si bien resulta injustificado desde el plano empírico positivo, no deja de tener valor para la filosofía, un valor

trascendental, que resulta de esta prioridad del mundo como cuerpo místico, en un hacer como si, anterior al conocimiento del propio mundo. Esta idea de mundo es retomada de Leibniz, quien por medio de su concepto de mónada, ya había postulado a esta como lo común de todas las mónadas<sup>127</sup>. Tanto Husserl, como luego Heidegger, retomarán el pensamiento leibniziano en línea con esta psicología intencional desarrollada por Brentano. Sobre todo Husserl es consciente del peligro que corre su fenomenología trascendental de quedar encerrada en un sujeto solipsista, que imposibilitaría un contacto con lo externo o con otros sujetos. Como expone Deleuze (1989, 39), y aplicamos nosotros aquí a Husserl, la fenomenología es consciente de sus límites y retoma del pensamiento barroco, especialmente desde Leibniz, la teoría monadológica –a través de la cual el mundo y los otros sujetos están contenidos ya en mi noción– como manera de ir más allá del plano intencional desarrollado por Brentano.

La cuestión es que la manera que tengo de percibir los objetos en este mundo como flujo primordial de la conciencia no es la manera que tengo de percibir otra conciencia, pues para tener esta experiencia, la intencionalidad ha de estar mediada por este “mundo primordial” dado «que hace objeto de representación un “co-ahí” que sin embargo no está él mismo ahí, que jamás puede llegar a estar él mismo ahí. Se trata, pues, de una especie de hacer compresente, de una especie de “apresentación”» (Husserl, 1996, 172). Esta “apresentación” del otro, no es la presentación que reconoce Husserl en la percepción de las cosas del mundo para las cuales siempre existe una cara oculta pero que, sin embargo, podemos ir a comprobar más tarde. La “apresentación” del otro resulta una instancia que sin estar presente permite toda presentación objetiva del otro, porque se incluye previamente en esta. Es una “apresentación analogizante” lo que va a permitir, según Husserl, reconocer que existen otros sujetos como nosotros. Lo que el autor reconocerá en este movimiento del conocimiento del otro es que aquí “otro”, más que otro *ego*, es un *alter ego* mío y propio. Este plano está constituido por la mediación que supone mi mundo en torno: el otro es una “trascendencia inmanente” de mi yo. Cuando aprehendo un cuerpo vivo como el mío, no realizo, según Husserl (*Ibid*; p. 173), una transferencia guiada por una inferencia analógica, no hay aquí una inferencia por analogía, puesto que la apercepción no es cosa del intelecto. Sino una semejanza que se observa a golpe de vista a partir de mi propio cuerpo y que reconoce junto a lo que percibimos como objeto, su horizonte constitutivo. De esta manera, asegura Husserl, «toda apercepción intencionalmente remite a una “protofundación” (*Ibid*; p. 174) a través de la cual el objeto de sentido ya estaba constituido. Así, la “protofundación” a la que remite la experiencia analogizante del otro, muestra que es otro cuerpo vivo como el mío, y que lo es, precisamente, por la

---

<sup>127</sup> Véase la Meditación quinta: «En que la esfera trascendental del ser se revela como intersubjetividad monadológica» (Husserl, 1996, 147).

imposibilidad de traerlo a presencia. Tanto yo como el otro estamos dados a partir de una “parificación originaria”, de un pliegue: «La parificación, el configurado surgir como par y, luego como grupo, como pluralidad, es un fenómeno universal de la esfera trascendental (y, paralelamente, de la intencionalidad psicológica) (*Ibid*; p. 176)». Se trata de una asociación –no de una identificación– entre dos datos cualesquiera dados dentro de una unidad de conciencia, «que sobre la base de aparecer como distintos [...], fundan fenomenológicamente una unidad de semejanza; esto es, que, justamente, están siempre constituidos como par» (*Ibid*). Lo que ocurre entre estos dos datos es una especie de “contagio” intencional, de lo que se trata es de reconocer que es un

mutuo suscitarse vivo, de un solaparse, por lo que hace al sentido objetivo, que va del uno al otro. El solapamiento puede ser total o parcial; en cada caso, posee un grado, y el caso límite es la “igualdad”. Como obra de tal solapamiento, se efectúa en los objetos de la parición una transferencia de sentido, o sea, la apercepción del uno según el sentido del otro (en tanto que partes del sentido realizado en lo que se experimenta no anulen esa transferencia en una conciencia de “diferente”) (Husserl, 1996, 176).

Así son las relaciones dadas entre los sujetos dentro de un mundo como pliegue. Podríamos decir que Husserl es uno de los autores que mejor ha llegado a representar la herencia kantiana, no ya buscando las condiciones de posibilidad de los conocimientos, sino las condiciones de posibilidad de la conciencia de los objetos, una conciencia que ya no es nada sin su horizonte de sentido. Si en este flujo de la conciencia cada cosa se da, al menos, como par indisoluble de otra, podríamos tener la tentación de aplicar esta mirada que Husserl realiza al otro como *alter ego*, a la mirada que el autor realiza sobre Dios. La idea de Dios es una cuestión fundamental para entender la fenomenología en profundidad, y muestra de ello es que más allá de ser esta una realidad que la propia fenomenología pueda reducir o poner entre paréntesis, se dan en Husserl diferentes pero acordes sentidos de qué pueda ser esta realidad fundamental. A lo largo de la vida de Husserl, el autor va dando pinceladas de la relación entre la fenomenología y la teología, aspecto cuya importancia está hoy en día fuera de toda duda. La fenomenología y la teología se relacionan a un nivel fundamental, podemos recorrer esta relación a partir de los comentarios de Husserl en sus manuscritos inéditos. Si en un principio, en *Ideas I*, la fenomenología trataba de poner en suspenso la idea de Dios, cuya trascendencia, explica Husserl, está más allá de la del mundo y de la propia conciencia (1962, §58, 134), no era sino para mostrar que, esta idea reducida o acogida bajo la fenomenología, no puede ser sino sólo un objeto más dentro de la corriente de vivencias del sujeto.

Hasta esta idea de *factum* de lo divino querría el autor extender su método, que visto el desarrollo que el autor realiza posteriormente, por ejemplo en *Cartesianische Meditationem* (1931), *Meditaciones Cartesianas* (1996), hemos de reconocer que esta realidad divina, tal y como la piensa Husserl, apenas si es rozada por el método fenomenológico. La realidad divina en Husserl responde a su propia lectura sobre la teleología natural, es por ello que podemos reconocer en él también una especie de pliegue de lo divino en lo natural, al igual que en Leibniz. La cuestión es un tanto compleja, así que vamos a estructurar en lo que sigue la manera en la cual podemos reconocer, también en Husserl, un pliegue místico afirmativo y activo.

Para reconocer la importancia de este plano místico en Husserl, podemos partir de la carta que el autor envía a Dietrich Manhke el 5 de septiembre de 1917:

...He considerado ya temprana y reiteradamente la Teología alemana <escrito místico anónimo de fines del siglo XIV>, y la tengo conmigo con mucho amor, así como tengo en general una gran inclinación hacia la mística alemana, cuya religiosidad interior me atrae mucho...Mi intención es tener acceso a la mística. Pero no he vivido suficientemente en ello, y cuanto más viejo llego a ser, tanto más me atrae hundirme en las preguntas de la fe, y luego pensar científicamente sobre ellas en la pura contemplación (Husserl, Hua. D III/3, pp. 418-419)<sup>128</sup>.

A Husserl le interesa la mística y no es de extrañar una vez que comprendemos la función de la reducción fenomenológica (*epoché*) de poner entre paréntesis todo dato y dejar que la cosa se muestre por sí, no podemos dejar de recordar el proceso ascético desarrollado por los místicos. ¿Reconocerá Husserl, sin embargo —al igual que los místicos reconocen la trascendencia absoluta de Dios—, algo más allá de la fenomenología, que la desequilibre y la exceda? Recordemos que a lo largo de la investigación, hemos planteado la idea de cómo a través de los métodos ascéticos y místicos, a pesar de esta puesta entre paréntesis del mundo, se realizaba una mayor afirmación de él. Podemos recordar, además, cómo la separación metodológica de planos en el pensamiento jesuítico conllevaba también una tensión que hacía llevar cada plano más allá de sí. ¿Es así en Husserl? ¿Todo queda reducido por el método fenomenológico, o sin embargo, Husserl, como ya haría Kant, está trasladando el ámbito de la trascendencia al terreno práctico?<sup>129</sup> Estas preguntas nos llevan a

---

<sup>128</sup> Véase Pizzi, 2020, nota 32, pp. 427-428.

<sup>129</sup> Cuando Husserl nos habla de un “espíritu común” (*Gemeingeist*) preformado naturalmente, señala que en esta comunidad no sólo aspira cada uno, «sino que cada uno es también objetivamente para sí mismo como aspirante, no sólo es como lo predado a sí mismo, sino como lo objetivamente dado a sí. Naturalmente, no objetivamente como tema teórico, como tema de una aprehensión cognoscitiva y de una intención dirigida hacia próximas aprehensiones teóricas o hacia el conocimiento teórico (reflexión atenta, observación o percepción que busca y adquiere conocimiento), sino objetivamente *de forma práctica*, justamente en relación a un tema práctico» (Husserl, A V 23, § 4, p 171, Moreno, 1987, 139).

plantear finalmente si existe en Husserl una verdadera apertura a la trascendencia desde la fenomenología o si en realidad este plano trascendente queda fuera de ella. Comencemos con algunas aclaraciones sobre qué sea para el autor este plano.

Tal y como nos recuerda Benoist (1991)<sup>130</sup>, ya a Van Breda (1949, pp. 1210-1212) le gustaba repetir que la idea de Dios era un problema central, incluso secreto, en la filosofía de Husserl. El autor recuerda las palabras de Husserl a Edith Stein en una carta enviada por el autor hacia 1935: «La vida del hombre no es nada más que un camino hacia Dios. He intentado alcanzar este objetivo sin ayuda de la teología, de sus pruebas y de sus métodos; en otros términos, he querido alcanzar a Dios sin Dios» (Stein, 1954, 113). Benoist analiza en este artículo las diferentes caracterizaciones que Husserl asume sobre la idea de Dios: Dios como entelequia al estilo aristotélico, Dios como mónada al estilo leibniziano, Dios como eticidad al estilo fichteano, Dios como trascendencia, como alteridad, etc. Que se da un pliegue místico en todas estas consideraciones lo vamos a ver desde que Husserl asegura en el manuscrito F I 24, concretamente en un pasaje que data de 1920, las siguientes palabras:

En la transferencia de la teoría aristotélica de la entelequia a lo trascendental, se presenta la idea que Leibniz ha intentado con el título de “confusión”. Esto significa que cada uno de nuestros datos hyléticos es ya un “producto del desarrollo”, es decir, que tiene una intencionalidad oculta que apunta a una síntesis. Todo conduce a una *πρωτη υλη*, que es una materia completamente indiferenciada, y a procesos archi-constitutivos con motivaciones intencionales asociadas. Pero todo el desarrollo va acompañado de “ideas” directrices. En última instancia, lo que dirige es la idea total de la totalidad del desarrollo, que sería el sistema ideal de la “*mathesis*” formal en el sentido más amplio del término (que abarca lo axiológico y lo práctico), etc.). El sistema de principio y la unidad ideal de toda formación (Husserl, F I 24, p. 41a-b)<sup>131</sup>.

Esta idea de Dios como entelequia a la que todo ente tiende, debe ser puesta en relación con la capa de la conciencia, no con la materia al estilo aristotélico. Dios sería así la idea total del desarrollo del proceso teleológico, lo que ya está en un principio como energía que anima la materia: «la conciencia como idea de sí misma» (Benoist, 2019, 42). Es la clave, que sin estar presente en su plenitud, permite el devenir de todo lo ente. Esta idea de Dios como entelequia que todo lo anima también debe ser reconocida por Husserl, según este autor, en el contexto de una

---

<sup>130</sup> Hemos utilizado la traducción autorizada de los textos inéditos presente en el artículo de Benoist, «Husserl au-delà de l'ontologie?», publicado en *Les Études philosophiques* 4, (1991): 433-458. Este artículo cuenta con una traducción al español presentada en el 2º Nº especial de *Aporía, Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, (2019): 34-61. A partir de ahora Benoist (2019), para la traducción española.

<sup>131</sup> Para la traducción original, véase Benoist (2019, 40).

monadología, lo que recuerda lo expuesto más arriba a propósito de Kant, y la necesidad de reconocer por nuestra parte el ingrediente afirmativo y activo que también tiene este pliegue husserliano: «En cada alma humana se aloja –esta es la creencia– una vocación o germen que se fomenta espontáneamente hacia el bien. En cada alma se aloja o encuentra encerrado un Yo ideal, el “verdadero” Yo de la persona, que se realiza en las “buenas” acciones. Cada hombre consciente (éticamente consciente) ordena voluntariamente en sí mismo un Yo ideal como “tarea infinita”» (Husserl, A V 23, § 6, p 174, Moreno, 1987, pp. 140-141). Comenta Husserl que este mundo teleológico, está ordenado como si de un principio personal se tratara. Como si hubiese una preformación dada naturalmente –como mostraban Leibniz y Gracián, que nos hace buscar el bien y huir del mal– pero en comunidad. Es una especie de instinto preformado en lo natural, pero que no tiene nada que ver con él, en el sentido de que, según Husserl, las personas “son unidades de desarrollo infinito” no sustancias absolutamente permanentes, «tal como éstas tienen que ser atribuidas a lo natural en la esfera cósmica» (Husserl, F IV 3, §7, p. 204, Moreno, 1987, pp. 154-155). Esta esfera de cosas naturales no lleva por sí sola a hacernos dar el salto hasta esta comunidad ética, que es para el autor un paso más allá de la comunidad de las personas, entendidas simplemente como comunidad de acción:

En relación a pre-datos recibe el Yo propiedades permanentes, se desarrolla para sí y en comunidad con Otros. Se constituye en una relativa pasividad comunidades que presuponen sujetos singulares como permanentemente constituidos, que se desarrollan y a los que ellas determinan en su propio desarrollo. En la actitud pura de los sujetos participantes se constituyen asociaciones y personalidades de orden superior puestas a través de sí mismas y usualmente autonconscientes; en lo superior, la idea de una humanidad “ética” frente a una simple comunidad de acción. De igual modo, el ideal comunitario es el de una comunidad de sujetos racionales que aspiran a serlo y que se proponen a sí mismos como tales, pero no aisladamente, sino uno a otro en una voluntad universal (*loc. cit.*).

Esta preformación ética actúa como un principio eficiente dado para todo sujeto, pero que sin embargo todo sujeto debe poner en obra. Más allá de la teleología, se abre aquí una dimensión trascendente en la propia inmanencia. La manera o el modo como el autor va a tratar “esto otro dado en la conciencia” es así, como una intuición analógica. De esta manera es como vamos a reconocer otros sujetos como nosotros. Toda la naturaleza es observada, como si tuviera un fin preformado. Comenta Husserl:

¿A qué se denomina un mundo teleológico? El sistema de mónadas debe ser tal que todos sus elementos, todas sus conexiones, sus poderes subjetivos empíricos, etc., estén ordenados como si un principio personal (*analogon*-persona), que está orientado hacia la realización de los mayores valores posibles de un sistema universal de mónadas, así lo hubiera creado. (...) Como si un Dios aristotélico perteneciera al sistema de las mónadas como entelequia de su desarrollo interior con diversas entelequias relativas, todas ordenadas en el *Eros* a la idea de Bien (Husserl, 1924, A V 21, 128a, citado por Benoist, 2019, 42).

¿No es esto la existencia de un pliegue místico, activo y afirmativo, en Husserl?. Como ya hicieran Leibniz y Kant, Husserl reconoce la necesidad que tiene el hombre de ir hacia lo infinito y absoluto. La idea de Dios se traslada así, de la teoría a la práctica, a este hacer como si todo tuviera una intención, un fin. Husserl está desarrollando, según Benoist (*Ibid*, p. 45), un “panteísmo de la voluntad”, que en sus correctos términos debe ser entendido en tanto eticidad, eticidad universal en el sentido de Fichte, tercera consideración de la trascendencia en Husserl. Dios es aquello a lo que aspiro, un deber ser constante y una idea normativa, lo que dirige la formación del mundo en el yo absoluto, esto es, es “el principio creador del mundo”. De esta manera, comenta Husserl algo que nos recuerda a los autores barrocos, a su manera de reencontrar a Dios otra vez en el mundo de manera autónoma y a través de la razón. Dios es el orden ético del mundo, pero: «por otro lado, este Dios es completamente immanente al yo absoluto. No es una sustancia exterior, no es una realidad fuera del yo que actuaría desde el exterior sobre el yo. El yo es completamente autónomo, lleva su Dios en sí mismo como la idea final que anima y dirige sus acciones, como el principio de su propia razón autónoma» (Husserl, Hua XXV, pp. 277-278, citado por Benoist, 2019, 47). El pliegue místico afirmativo y activo en Husserl está expuesto. Dios está preformado en la naturaleza pero esta preformación natural no llega tal cual al hombre, no la percibe de manera directa y clara, pudiendo acceder a ella de manera ordenada. A lo que Husserl quisiera acceder con su *epojé*, es a este plano que en su distancia se muestra a través del método fenomenológico. De esta manera separa la metafísica del plano de la fenomenología, que es acorde, pero indiferente e independiente de ella. (*Ibid*, p. 48). Dios sería así aquel fenómeno que, o bien nadifica, o bien excede la presentación, camino que vamos a recorrer de la mano de Derrida y Marion, respectivamente.

Ya existe en Husserl, tal y como vamos a ver en Heidegger, un intento de superación de la intencionalidad, en la medida en que el otro ya se halla preformado en el sujeto (*Ibid*; p. 55). Existen diferentes consideraciones de a qué pueda referirse la trascendencia dentro de un método fenomenológico de corte egológico, pero ya hemos hecho alusión al principio de nuestra exposición a que dentro de la fenomenología todo dato se encuentra en paridad con otro. La trascendencia no

sería sino el reconocimiento al final de la cadena de un infinito que nos trasciende como sujetos naturales, y que nosotros por nuestra cuenta debemos retomar, es la idea de una comunidad ética inmanente. Tal y como escribe Husserl:

(...) La teleología encuentra que Dios habla en nosotros, que Dios habla en la evidencia de las decisiones que, a través de todos los aspectos del mundo finito, indican el infinito. Estoy en un camino. ¿A dónde va este camino? ¿Cuál es *mi* camino, el camino hacia el infinito, que garantiza en cada paso que estoy en el camino correcto y, en cada error, que estoy interiormente en la ceguera y en el error y, cuando actúo, si lo hago según mi vocación y cuándo en contra? Todos los caminos me llevan al yo –pero a través de los otros “yo”, de los que soy, en tanto yo, inseparable: Dios no es más que el polo– el camino que comienza desde cada uno de los yo (que desde mi punto de vista, son otros yo, así como yo soy yo mismo, desde el punto de vista de los demás, soy otro) es mi camino, pero todos estos caminos conducen al mismo polo Dios, situado más allá del mundo y más allá del hombre, pero no como caminos separados que convergen en un punto, sino en una compenetración indescriptible: el camino del prójimo, en la medida en que es camino correcto, de cierta manera también pertenece de forma muy especial a mi camino; el amor al prójimo (...) (Husserl, 1954, K III 2, pp. 47-48)<sup>132</sup>

Husserl está proponiendo una idea de Dios que asume, por un lado, una teología positiva y, por otro, una teología negativa. La idea de dios es entendida aquí en sentido kantiano, como un ideal de la existencia: «idea de una omnicomunidad trascendental absolutamente perfecta» (E III 4, 1954, pp. 39-40, *Ibid*, p. 50). Esta idea que es situada en el infinito es la idea, dice Husserl aquí, de otra vida que reina en todas las existencias particulares, atravesando toda vida factual, la realización hacia el infinito de una vida absolutamente perfecta, una vida de la omni-comunidad absoluta, una vida que derivaría su norma de un poder ideal absoluto (*Ibid*). Este poder absoluto, o como también llama Husserl, “voluntad de infinitud”, es una especie de telos inmanente o teleología que adquiere un carácter ontológico: «La teleología, como forma ontológica, articula el ser universal de la subjetividad trascendental» (Husserl, 1997, 6). Husserl habla aquí de una necesidad absoluta de todo sujeto de realizar el camino y colmar la búsqueda de una humanidad auténtica. Esta búsqueda no es posible sino a través de la aut meditación que permite la mirada ontológica, una mirada que se encuentra dormida, en estado latente en todo sujeto. De esta manera debemos corresponder a esta llamada que se halla preformada en el sujeto, dice Husserl “preontológicamente formada en el

---

<sup>132</sup> Según Benoist esta es una traducción francesa de Jean Landrière y Walter Biemel para el texto de Husserl *Notes personnelles. Esprit et vie* 1, 1-9, 1951, publicada como anexo del artículo de Diemer, Alwin, Ridé, Jacques, Lowit, Alexander, y Colombié, Henri. «La phénoménologie de Husserl comme métaphysique». En *Les Études philosophique* 9 (1), (1954): 21-49. Véase Benoist (2019, 50)

hombre” (*loc. cit.*).

Husserl hará como Leibniz, sólo el conocimiento, o más bien el reconocimiento de esta meta universal, puede mover la voluntad hacia una voluntad de infinitud: «La meditación se hace así cargo de lo que en la finitud es ya siempre infinitud. Finitud que a través de su oscura horizonticidad [*Horizonthaftigkeit*] es ella misma una forma de infinitud, e infinitud que sólo existe en la forma de la temporalidad, como sucesión temporal de finitudes, pero encerrada en el *nunc stans*» (Husserl, 1997, 7). Los sujetos son momentos de esta infinitud trascendental y metafísica que sólo es posible reconocer al final de la cadena: «Ella es lo último para nosotros, bien que lo primero en sí» (*Ibid*; p. 8). El alineamiento leibniziano-kantiano de Husserl en estas páginas es patente, el autor comenta que no ha sido hasta que el hombre ha sido capaz de acceder a la idea de totalidad como totalidad que esta mirada ontológica ha sido posible. El progreso es un despertar que sólo procede por aut meditación y esfuerzo, un crear el mundo o darle propiamente existencia, pues el mundo que aún no ha despertado, que aún no es capaz de reconocer esta mirada ontológica que hace a todo sujeto parte de un ser universal y de una voluntad acorde, es como si no fuese. El mundo existe y no existe en cierta manera, porque supone, para su pleno reconocimiento, su pleno desenvolvimiento interno. Que seamos capaces de reconocer esta subjetividad absoluta, sólo es posible en la medida en que el ser ya se ha desvelado como totalidad. Pero no en todas sus partes, el mundo también es creación desde la nada, ya que esta apercepción no es posible sino a través de una afirmación de sí que, unida con la voluntad universal, puede llegar a crear el mundo verdadero: «tal es el ser, en el sentido de la voluntad, igual que la contradicción es la incompatibilidad volitiva, lo insufrible. Pero la existencia efectiva de la intersubjetividad trascendental en la individualidad concreta sólo es posible en la forma de este querer ser y poder ser por la voluntad, poder afirmarse a sí mismo» (*Ibid*; p. 9). Esta voluntad o este existir conforme a ella, presuponen ya el desvelamiento del ser como subjetividad trascendental a través del cual somos capaces de reconocer estas formas que nos «preceden en sí y para nosotros como un presupuesto» (*loc. cit.*). La cuestión es que estos posibles, no pueden existir sin la voluntad que ha llevado a desvelarlos a través de sus realización en sujetos concretos. Vemos cómo el pliegue husserliano se cierra sobre sí y la voluntad universal necesita de las voluntades particulares para su desenvolvimiento y para reconocer finalmente la necesidad de todo el proceso, su estatuto de *factum*. Las voluntades particulares forman parte, al igual que en la corriente univocista de Escoto o en la de Suárez con su concepción de la analogía de atribución intrínseca, de la esencia universal:

La voluntad universal absoluta, que vive en todos los sujetos trascendentales y hace posible el ser individual concreto de la subjetividad trascendental global, es la voluntad divina, la cual, no

obstante, presupone el todo de la intersubjetividad; no en el sentido de que ese último la preceda y sea posible sin ella –tampoco, por así decir, al modo en que el alma presupone el cuerpo vivo–, sino como estratos estructurales sin los que esa voluntad no puede ser concreta (Husserl, 1997, 9).

Todas estas consideraciones no pueden sino hacernos sospechar la existencia en Husserl de un pliegue místico afirmativo y activo. Primero, es un pliegue porque algo se encuentra incluido desde un principio, pero de manera estructural –al estilo de la analogía de proporcionalidad aplicada en el barroco–, y sólo es reconocible al final como algo que estaba ya ahí, en esencia. Luego, es místico, pero no en el sentido de una mística negativa y quietista, sino que hay aquí una explicación de qué sea esta voluntad absoluta y universal, además identificada con Dios como aquella entelequia que dirige toda intención a la búsqueda de un fin común, siempre y cuando se lleve a cabo esta especie de ascesis que supone el método fenomenológico. Algunos autores han llegado a ver aquí el desarrollo de una teología positiva (Pizzi, 2020)<sup>133</sup>, que nosotros no podemos dejar de apuntar y completar con esta mística como camino ascético de ascendencia en la virtud, con esta virtud de autoperfeccionamiento o búsqueda de lo infinito, que la fenomenología no ha dejado de aportar.

---

<sup>133</sup> «A modo de hipótesis, creemos encontrar lo que denominamos “teología/vía positiva” en Husserl, pues Dios siempre es definido bajo vocablos que afirman algo sobre él. Todas estas nociones han sido comprendidas a lo largo de la historia de la filosofía como marcas de un carácter “positivo” de Dios, en tanto este es entendido como “principio”» (Pizzi, 2020, 419).

**CAPÍTULO DECIMOSEGUNDO.**  
EL PLIEGUE DEL SER EN HEIDEGGER.



Heidegger retomará esta vía fenomenológica de acceso al mundo, sin embargo, reconocerá en el método de Husserl un olvido de la existencia del ser individual real (Heidegger, 2006, 143). El descubrimiento husserliano de la conciencia pura no está exento de contradicciones pues todas las caracterizaciones de esta conciencia pura ya parten de un método limitado desde sus inicios. Heidegger no duda de la importancia del descubrimiento de Husserl, pero lo considera alineado aún con la tradición cartesiana-kantiana y, por lo tanto, preso de la metafísica. La cuestión para Heidegger es «que en el desarrollo de la intencionalidad en cuanto campo temático de la fenomenología queda sin examinarse la cuestión acerca del ser de lo intencional» (*Ibid*; p. 147). Esta cuestión de que el ser-la existencia queda fuera de la fenomenología es un hecho que ocurre por la misma tradición seguida por Husserl, según Heidegger. En la tradición cartesiana-kantiana, como hemos comentado más arriba, se antepone el objeto como certeza en la representación, el mundo se juega, así, anteponiendo su objetividad en el sentido de la física matemática y esta deja fuera la cuestión del ser, de la existencia. En Leibniz ocurría algo muy parecido, no se atiende al sujeto con su existencia real, sino a un sujeto de lo posible en tanto que posible.

Será muy pertinaz recurrir de nuevo a lo dicho en nuestra introducción en referencia a cómo Heidegger vuelve a retomar la disputa escolástica entre la esencia y la existencia. Antes que Descartes, Suárez había sabido plantear el problema en sus términos correctos pues, a pesar de hacer de la sustancia algo totalmente objetivo, aquí la posibilidad se encuentra vacía antes de realizarse, los posibles en Suárez vienen de la nada. Esto quiere decir que no están determinados *a priori* por una manera concreta de ver las cosas. Este es el problema que tendrá tanto el abordaje cartesiano, como el kantiano y el husserliano, el hecho de que ya parten de una consideración de qué sea el ser, un ser separado de la existencia. Según heidegger, para Descartes no se puede acceder al ser de manera originaria desde su manera de ser: «Precisamente el ser de lo ente no nos es accesible de ese modo. “*Quia hoc solum*”, porque el ser de algo ente pura y exclusivamente, “*per se nos non afficit*”, por sí mismo no nos afecta. En consecuencia, no tenemos acceso primario y originario al ser de lo ente en cuanto tal» (Heidegger, 2006, 220). Según Heidegger, Descartes expresa de esta manera «lo que más tarde Kant formulará diciendo sencillamente que “*el ser no es un predicado real*”, es decir, nada dado que se pueda aprehender por medio de la receptividad y la afectividad» (*Ibid*). Para nosotros existe aquí, al igual que en Leibniz, Kant y Husserl, una afirmación del sujeto que debe hacer por percibir el ser como tal, pues no está dado. El sujeto debe dar existencia al mundo pues la existencia como tal es imperceptible:

Esta proposición realmente característica, de que el ser como tal no lo podemos experimentar en lo ente, porque no nos afecta, es acaso –sin que Descartes lo supiera, más quizás Kant con su tesis

acabara por entender— la definición más nítida del ser del ente que nosotros llamamos mundo, en un sentido totalmente formal, a saber, lo de que no nos vemos afectados por el ser del mundo en cuanto tal (Heidegger, 2006, 220).

Una vez que con Descartes, se asienta la definición de sustancia —proveniente de la escolástica— como aquello que no necesita de nada para existir, resulta que sólo la sustancia infinita puede cumplirla. Dios resulta ser el ser más verdadero que hay, la *perfectio entis*. Si por otro lado, según Heidegger, Descartes asegura que sólo podemos acceder a la sustancia, sea finita o infinita, a través de alguna propiedad y no por sí misma, resulta que el ser que estos autores atribuyen a Dios es el mismo que van a atribuir al mundo: «Dicho de manera un tanto radical, los rasgos del ser del mundo, que aquí son los de la naturaleza, los obtiene Descartes a partir de Dios; y así siguen siendo las cosas en los filósofos posteriores, incluido Kant» (*Ibid*; pp. 222-223). La substancialidad de la sustancia sólo se distinguirá de la sustancia por la razón, «*realiter* no hay modo de separarla de la sustancia» (*loc. cit.*). Para acceder al ser hace falta un trabajo teórico, un esfuerzo y, sólo por él, podemos de nuevo mundanizar el mundo, darle verdaderamente existencia. Por lo pronto, tenemos aquí, al igual que con Husserl, lo que Heidegger considera una *contraobra*: «Frente a lo trascendente, o lo físico de la naturaleza, lo psíquico es lo dado inmanente, como dice Husserl, “la contraobra” [*Gegenwurf*]» (*Ibid*; p. 153), una idea de hombre que ya no parte de la naturaleza entendida al estilo de lo divino, como en Descartes, Leibniz o Kant. Como en Husserl, la teleología debe dejar paso a una quiebra en el sistema fenomenológico, a una brecha, entre el ser natural, la mirada ingenua, y la mirada fenomenológica, entendida, en el caso de Heidegger, como ontología hermenéutica de la facticidad. La fenomenología debe dar paso a una historia del ser que muestre el subsuelo a-representativo en el cual esta caracterización se asienta. Heidegger quiere mostrar que por debajo de la mirada hacia la intencionalidad, propia de la fenomenología, hay otra mirada fenomenológica más profunda, aquella que atiende a las condiciones de posibilidad de la intencionalidad como tal, el ser. Si Husserl, junto a Descartes y Kant, antepone la certeza en el elemento objetivo matemático de la representación, no sabemos cómo puede escapar a sus contradicciones. La fenomenología, comenta Heidegger, “se halla bajo el hechizo de una vieja tradición”. Postula su ámbito más propio, el de la intencionalidad, “contraviniendo” su principio más propio, no va “a las cosas mismas” sino a través de un supuesto no descubierto fenomenológicamente. La fenomenología:

¡resulta ser no fenomenológica! —es decir, ¡resulta ser pretendida, falsamente fenomenológica! Y esto, en un sentido aún más fundamental. No sólo el ser de lo intencional, esto es,

el ser de cierto ente determinado, queda sin determinar, sino que se dan divisiones originarias en lo ente (conciencia y realidad) sin haberse aclarado, o al menos haberse cuestionado acerca de él, el sentido de aquello, precisamente el ser, con miras a lo cual se distingue ( Heidegger, 2006, 163).

La cuestión de la fenomenología es la cuestión del ser, aquí se cifra el estatuto de todo lo ente, uno no puede ser sin el otro, la esencia no puede ser sin la existencia, o más bien, la existencia no es sino el ser de lo ente. El ser del mundo es que el mundo existe, que es, tal y como se caracterizaba la sustancia infinita en el barroco. De esta manera, no es como en Husserl, que por medio de la reducción lleguemos a esencias lógicamente intuibles, a un indiferenciado previo del cual emergen “*proto-signaturas*”, una “*proto-hylé*”. En Heidegger damos apertura temporal al espacio, entendiéndolo como un espaciado abierto por el tiempo histórico. Todas las caracterizaciones de lo ente en la historia, incluida la más radical y positiva, muestran una pregunta de fondo, la pregunta por el ser, que es el espacio oculto o no dicho, lo indecible, lo que el sistema no dice pero muestra en su decir, este es el espacio abierto del ser. No accedemos así a una sustancia absoluta, voluntad absoluta, sino al pliegue, en el cual todo ente tiene ya una determinada manera de ser y donde la existencia inflexiona la esencia. Como hemos visto para el barroco, la existencia es un pliegue de la esencia, su despliegue, como era en Leibniz, aunque con reservas, o como era para Kant o Husserl, su llegar a ser, si es que existe este algo a lo que habría que llegar. Para Heidegger estamos más bien bajo un pliegue preformativo, *plica ex plica*, pliegue según pliegue, donde toda intencionalidad viene dada desde una manera de ser.

En esta caracterización va a ser de mucha ayuda retomar lo dicho sobre las diferentes consideraciones sobre la analogía tomista. Porque podemos ver aquí un deslizamiento desde la univocidad hacia la analogía de atribución intrínseca. Recordemos que la univocidad comparte con la analogía de atribución intrínseca el hecho de que el ser se dé en el resto de los analogados, pero elimina la jerarquía, alineándose así con la analogía de proporcionalidad, pues el ser que se halla en los analogados está de manera íntegra en cada ente, permitiendo y dando prioridad a una deducción lógica del mundo, más que a su creación ontológica. En la analogía de atribución intrínseca no sólo se pone en juego la intención, una relación de razón en los analogados, sino una relación de ser, donde el ser ya no está de manera completa en todo ente, permitiendo así la deducción desde las ideas innatas, sino que está dado en grados, permitiendo la experiencia mística. Esta experiencia se da, pero no sólo a partir de las ideas, desde la intencionalidad, sino también desde el ser, oculto en sí mismo pero que se desvela a través de un proceso, de un proceso temporal.

Heidegger lleva a cabo a lo largo de toda su vida de pensador una oscilación en relación al

lugar donde acontece el ser. En sus inicios, su pensamiento situaba el lugar del ser en el *Da-sein* (ser-ahí) como lugar en el cual podía llegar a acontecer la pregunta por el ser; al final de su vida, en sus últimos escritos, donde desarrolla conceptos como el de *Khere* (“giro”) o *Ereignis* (acontecimiento), es el propio *Da-sein* el que es apropiado por el ser, convirtiéndose en un pastor de él. La apertura a este proyecto que quiere emprender el autor, el de una historia del ser, ya fue propuesta en su obra *Ser y Tiempo*. La pregunta por el sentido del ser sigue siendo la pregunta rectora, porque «la pregunta no ha sido ni siquiera concebida» (Heidegger, 1996, 50-51).

En Husserl, comenta Heidegger, aún se encontraban vestigios de una filosofía metafísica articulada a través de una psicología personalista. Husserl planteaba la *ratio* aún dentro de la definición tradicional del hombre como animal racional: «El *estrato fundamental* sigue siendo lo real natural [*das Naturwirkliche*]; sobre ello se apoya lo psíquico, y sobre lo físico, lo espiritual. De ahí parte ahora la cuestión acerca de la constitución del mundo espiritual» (Heidegger, 2006, 158). Heidegger habla de un nuevo comienzo, de otro comienzo, de otro inicio para la filosofía occidental. Sobreponernos a esta consideración que parte –para comprender el concepto de ser– de una determinada definición del hombre. El pliegue *Da-sein* – Ser, va a ser el pensamiento que finalmente se imponga en esta disputa sobre el otro comienzo, el del sentido del ser. ¿Es el *Da-sein* el que pregunta o es el *Da-sein* el que es preguntado por el ser? ¿Nos apropiamos o somos apropiados por él? A partir de aquí, vamos a intentar articular la posibilidad de la existencia de un pliegue místico en Heidegger. Un pliegue que puede ser afirmativo, negativo, o ambos. O bien una experiencia que abre la filosofía al pensamiento de la trascendencia, pudiendo recoger este plano dentro de ella, o bien una experiencia que separa totalmente ambos planos, quedando así la trascendencia cerrada al conocimiento. Finalmente, una articulación o pliegue, entre lo decible y lo indecible, entre el ente y el ser.

Comencemos este análisis por el concepto de pliegue tal y como va a ser interpretado a partir de Heidegger. La interpretación heideggeriana va a constituirse como el lugar a partir del cual va a realizarse la lectura contemporánea del pliegue, que parte, como ya hemos comentado, de Suárez. Para Heidegger, la diferencia misma entre el ser y el ente será el fondo más allá del cual nunca podremos acceder con el conocimiento. Más allá de Husserl, que mantiene ciertas protoformas en el fondo de la conciencia como materia indiferenciada, Heidegger propondrá que ahí sólo existen diferencias, el “Entre” o el pliegue.

Deleuze, en su obra *Le Pli. Leibniz et le baroque* (1988), *El Pliegue. Leibniz y el barroco* (1989), consideraba posible asumir la terminología heideggeriana en su explicación de la diferencia entre el pliegue en tanto *Einfalt* y el pliegue en tanto *Zwiefalt*. Como hemos mostrado más arriba<sup>134</sup>,

---

<sup>134</sup> Ya adelantamos en la página 33-34 y en la nota 29 de la página 125 el sentido de la diferencia mostrada por Deleuze

el pliegue como *Einfalt* o pliegue epigenético es un pliegue que deriva a partir de una superficie unitaria o estacionaria, simple, mientras que el pliegue en tanto *Zwiefalt* es un pliegue que deriva siempre de otro pliegue, *plica ex plica*, pliegue según pliegue. Como muestra Deleuze: «Utilizando aquí la terminología heideggeriana, diremos que el pliegue de la epigénesis es un *Einfalt*, o que es la diferenciación de un indiferenciado, pero que el pliegue de la preformación es un *Zwiefalt*, no un pliegue en dos, puesto que todo pliegue lo es necesariamente, sino un “pliegue-de-dos”, “entredos”, en el sentido en que es la diferencia que se diferencia» (Deleuze, 1989, 20).

Lo que para nosotros está mostrando aquí el filósofo francés es la idea de cómo, en el primer caso –tratándose de la diferenciación de un indiferenciado, estático y unido– podríamos estar ante lo Uno, con mayúsculas, anterior al proceso de diferenciación. La idea de quiasmo en Merleau-Ponty también hace referencia a este mundo entrelazado y reversible, donde las cosas, los datos, se relacionan por su diferencia. «El quiasmo, la reversibilidad, es la idea de que toda percepción está acompañada por una contra-percepción (oposición real en Kant), es acto de dos caras, ya no sabe quién habla ni quién escucha. Circularidad hablar-escuchar, ver-ser visto, percibir-ser percibido (es ella la que hace que nos parezca que la percepción se produce en las cosas)- actividad = pasividad». (Merleau-Ponty, 2010, 233). El quiasmo representaría, según Merleau-Ponty, la propia trascendencia del ser, el afuera constitutivo que hace pliegue con el ser. Dice el autor, que debemos suprimir este pensamiento causal que ve el mundo desde fuera, desde el punto de vista de un *Kosmotheoros*. Según Merleau-Ponty:

[...] Lo que reemplaza al pensamiento causal es la idea de trascendencia, es decir, de un mundo visto en la injerencia en ese mundo, gracias a ella, de una Intra-ontología, de un Ser abarcador-abarcado, de un Ser-vertical, dimensional, dimensionalidad – Y lo que reemplaza al movimiento reflexivo antagonista y solidario (la inmanencia de los “idealistas”) es el pliegue o hendidura de Ser que tiene por principio un afuera, la arquitectónica de las configuraciones» (*Ibid*; p. 201).

Para el autor ya no hay conciencia, ni proyecciones, ni en-sí u objeto, sino campos de intersección, y comenta que es tal y como Husserl señala en su inédito sobre teleología, el que hemos comentado más arriba, donde las “subjetividades” llevan en su intra-estructura una dualidad en la cual se apoyan (*loc. cit.*). Pensar la dualidad como *leistende subjectivität* (*subjetividad realizada*) es para Merleau-Ponty no pensarla ni en función de los elementos que la componen, lo que nos llevaría a un dualismo metafísico, ni tampoco en función de una unidad trascendente, de

---

(1989, 20) entre el pliegue como *Einfalt* (pliegue epigenético) y el pliegue como *Zwiefalt* (pliegue preformativo).

una tercera entidad que puede darse, ya sea anterior al desdoblamiento, lo que nos acercaría a un monismo teológico-metafísico, ya sea como resultado de una reunión posterior que nos acercaría entonces a un monismo dialéctico. Lo que podemos entender por pliegue o quiasmo en Merleau-Ponty, es la dualidad como tal, lo que hay “entre”: «la realidad de este ser intermedio, la figura y el sentido de la mediación; el *sí mismo* de lo que está en medio: *l'entrelacs*» (Ramírez, 2013, pp. 41-42).

Por lo pronto, podemos recordar cómo el barroco puede situarse, según nuestra investigación, en el paso: entre un monismo teológico-metafísico, cuyo principio se halla oculto siendo representable sólo como clave –una clave teológica, que impregna, sin fundamentar, toda la realidad del mundo circundante–, y un dualismo insalvable, que impide una unidad total en el mundo, resultando un mundo infinito, con sus propias leyes inmanentes, pero cuyo principio o unidad se alcanzará, no en el mundo, sino en Dios.

En nuestra investigación hemos observado cómo lo que surge en el barroco con mucha fuerza –lo hemos visto también a partir de Nancy– es el hecho de que la creación injustificada del mundo inserta ya un pliegue preformativo en el propio mundo, de la creación ya realizada a su actualización constante por medio del sujeto. Esto es así porque ni en Leibniz ni en Gracián se parte desde la indiferenciación entre Dios y el mundo, arrastrando a la razón divina a una identidad con el propio mundo, sino que el mundo se diferencia de Él aun siendo su creación. Dios es más que mundo, es lo infinito, lo que muestra una clara diferencia con respecto a él, lo cual, por otro lado, no quiere decir anulación o destrucción del mundo, algo que no se daría, por otro lado ni siquiera en los místicos. Se parte de este pliegue, de esta diferenciación entre Dios y el mundo. Algo que aleja a Dios del mundo, pero que desde esta lejanía, como clave del mundo mismo, le ofrece su valor.

Según Deleuze, Heidegger se esfuerza por superar la intencionalidad husserliana por considerarla una determinación todavía demasiado empírica de la relación sujeto-mundo (Deleuze, 1989, 19). La inmanentización a la que nos vemos abocados desde Leibniz –la clausura de la mónada– es considerada por Heidegger, según Deleuze, como una superación de esta vía intencional de la conciencia, puesto que la mónada ya no necesita nada externo para su desenvolvimiento, sólo Dios. No obstante, Heidegger, señala Deleuze, ignora esta condición de clausura o de cierre de la mónada. Este ser para el mundo propuesto por Leibniz, su condición de clausura, era válida para una abertura infinita de lo finito, permitía representar finitamente la infinitud (*loc. cit.*). En el mundo clásico, como ya vimos a partir de Merleau-Ponty, el infinito teológico daba paso a un infinitamente infinito, como condición de posibilidad del conocimiento sobre lo finito. En Heidegger esto no es así, el ser del *Da-sein*, o el ser del ser-en el mundo, sin embargo, está ya abierto a su propio ser y no se aprehende como un objeto más, asegura Heidegger

en sus primeras revisiones, porque el propio *Da-sein* ya pertenece, como base, a esta estructura existencial que resulta ser el fondo de esta experiencia de vivencias intencionales:

Es habitual que, en filosofía, se enseñe que lo trascendente son las cosas, los objetos. Pero lo que es originariamente trascendente, lo que *transciende*, no son las cosas frente al *Da-sein*, sino que lo trascendente, en sentido estricto, es el propio *Da-sein*. La trascendencia es una determinación fundamental de la estructura ontológica del *Da-sein*. Pertenece a lo existencial del *Da-sein* [*Existenzialität*], de la existencia. La trascendencia es un concepto existencial (Heidegger, 2000b, 204).

Heidegger pretende ir un paso más allá o más atrás de la posición que respecto al mundo toma Husserl, intenta obtener una filosofía más originaria, llegar a una dimensión que se halla, como vemos, a la base de la dimensión fenomenológica. Es lo que inaugura, en sus inicios, como una nueva *Ontología fundamental, una hermenéutica de la facticidad*: «*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de “nuestro” *existir* “propio”». Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada ocasión,... en tanto que en su carácter de ser existe o está “*aquí*” *por lo que toca a su ser* (*Ibid*, p. 25). Este *aquí*, este *existir propio y nuestro*, del cual habla el autor alemán, es nuestro ser-en el mundo, un haber previo que podemos llamar *cotidianidad*. «La *cotidianidad* caracteriza la temporalidad del existir (conceptuación previa)» (*Ibid*, p. 110), el pliegue en el cual nos hallamos. Es aquí donde se muestra este haber previo del cual habla Heidegger:

Vivir fáctico (existir) quiere decir ser en un mundo. ¿Qué significa «*mundo*»? ¿Qué quiere decir «*en*» un mundo?, ¿cómo es eso de «*ser*» en un mundo? [...] Mundo es lo que ocurre. El *en*-cuanto-qué y el cómo ocurre queda comprendido en lo que denominaremos *significatividad*. [...] *Significatividad* es un cómo del ser, y en ella se centra precisamente lo categorial del existir del mundo. [...] Ese mundo aparece en cuanto *aquello de que nos cuidamos, a que atendemos*. Esto último, con los rasgos del ahora y del pronto, hace que el mundo de la *cotidianidad* quede caracterizado como *mundo-en-torno* (*Ibid*, p. 111).

Este no es el mundo al cual quiere acercarse Husserl, un mundo de esencias objetualmente intuibiles, porque para Heidegger: «La existencia no es nunca “objeto”, sino ser; existe, está aquí sólo en tanto “sea” el vivir en cada momento» (*Ibid*, p. 38). Este paso previo aportado por la hermenéutica, como base fundamental para la ontología, es precisamente la que nos acerca de parte del autor, el ser al tiempo, el ser aparece en el movimiento de despliegue del ente en la historia. Existimos plegados de esta manera. Asegura Heidegger que la expresión ser-en-el mundo vendrá a

determinar este *factum* vital de la existencia, en el cual ya nos encontramos arrojados, en la medida en que ya pre-comprendemos al ser en nuestro trato con las cosas que es ya un ser-con los otros. Tanto la precomprensión del ser por el *Da-sein* como este ser-con, vienen determinados el uno por el otro, sugiriendo, dice el autor, una comprensión previa del mundo por el *Da-sein*, en base a lo que ya de entrada, es significativo para él. Este *Da-sein* que integra en sí ya una comprensión del ser, un cuidado para con el trato con las cosas, es la señal de que podamos a su vez reconocer que existe también este cuidado en otros *Da-sein* como nosotros, que son de igual manera dignos de atender a su, llama Heidegger, “poder-ser-en-el-mundo”. En el *Da-sein*, ya se encuentra una determinada comprensión previa del mundo, de la significatividad (Heidegger, 2000b, 354).

El mundo es así, comenta Heidegger: «una determinación del ser del *Da-sein*», «el mundo pertenece a la constitución existencial del *Da-sein*». Porque «el mundo no es subsistente, sino que el mundo existe». «Sólo en la medida en que el *Da-sein* es, esto es, es existente, hay mundo» (*loc. cit.*). O sea, que el *Da-sein* ya se encuentra, a diferencia de la mónada leibniziana cuya clausura hemos comentado a lo largo de la investigación, abierto respecto a su propio ser, y a los otros. Esta estructura existencial del *Da-sein* muestra cómo el mundo y el yo se cooptenecen mutuamente, de tal manera que conocer uno es conocer el otro. El mundo ya no es lo que hay ahí fuera, lo externo objetual, sino esta articulación anticipatoria plegada en el ser del hombre. Heidegger muestra de manera definitiva cómo aquí tanto el mundo como el yo se constituyen como las condiciones fundamentales del propio *Da-sein*: «Yo y mundo no son dos entes, como sujeto y objeto, tampoco como yo y tú; más bien, yo y mundo son, en la unidad de la estructura de ser-en-el-mundo, las condiciones fundamentales del propio *Da-sein*» (*Ibid*, p. 355).

El pliegue está servido, reconociendo finalmente el autor –idea que puede ayudarnos en nuestra caracterización de la ontología neobarroca– una afirmación activa del yo y del mundo, como presupuesto ontológico para la comprensión del ser-con y del ser del ente intramundano. Dice Heidegger:

El ensimismamiento [*Selbstheit*] –en el que un ente tal se ocupe, en su ser, de su propio poder ser– es el presupuesto ontológico del desensimismamiento [*Selbstlosigkeit*], en el que todo *Da-sein* se relaciona con otro | en la relación existente entre el yo y el tú. El yo y el mundo se cooptenecen, en la unidad de la constitución fundamental del *Da-sein*, del ser-en-el-mundo. Esta es la condición de posibilidad de la comprensión de otro *Da-sein* y, a la vez, del ente intramundano. La posibilidad de la comprensión del ser del ente intramundano, pero también la posibilidad de la comprensión del *Da-sein* mismo sólo es posible en virtud del ser-en-el-mundo (*Ibid*, p. 356).

Cómo es posible que la totalidad de esta estructura de ser-en-el-mundo se relacione con la temporalidad, es el paso, ahora sí definitivo, que Heidegger necesita dar para explicar cómo es posible que el yo y el mundo co-originen al *Da-sein*. La clave vendrá, en esta primera fase del pensamiento heideggeriano, de la mano de la dimensión trascendente del *Da-sein*, el propio *Da-sein*. El propio *Da-sein* es lo que trasciende ya que tiene como suelo un mundo trascendente en sí que nos hace ir más allá de nosotros mismos (Heidegger, 2000b, pp. 356-357).

Este es el estado de abierto del *Da-sein*, a través del cual Heidegger pretende ir más allá de la clausura de la monada leibniziana y del concepto fenomenológico de intención, no negándolos, sino situándolos más acá de la relación sujeto-objeto, como su suelo pre-ontológico. «El ente que llamamos *Da-sein* es como tal abierto a... La apertura pertenece a su ser. Es su ahí y hacia el cual viene al encuentro el ahí de lo a la mano y de lo subsistente». [...] «Las mónadas no tienen ventanas porque no las necesitan, no necesitan ninguna, no tienen necesidad de mirar desde el interior de la caja, porque les basta lo que tienen en sí como posesión propia» (*loc. cit.*). Es sólo a partir de la caracterización del ser como ser-en-el-mundo que estas tesis leibniziana pueden ser comprendidas en todo su esplendor, asegura el autor. La idea de Leibniz de una mónada sin ventanas estaba presa de su propia concepción de la mónada a partir de la substancialidad. El ser en tanto estado de abierto del *Da-sein*, muestra, dice el autor, que el ente ya está revelado o descubierto. Es así como el acceso al ser se realiza desde el propio ente. Primer movimiento del pliegue (Scala, 1987, 5).

La distinción entre ser y ente, resultará ser a partir de ahora, según Heidegger, diferente a como era en la Antigüedad, donde el propio ser era tomado primero como un ente y explicado con la ayuda de las determinaciones del ente: «y así ha sido desde el comienzo de la filosofía antigua» (Heidegger, 2000b, 379). Se pregunta por el ser pero se responde desde el ente. Esta actitud fundamental de la filosofía antigua es la que constituye la ontoteología, la posibilidad de la filosofía como ciencia, ir del ser al ente, fundamentar todo ser en el ente, concretamente en el supremo. Para Heidegger, sin embargo, la distinción entre el ser y el ente, y su relación en tanto pliegue, “está ahí” (*ist da*), latente en el propio *Da-sein* y en su existencia, aunque no sea consciente de ella. La existencia misma es este estar llevando a cabo esta distinción: «Sólo un alma que puede hacer esta distinción tiene la capacidad de sobrepasar el alma de un animal y llegar a ser el alma de un hombre» (*Ibid*, p. 379). La diferencia óntico-ontológica es existencial, está ahí latente en la existencia del *Da-sein*, la distinción como tal es “preontológica”. La distinción es la condición de posibilidad del ser del ente, la condición de posibilidad de toda conceptualización del ser, según Heidegger: «Dado que al expresarse esta distinción entre el ser y el ente, se contrastan entre sí ambos términos de la distinción, el ser se convierte en un tema posible de una conceptualización (*logos*). Por esta razón, denominamos a la distinción expresamente realizada entre el ser y el ente la

*diferencia ontológica* (*Ibid*, pp. 379-380).

Este es el pliegue heideggeriano. Deleuze cita una segunda vez la caracterización del concepto de pliegue a partir de Heidegger. Vamos a ver cómo podemos entender este concepto en tanto imagen que permite pensar la experiencia de la realidad y la experiencia del pensamiento en su movimiento.

El autor comenta que cuando Heidegger invoca el *Zwiefalt* como diferenciante de la diferencia, quiere decir que la diferencia no remite a un indiferenciado previo, sino que la diferencia entre ellos no cesa de desplegarse en cada uno de los dos lados «y que no despliega uno sin replegar el otro, en una coextensividad de desvelamiento y de velamiento del ser, de la presencia y de la retirada del ente» (Deleuze, 1989, pp. 44-45). Deleuze hace referencia al artículo «Notes sur la genèse du Pli chez Heidegger» de André Scala (*Ibid*, p. 45), donde el autor se interroga por la génesis de la idea de pliegue en Heidegger<sup>135</sup>. La importancia del texto de Scala para la caracterización de la idea de pliegue en Heidegger es crucial, tal y como nos hace saber Deleuze. Y lo es porque nos permite, no sólo rastrear adecuadamente la idea de pliegue en Heidegger, sino atender a su naturaleza en tanto regla de construcción de la relación entre ser y pensar, nos permite comprender además que el pliegue no es la diferencia óntico-ontológica tal cual, sino su manera de operar como movimiento del pensamiento que va del ser al ente y del ente al ser. El pliegue, según Scala, no representa nada y no se deja representar (1987, 1), es el movimiento mismo por el cual el ente encuentra su verdad en el ser y el ser en la del ente, en el “ser ahí” como un ente más. El pliegue no es un concepto, ni una metáfora, es, como acabamos de decir, una regla de construcción de la relación del ser con el pensar del hombre. Una primera caracterización del pliegue en Heidegger, según Scala, es que la idea de pliegue muestra el hecho de que a nosotros: «*Lo que más*

---

<sup>135</sup> Este artículo nunca se publicó, pero en 2005 y por petición expresa de un investigador, el propio Scala lo ofreció de manera abierta a toda la comunidad académica. Obras fundamentales para rastrear la idea de pliegue en Heidegger, según Scala: *Moirá* (1954), *¿Qué significa pensar?* (1954), *Nietzsche II*: concretamente la *Metafísica en tanto historia del Ser* (1961); *Introducción a la Metafísica* (1949-1953), *Post Scriptum a ¿Qué es Metafísica?* (1943), *Carta a Jünger* (2004), *El arte y el espacio* (2007) y *La experiencia del pensamiento* (1954). Comenta Scala que los dos grandes textos para acercarnos al concepto de pliegue en Heidegger aparecen alrededor de 1952. En *Moirá* (1994) podemos comenzar por seguir el hilo de la relación entre pensar y ser en Parménides. Sin duda que aquí se halla una precisa definición del pliegue en Heidegger en tanto movimiento de venir a presencia lo presente en tanto que presente. El pliegue destacado por el autor a propósito del poema de Parménides hace referencia a esta *presencia* de lo presente más que a lo presente como tal (*Ibid*, p. 217). La *Moirá* trataría de delimitar el *sino* del pliegue, el despliegue o desocultamiento, la *alétheia* de “la historia acontecida” que es el sino del pliegue. «Si es que es legítimo hablar de la historia acontecida del ser entonces debemos haber pensado antes que ser quiere decir: presencia de lo presente: pliegue. Sólo a partir del ser considerado así, no antes, podemos luego preguntarnos con la necesaria atención qué significa aquí “historia acontecida”. Es el sino del pliegue» (*Ibid*, pp. 219-220). Esto es así porque tal y como muestra Heidegger: «ni el ente en sí hace necesario un pensar, ni el “ser para sí” necesita del pensar. Ambos, tomados cada uno para sí, no dejan conocer nunca en qué medida “Ser” reclama el pensar. Pero, por el pliegue de ambos, por el *eón*, esencia el pensar. Es *yendo hacia* el pliegue como el tomar-en-consideración hace estar presente al ser. En tal estar presente el pensar pertenece al ser» (*Ibid*, p. 211). La *Moirá* sería un gran pliegue en Heidegger: «el pliegue que reparte otorgando y, de este modo, despliega el pliegue» (*Ibid*, p. 219). Está por realizar aún un profundo análisis del pliegue en Heidegger, su importancia es capital, como vemos.

*nos hace pensar es que todavía no pensamos*», primera definición del pliegue según el Scala (1987, 2). Estamos inmersos de manera inconsciente en un gran pliegue, un pliegue anterior a la propia diferencia óptico-ontológica, en la medida en que por debajo o por encima de la propia diferencia óptico-ontológica se vislumbra una relación. Una relación que depende, según Heidegger, al igual que la perspectiva ontológica, del hombre<sup>136</sup>. Si somos capaces de reconocer, de percibir, de intuir –como muestra Heidegger el plano ontológico es una manera de preguntar, un cambio en la dirección de la pregunta– que por encima de la diferencia encontramos una auténtica pertinaz relación, vamos a ser capaces de reconocer lo que aquí hay en juego: la experiencia de un pensamiento que nos permite pensar el movimiento inherente del ser al ente y del ente al ser. Pensar al ente desde el ser y al ser desde el ente. Lo que podemos observar nosotros es que no se trataría de un *como si*, al estilo kantiano, sino de un *si y solo si*, donde ambos planos son tensados y explicados.

Es un movimiento de eversión, reconoce Scala, lo que va a permitir dar la vuelta de un término a otro, relanzar y tensar a un término desde el otro, tal y como hemos visto para nuestros autores barrocos. La diferencia es que aquí ninguna de las partes refiere a lo divino, aunque sí a la trascendencia, como un más allá siempre inextinguible, irrenunciable. Dimensión que ahora no puede cerrarse sin abrir otra dimensión a su vez, idea que muestra la doble naturaleza del ente, que es ser y acción de ser, presencia y movimiento de venir a presencia lo ente.

El ser es cubierto por ello mismo que él cubre: «está a la vez por encima en el despliegue y por encima en el velo» (Scala, 1987, 3). Doble movimiento de ondulación del pensamiento que permite, dice Scala, sortear ciertos problemas incluidos en la diferencia óptico-ontológica. Esta diferencia, vista a la luz de la problemática abierta por el pliegue, permite reconocer: que existe una interioridad extraña en el pensamiento y una exterioridad que no es la de los objetos. Permite un movimiento que reenvía a una articulación en la que debemos diferenciar dos sentidos del despliegue del pliegue: como duplicidad nombrada por el ente, que es e insiste en su ser y, en segundo lugar, como la relación ser-ente en su dispensación (*Moirá*) o en la retirada del propio ser, que se manifiesta a la vez que se oculta. Finalmente, nos permite pensar, comenta Scala, esto que *aún no pensamos* y que nunca podremos llegar a pensar, si por pensar entendemos lo que ahora debemos comprender desde dentro, que es lo mismo pensar y ser, que ambos términos de la relación están tensados el uno por el otro. Que pensar podría llegar a querer decir que nos hallamos arrojados

---

<sup>136</sup> Como muestra Heidegger en el §4 de *Ser y Tiempo*: «El “ser ahí” tiene, por ende, la tercera preeminencia de ser la condición óptico-ontológica de posibilidad de todas las ontologías. El “ser ahí” se ha mostrado así, como aquel a que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes» (1986, 23). Como muestra Cossio, ontológicamente el ente es visto desde adentro de él mismo, merced al despliegue de una actividad que lo proyecta como *logos* sobre la evidencia irrefragable de que todo cuanto existe, existe consistiendo en algo, a diferencia de la mirada óptica, donde vemos al ente desde fuera, con pasividad y de forma contemplativa (Cossio, 1980, 197).

en el entre, en el espacio vacío que articula al ente con el ser y al ser con el ente. La diferencia entre ser y ente se convierte así en una brecha imposible de pensar, así que la idea de pliegue viene no a pensar la diferencia entre el ser y el ente, sino a vincular ambos términos de nuevo por medio del despliegue del pliegue. El pliegue es el diferenciante de la diferencia, lo que vincula el ser al ente y el ente al ser, descubriendo una relación superior, otro pliegue. Es así como el *Zwiefalt* hace referencia a otro pliegue anterior, a un doble pliegue, *Zwie-falt* (doble pliegue), del cual deriva. El pliegue deriva de un doble pliegue, no de un pliegue simple (*Einfalt*), como en la metafísica, donde el movimiento nunca es desde el ser al ente, pues nunca la metafísica ha pasado por aquí, por el ser, como muestra Heidegger y recuerda aquí Scala. Es conocida la crítica heideggeriana al olvido del ser en la metafísica occidental pero no creemos necesario profundizar aquí sobre esto.

Scala termina su sugerente texto reconociendo la relación intrínseca entre la apertura del *Da-sein* y su repliegue constitutivo. Es la cuestión por la cual la topología del ser, nos asegura, encuentra en el *Zwiefalt* su figura esencial. Esto es así porque, tal y como afirma el autor, el espacio, o más bien el *espaciar*, como operación constitutiva de la dimensión existencial del *Da-sein*, se abre sobre un doble pliegue: un modo kantiano de condición de posibilidad de la aparición y un modo más leibniziano como orden de coexistencias. Espaciar es así, comenta Scala, un emplazar, puesto que todo espaciar origina un repliegue, el espaciar hace así referencia a que todo espacio es: por un lado, la condición de posibilidad de todo lo sensible y, por otro, su repliegue por el cual los sólidos son constituidos. Siguiendo la lectura del espacio en Durero realizada por Heidegger en su texto *Kunst und Raum* (1966), *El arte y el espacio* (2009), Scala muestra cómo la figura del doble pliegue es a la vez una apertura y un cierre. El método es semejante al de la construcción de los sólidos sobre un plano que Durero llama *cubum zwiefalten* resulta ser el pliegue del espacio, una invaginación del espacio. Esta última idea es la que lo lleva a postular, finalmente –idea que podemos relacionar con la caracterización del concepto de pliegue deleuziano en tanto concepto operatorio– una segunda hipótesis sobre la génesis de la figura del *Zwiefalt*: el pliegue es una “regla de construcción” (Scala, 1987, 13).

El pliegue es como hemos visto a partir de Deleuze, un concepto operatorio, que más que un concepto, asegura Scala, es una regla de construcción, una imagen de la relación intrínseca entre pensar y ser. Una regla de construcción que tiene al infinito como referente. ¿Pero qué clase de infinito o de trascendencia nos permite el pensamiento de Heidegger? ¿Es un pliegue místico, en qué sentido? Rastrear el tratamiento que realiza Heidegger sobre la mística daría para una investigación aparte. En lo que sigue vamos a intentar articular este plano dentro del pensamiento del autor, atendiendo a su relación con la diferencia óntico-ontológica como pliegue del ser y el ente.

Heidegger desplaza la cuestión de la diferencia óntico-ontológica hacia su pliegue, o sea, lo que el autor va a nombrar como “otro comienzo”, es el hecho de que el *Da-sein* pasa de ser constituyente a ser constituido por el ser, apropiado por él. La necesidad de este otro comienzo –el de la verdad del ser– es una consecuencia del propio devenir de la historia de la metafísica occidental. Como sabemos, Heidegger, en línea con Nietzsche, es uno de los autores que más ha denunciado la deriva deconstructiva de la metafísica. A continuación de nuestra explicación sobre este “otro comienzo” en Heidegger y su posible relación con la mística, volveremos sobre la cuestión del nihilismo, recogiendo esta peculiaridad que le da Nietzsche al nihilismo como nihilismo activo, que lleva, como vamos a ver, a una nueva beatitud como experiencia de vida.

Este paso gradual de su pensamiento hacia la historia del ser no va ser posible sino por medio de un “salto”, ya no hay una teleología donde el espíritu reposaría sobre lo físico, sino un salto por encima de la diferencia entre lo físico y lo psíquico. La trascendencia se muestra imposible para aquellas “cosmovisiones” que ya parten de una idea de hombre determinada. Esta idea debe ser dislocada y esta dislocación no será sino el despertar de esta urgencia que muestra el abandono del ser, porque el ser entendido como lo trascendente no quiere decir un más allá. Sino el “Entre” los dioses y los hombres: «Pero este “Entre” no es ninguna “trascendencia” en relación al hombre, sino que es, al contrario, aquello abierto a lo cual pertenece el hombre como guarda, en tanto que es apropiado como *Da-sein* por el Ser mismo, que no se despliega de ningún otro modo que como acontecimiento de propiación» (1996, 16). Según Heidegger,

el acontecimiento de propiación trasporta el Dios al hombre, en cuanto apropia este al Dios. Esta propiación transpropiadora es Acontecimiento de propiación, en el cual es fundada la verdad del ser como *Da-sein* (transformado el hombre, impulsado a la decisión del *Da-sein* y del ser-ido [*Weg-sein*]) y la historia toma del ser su otro inicio. Pero la verdad del ser como apertura del ocultarse es a la vez el brusco | desplazamiento (*Entrückung*) a la decisión sobre la lejanía y cercanía de los dioses, y así, el aprontamiento para el paso del último Dios (Heidegger, 1996, 17).

Este Acontecimiento de propiación es, según Heidegger, el “Entre” en relación al paso de Dios y a la historia del hombre, «pero no [es] el campo intermedio indiferente, sino que la relación al paso es la apertura del hendimiento abismal que el Dios ha menester, y la relación al hombre es el acontecedero-y-propiativo dejar surgir originariamente la fundación del *Da-sein* y, con ello, de la necesidad de albergamiento de la verdad del Ser en el ente como una restitución del ente» (Heidegger, 1996, 17). Este salto hacia otro comienzo, el de la verdad del ser, no puede darse sino a

través del propio carácter propioativo del *Da-sein*, del sí mismo o mismidad. El *Da-sein* es así el lugar donde Acontece el Ser, que sólo puede ser preparado y anunciado, pero nunca constituido por él. El salto a otro comienzo no puede darse sin lo que el autor llama un “pensamiento meditativo”, que deja al ser que se muestre por sí mismo. Esto es hacer el pliegue exactamente, dar el salto a pensar también desde el ser y no sólo desde el hombre. Si en un principio, en *Ser y Tiempo*, lo trascendente era el *Da-sein*, cómo lugar de apertura de la pregunta por el ser, en los escritos de su última fase de pensamiento, a partir del giro o *kehre*, va a ser desde el ser mismo que somos poseídos, pero no por la pregunta que interroga todo para su utilidad y provecho, sino por algo que se da, “sin porqué”. Este otro salto al pensamiento meditativo, que Heidegger llama *Serenidad*, *Desasimiento*, *Abandono* (*Gelassenheit*)<sup>137</sup>, no es sin embargo un anodarse o una *fuga saeculi*, sino un dejar ser al ser para que se muestre desde sí. Desde los primeros escritos de Heidegger se certifica al *Da-sein* como lugar de apertura de la pregunta por el Ser, ahora se cerraría el pliegue, como una mirada desde el plano del ser.

Ser y ente no están separados, se co-pertenecen como las dos caras de una misma moneda, más bien como las dos caras de un pliegue. El *esse*, la fuerza, el ser, la existencia, aquello que no fue pensado claramente hasta los escolásticos no es de otra cosa que del ente. Pero si el ente posee el Ser, no por ello debemos ver el Ser sometido a ninguna instancia previa, sea el mundo, el hombre o Dios. Debemos rechazar cualquier tipo de heteronomía, como ha mostrado claramente E. Levinas (2005, 238). El Ser, para que se muestre, movimiento que siempre se hace desde el ente, debe ser abandonado, dejándolo ser sin buscar su porqué. El concepto de *Gelanssenheit* heideggeriano –que podemos entenderlo, al menos, desde esta triple acepción: serenidad, desasimiento o dejamiento y abandono, etc.–, sufre un paralelo con las doctrinas místicas que está, según nuestra consideración, fuera de toda duda, sobre todo con la doctrina de Eckhart<sup>138</sup>.

Según Schürmann, van a ser tres acepciones del término *Gelanssenheit* (serenidad, abandono, etc.) heideggeriano, las que van a permitirnos alinear al autor con el pensamiento eckhartiano. Primero, «el abandono es la condición de posibilidad de una comprensión del ser en su verdad, vale decir, como despliegue más acá de las relaciones entre sujetos y objetos» (1995, 63). En esta primera acepción se trata de “abandonar el ente”. La segunda acepción, es el “abandono del presente” y la tercera sería el “abandono del ser”. Aparte de estas acepciones, según Schürmann se

---

<sup>137</sup> Podemos rastrear los diferentes sentidos de la palabra en alemán y su diversas traducciones al castellano en la advertencia al texto heideggeriano de *Serenidad*, editado por ediciones Serbal (2002, 7).

<sup>138</sup> Véase Schürmann, R. y Caputo, J. D. *Heidegger y la mística*. (Argentina: *Paideia*, 1995). Edición de las traducciones sobre los artículos de Reiner Schürmann, «Trois penseurs du délaissement: Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki», por Carolina Scotto; y de John D. Caputo, «Meister Eckhart and the later Heidegger: The mystical elements in the Heidegger's thought» por Sergio Sánchez, ambos aparecidos en el *Journal of History of Philosophy*, en el XII 4, de 1974; y en el XIII 1, de 1975, respectivamente.

dan otras dos sobre el término *Gelassenheit*: *anwesenlassen* y *anwesenlassen*. La primera hace referencia a la entrada del ente en la presencia, mientras que la segunda, más bien «insiste sobre lo que deja la presencia o el dejar que deja entrar en presencia» (1995, 63). La primera acepción de la palabra muestra el ser como pliegue del fundamento y del ser, el pliegue metafísico podríamos decir. Es, por un lado, la manera que tiene la metafísica de mostrar o hacer posible la diferencia ontológica, pero por otro, su estatización, pues la piensa como la presencia de lo que está presente en tanto que presente. Por un lado el ser es –como fundamento–, por otro lado, no es o es nada –puesto que se confunde con un ente–. Lo presente no es la presencia, según Heidegger. Nosotros podríamos ver aquí otro nacimiento de la idea de pliegue místico, porque el abandono del ser por el ente, lo primero que muestra es la diferencia misma, el pliegue, pero no dice nada sobre él, sobre cómo se genera el despliegue por el cual captamos el pliegue mismo. El término *anwesenlassen*, como segunda acepción de *Gelassenheit*, hace referencia al “abandono de la presencia”. Según Schürmann, la tercera acepción hace referencia a un sobreponerse a la diferencia y atender a su pliegue: «lo importante, precisamente, es no pensar ya el ser o la presencia sólo a partir de su diferencia con el ente o el presente» (1995, 68). Lo importante a partir de ahora, y esto lo agregamos nosotros, es atender a aquello que se da en el acontecimiento y nuestra apropiación de él, un movimiento biunívoco de apertura, dejamos al ser ser lo que es, le ofrecemos la misma apertura que nos constituye desde él. Un movimiento que el mismo Heidegger retoma de los místicos: recordemos la dialéctica de la experiencia mística, dejar que Dios se muestre sin ningún ánimo de posesión. Aquí se da, como en los místicos<sup>139</sup>, una auténtica inversión de la intencionalidad. Si en esta búsqueda del Ser el ser no se encuentra jamás es porque el Ser, para este último Heidegger, no se encuentra si se lo busca. Dejar ser al ser, o estar a la espera, determina una manera de tratarlo no metafísica, donde es el Ser el que se manifiesta por sí y nos hace hablar. Como muestra Caputo, a pesar de este acercamiento de Heidegger a Eckhart, Heidegger aún mantiene la posibilidad del lenguaje de expresar el ser, aunque esté, en este caso, muy cerca de la inefabilidad eckhartiana: «mientras en Eckhart nos encontramos con un representante clásico de la *theologia negativa*, en Heidegger nos enfrentamos con un pensar que ha de ser conducido a la proximidad de los poetas, pero que sin embargo conserva bajo una forma “secular” un cierto sabor a la teología negativa» (Caputo, 1995, 127). Lo que desarrolla Heidegger no es sino el ejemplo claro de lo que hemos analizado como pliegue místico, afirmativo y activo. El otro inicio o salto, la *Gelassenheit* (serenidad, desasimiento, abandono, pensar meditativo, estar a la espera) es una postura que el propio autor reconoce como una estrategia que el sujeto debe ejercer para con las cosas, es un decir

<sup>139</sup> Sobre la comparación entre la relación *Da-sein* - ser en el último Heidegger y la relación alma - Dios en Eckhart, véase Caputo: «Esta reciprocidad del Ser y del Dasein es claramente evocadora de la íntima relación del alma con Dios en Meister Eckhart» (1995, 123).

“sí” y “no” para con ellas, una postura barroca donde las haya<sup>140</sup>. Tratándose de los objetos técnicos, Heidegger propone que podemos usar los objetos técnicos y sin embargo mostrarnos indiferentes a ellos, dejar que descansen en sí: «quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico con una antigua palabra: *la Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas*» (Heidegger, 2002, 28). Esta actitud sirve al autor para mostrar que en el contacto del sujeto con toda cosa, el sujeto debe posicionarse ante su sentido sabiendo que no todo es constituido por él, que debemos reconocer que el sentido nunca se da plenamente y que se oculta al mismo tiempo que se muestra. Este ocultamiento es una *apertura al misterio* y nos pone en consonancia con un nuevo plano trascendente, nos abre hacia un nuevo arraigo, «nos promete un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico al abrigo de su amenaza. [...] Algún día, éste podría incluso llegar a ser apropiado para hacer revivir, en figura mudada, el antiguo arraigo que tan rápidamente se desvanece» (*Ibid*, pp. 29-30). Que podría tratarse aquí de un pliegue místico afirmativo y activo nos lo hace sospechar la siguiente declaración del autor: «sólo que la Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio no nos caen nunca del cielo. No a-caecen (*Zufälliges*) fortuitamente. Ambas sólo crecen desde un pensar incesante y vigoroso» (*Ibid*, p. 31).

La insistencia de Heidegger sobre esta nueva mirada al plano del Ser, no cae, a juicio de algunos como Levinas (2005)<sup>141</sup>, fuera de la acusación de subjetivismo que se cierne sobre toda la historia de la filosofía. A pesar de estas acusaciones sobre el carácter autónomo y clausurado de este pensamiento afirmativo, nosotros hemos querido hacer ver que este giro heideggeriano hacia un lenguaje del ser ya podría ser una apreciación del propio autor sobre el carácter autoconstitutivo de toda conciencia fenomenológica. No obstante, después de Heidegger, resuenan voces que aún se sitúan, o creen situarse, en este plano de lo totalmente otro para el pensamiento. A continuación, vamos a seguir esta senda en autores como Derrida, Marion, Foucault y Deleuze, pero antes, vamos a considerar la importancia de este plano abierto por el nihilismo de cara a una más sólida

---

<sup>140</sup> Para observar la semejanza entre esta actitud heideggeriana y la estrategia barroca, véase Bolívar Echeverría «Ziranda. Fragmentos» (2003). Comenta Bolívar en estos fragmentos que, lo que sí es una estrategia barroca, es aquella de: «Hacer “que el mal venga por bien”, “convertir la necesidad en virtud” (que es, en verdad, convertir en “necesario” lo “contingente”). No *sufrir* lo que le es impuesto a uno por las circunstancias, achicándose para que lo poco que llega sea suficiente, sino *asumirlo* como decidido por uno mismo, y de este modo trasformarlo, convirtiéndolo efectivamente, en la medida de lo posible, en algo que es “bueno” en un segundo nivel, trascendente del primero (en el cual, sin duda, sigue siendo un “mal”): esto es comportarse de manera “barroca”. Y es —dicho sea de paso— dar pie a la definición de lo que sería, según Heidegger, *das Verhalten des Daseins in seiner Eigentlichkeit* (“el comportamiento del ser humano en su autenticidad”) (2003, 4). Podemos recordar el bello ejemplo que nos trae aquí Bolívar, cuando recuerda que una verdadera estrategia barroca fue: «la que siguió el Presidente del Consejo Judío del *ghetto* de Varsovia: hacer que la vida de su gente sea rica en medio de la más extrema miseria, asegurar en la supervivencia de los huérfanos la continuidad de su pueblo. Sólo cuando ve que esto último ya no es posible, que el castigo del Dios de Abraham es total, que él mismo debe dar muerte a los niños que tiene a su cargo, mandándolos “hacia el este” (a los campos de exterminio), desobedece, tiró lejos el cuchillo del sacrificio y recurrió al suicidio» (Bolívar, 2003, 4).

<sup>141</sup> Es muy interesante cómo Levinas relaciona aquí el Ser heideggeriano con la univocidad y el ser neutro, lo que podría darnos pistas sobre el problema que representaría la visión de Heidegger de cara a su relación profunda con el barroco hispano.

fundamentación de nuestra idea de pliegue místico.

El nihilismo resulta ser “la lógica” (Heidegger, 2013, 741), el estado “normal” (Nietzsche, *FP IV*, 9 [35], 2008, 241)<sup>142</sup>, de la metafísica, pues es así como funciona, esa es su ley. El nihilismo no es que todo se convierta en nada, no es una destrucción de la ontología y del mundo. A través de este término, accedemos a una nueva realidad que, en el sentido de Nietzsche, relaciona la metafísica con la moral, invirtiendo su orden de prioridad. Nihilismo significa para Nietzsche no sólo “que los valores supremos se desvalorizan”, sino que una vez que entra el Cristianismo, comienza a significar además “muerte de Dios” (*Ibid*; pp. 739-740). Según Heidegger, una vez muerto Dios, no desaparece, sino que se disfraza bajo el dominio de la razón, la autoridad de la conciencia, el dios como progreso histórico, etc. El nihilismo es algo más que esta desvalorización o “muerte de Dios”, pues en el devenir de la metafísica, según Heidegger, se mantiene aún como esencia la idea de Ser como totalidad. La historia de la metafísica como olvido del Ser se mueve entre estos preceptos nietzscheano-nihilistas, pues el nihilismo también puede ser visto como la reducción del ser a la nada. Aquí podríamos también ubicar la reducción de todo ente a objeto técnico, tan denunciado por el autor. El nihilismo no es sólo un proceso negativo, destructivo o deconstructivo de la metafísica, sino también una apertura a la posibilidad de crear nuevos valores, en el caso de Nietzsche. Según Heidegger: «su esencia propia se encuentra en el modo afirmativo de una liberación» (*Ibid*; p. 741), pero una liberación, que el autor aún reconoce dentro de esta historia del nihilismo. Tanto Nietzsche como la metafísica consideran aún al Ser como totalidad, en el caso del primero, como voluntad de poder y eterno retorno. Más allá de esta acepción, vamos a trazar a continuación cómo incluso este devenir puede llevar a una afirmación del mundo, si acaso aún más extrema que la que hemos observado para la mística o el barroco.

Nietzsche trata de aclarar este doble sentido de la palabra “nihilismo”. Lo primero que comenta el autor es que «el nihilismo es un estado normal» del espíritu. Nihilismo es: «que falta la meta; falta la respuesta al “¿por qué?” ¿qué significa nihilismo? — que los valores supremos se desvalorizan» (*FP IV*, 9 [35], 2008, 241). Pero esto es ambiguo, considera el autor. Hay un nihilismo activo, «como signo del acrecentamiento del poder del espíritu», que puede ser un signo de fuerza para el cual las antiguas metas le son ya inadecuadas y necesita transfigurarlas; y un nihilismo pasivo, «como *descenso y retroceso del poder del espíritu*» (*Ibid*, p. 242). Este último tipo de nihilismo es una contemplación de la inadecuación de los valores existentes hasta el momento, pero también la impotencia para poder transformarlos. Normalmente, considera Nietzsche, todo lo que reconforta, cura, anestesia, es puesto en primer plano bajo este tipo de nihilismo. El nihilismo

---

<sup>142</sup> A continuación abreviaremos las obras de Nietzsche como sigue: *Fragmentos Póstumos (FP)*, *Anticristo (A)* y *Voluntad de poder (VP)*.

activo es destructor, ataca y perpetúa una especie de instinto natural, pero desnaturalizado. No es de extrañar que el propio Heidegger mantenga la relación de este tipo de nihilismo con la figura de Dioniso, lo que nos llevaría a replantear el peso del panteísmo bajo este tipo de consideraciones. Tanto la figura de Cristo como la de Dioniso hacen referencia a este nuevo plano abierto por la voluntad de poder, un plano más allá del lugar en el cual nos ha dejado la moral cristiana, que convierte el mundo o más bien toda determinación sobre él, en algo negativo, que arrastra hacia estados pasivos y quietistas. Negativo, en el sentido de que el mundo es nada, pasivo y quietista, porque aun sabiendo esta verdad, el espíritu se halla impotente para sortearla.

Tanto Dioniso como el Cristo primitivo abren a un mundo afirmado, donde la negación no existe. Nietzsche mantiene una clara distancia entre el Cristo vivo y el Cristo crucificado por la iglesia, a partir del cual se construye el cristianismo. Hay, sin embargo, un cristianismo primitivo, unas enseñanzas como ley de vida o actitud vital. Es imposible no ver aquí, en esta alineación entre el Cristo vivo y Dioniso, restos de un panteísmo naturalista, recordemos que Dioniso era la figura de lo Uno primordial, antes de su despedazamiento en individuos, como afirmaba en el *Nacimiento de la tragedia*<sup>143</sup>. Nietzsche comenta una idea que podría hacernos sospechar la existencia, también aquí, de un pliegue místico, afirmativo y activo. Comenta Nietzsche, hablando sobre este cristianismo primitivo: «La “buena nueva” consiste cabalmente en que ya no hay antítesis; el reino de los cielos pertenece a los *niños*, la fe que aquí hace oír su voz no es una fe conquistada con lucha, —está ahí desde el principio, es, por así decirlo, una infantilidad que se ha retirado a lo espiritual» (Nietzsche, *A 32*, 2007, 68). Esta fe estaba ahí desde el principio dice, preformada, plegada. Nietzsche, con el personaje de Dioniso, no se enfrenta a este Cristo vivo, sino al Crucificado. Aparte del culto religioso, hay un culto pagano, más primitivo, una afirmación de la vida, donde su más alto representante: «¿no debería ser una apología y una divinización de esta?... ¡Tipo de un espíritu bien logrado y desbordante de arrebatos extáticos! ¡Tipo de un espíritu que en sí resume y resuelve los problemas y las contradicciones de la vida» (*VP 1045*, 2006, 671). Esta fe no lucha contra nada, acepta el mundo tal y como es, con lo bueno y con lo malo. No se muestra, no da señales de sí, tampoco se formula a sí misma, «lo que hace es *vivir*» (*A 32*, 2007, 69). Para el autor, el concepto, «la *experiencia* “vida”, es la única que Cristo conoce, en él este concepto se opone a toda especie de palabra, fórmula, fe o dogma» (*loc. cit.*). Es toda una mística lo que estamos presenciando aquí, Nietzsche ha considerado que este abandono del mundo, es cosa de un “espíritu libre” y trágico, libre, pues de lo único de lo que habla Jesús es de lo más íntimo, alejado y «fuera de toda realidad, de toda religión, de todos los conceptos de culto, de toda experiencia del mundo, de todos los conocimientos, de toda política, de toda psicología, de todos los libros, de todo arte —su

---

<sup>143</sup> Véanse desde las páginas 118-121 de nuestra investigación.

“saber” es justo *tontería pura* en lo referente a que algo así exista» (*Ibid*)<sup>144</sup>. Y trágico, pues es Dioniso, el héroe trágico, quien es capaz de reconocer que Dios, el amor, el entusiasmo, «son simples refinamientos del extraño engaño de sí mismo, simples creencias en la vida» (*VP*, 848 I, 2006, 566). Dice Nietzsche que una vez el hombre se sintió engañado, se sintió desengañado por otro lado y comenzó a creer en la vida: «¡qué exuberancia se produce en él! ¡Qué éxtasis! ¡Qué sentimiento de poder! ¡Qué triunfo de artista hay en el sentimiento de poder!» (*loc. cit.*). Es el arte el que nos permite soportar la mentira de la existencia, que no hay fin, que no hay meta, que no hay moral ni ética universales. El arte es la condición de posibilidad de la propia vida, la afirmación de la vida, pero bajo la tragedia que supone este tipo de desengaño. Ya hemos notado la diferencia entre la tragedia y el desengaño, entre héroe trágico y el héroe graciano<sup>145</sup>. Nietzsche mantendría aquí un desengaño trágico:

El arte como redención del hombre del conocimiento, de aquel que ve el carácter terrible y enigmático de la existencia, del que quiere verlo, del que investiga trágicamente.

El arte es la única fuerza superior a toda voluntad, que no solamente percibe el carácter terrible y enigmático de la existencia, sino que lo vive y lo desea vivir; del hombre trágico y guerrero, del héroe.

El arte es la redención del que sufre, como camino hacia estados de ánimo en el que el sufrimiento es querido, transfigurado, divinizado: en el que el sufrimiento es una forma de gran encanto» (*VP*, 848 II, 2006, 567).

Un desengaño trágico es una mezcla, una *hybris*, una especie de panteísmo de la voluntad trasfigurado a través de la representación. Vemos claramente el pliegue que se produce en Nietzsche, entre el Cristo primitivo y la fuerza regeneradora del mundo, a través del arte. Entrelazamiento entre un mundo unívoco y uno análogo, entre el “ser” y la representación. Hay algo permanente en nuestro contacto con este mundo liberado en devenir constante, algo que se repite en él, es nuestro gozo, es el poder de gozar que nos permite el arte, la mentira. Tal y como vimos con Deleuze a propósito del Barroco (1989, 160), también aquí se quiere realizar algo en la ilusión misma<sup>146</sup>.

Siguiendo con esta actitud del cristianismo primitivo, comenta el autor que esta actitud no conoce ni la cultura ni el Estado, así que no tiene que luchar contra ellos. Este Cristo primitivo nunca ha tenido ningún motivo para negar el mundo, «justo negar es lo totalmente imposible para

---

<sup>144</sup> “Tontería pura” en el sentido de la más pura inocencia, como la de la pubertad.

<sup>145</sup> Véase la página 131 de nuestra investigación.

<sup>146</sup> Véanse las páginas 153 y 300 de nuestra investigación.

él» (*Ibid*, p. 70). El autor se alinea aquí con la mística alemana más tradicional, de corte protestante, que a diferencia del catolicismo, niega las representaciones y la entrada, finalmente, de la razón en la teología. El arte es una mentira pero que sirve para soportar la verdad. Sigue comentando el autor: «Asimismo falta la dialéctica, falta la noción de que una fe, una “verdad” pudieran ser probadas por razones (–sus pruebas son “luces” interiores, sentimientos interiores de placer y afirmaciones interiores de sí mismo, “meras pruebas de la fuerza”–)» (*loc. cit.*). No hay duda de que esto es un vivir en Dios : «El “pecado”, cualquier relación distanciada entre Dios y el hombre, se halla eliminado, –justo eso es la “buena nueva”» (Nietzsche, *A* 33, 2007, 70). Este estado da como consecuencia una nueva práctica, un “obrar *diferente*”, que en nada es una penitencia que llevara luego a un acto de reconciliación posterior, sólo es obrar, voluntad, como mantenían Leibniz y Kant, únicamente se trata de *cœur*. Así es como uno se siente divino, reconoce Nietzsche: «sólo la práctica evangélica conduce a él, ella precisamente es “Dios”» (*Ibid*, p. 71). Se trata de una nueva forma de vida, no de una fe. Los símbolos del “padre” y del “hijo” son para él un símbolo eterno fuera del tiempo: «con la palabra “hijo” se expresa el ingreso en el sentimiento de transfiguración de todas las cosas (la bienaventuranza), con la palabra “padre”, *ese sentimiento mismo*, el sentimiento de eternidad y perfección» (Nietzsche, *A* 34, 2007, 72). El “reino de los cielos” no es algo más allá, no es algo que aguarde “tras la muerte”, es “un estado del corazón”, una experiencia dada en un corazón. Es interesante como vemos alinearse este pliegue místico afirmativo y activo con toda la corriente de la filosofía alemana, con el idealismo y con el romanticismo, con el racionalismo y con la mística.

Heidegger recoge estas palabras de Nietzsche: «Un nihilista es el hombre que, del mundo tal como es, juzga que *no* debería ser, y del mundo que debería ser, que no existe» (Nietzsche, *VP*, 577 A, 2006, 400, véase Heidegger, 2013, 743). A pesar de que esta doble negación parece negarlo todo, detrás de ella se encuentra la afirmación suprema y única de un sólo mundo. Así “el nihilismo extremo pero activo” no sólo elimina los valores existentes hasta el momento, sino también su espacio suprasensible ubicado más allá del mundo. Según Heidegger, Nietzsche habla así de “nihilismo extático” (Heidegger, 2013, 744), pues no se afirma el mundo de ahí delante, ni tampoco un mundo suprasensible o ideal, «pero sí el “*principio de la estimación de los valores*”: la voluntad de poder» (*loc. cit.*). Más allá de la interpretación heideggeriana, que introduce esta voluntad de poder como culmen de toda metafísica como historia del ser y consumación de todo nihilismo, quedémonos con este movimiento afirmativo que nos va a permitir rastrear, tanto en Nietzsche como en Heidegger, un nuevo terreno para la filosofía, además de un nuevo lenguaje para el ser más allá del lenguaje filosófico. Según Heidegger, si se comprende al ser como voluntad de poder, el nihilismo se ha completado, haciéndose presente su esencia afirmativa (Heidegger, 2013, 744). Así,

el nihilismo se convierte para Nietzsche en el «ideal del *supremo poderío* del espíritu», «*un modo divino de pensar*», «no es posible decir de un modo más afirmativo la esencia afirmativa del nihilismo» (*loc. cit.*).

Que el mundo pone en juego una fuerza infinita, sigue siendo una antigua manera de pensar, cree Nietzsche: «el mundo, como fuerza no debe ser considerado como infinito», una fuerza infinita está para el autor en contradicción con el propio concepto de fuerza. El mundo no es como el viejo Dios, asegura: amado, infinito, ilimitadamente creador (*VP*, 1055, 2006, 675). El mundo es una fuerza infinita pero no en sí, sino encarnada en las configuraciones finitas de poder que se desarrollan. Es un juego infinito de fuerzas finitas, de formas, en perpetuo retorno, sin fin:

Este mundo mío dionisiaco que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este enigmático mundo de la doble voluptuosidad; este mi “más allá del bien y del mal”, sin fin, a menos que no se descubra un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe su buena voluntad, ¿Queréis una solución para todos sus enigmas? ¿Queréis, en suma, una luz para vosotros, ¡oh desconocidos!, ¡oh fuertes!, ¡oh impávidos “hombres de medianoche”?

Este nombre es el de “voluntad de poder”, y nada más!...(VP, 1060, 2006, 680).



## **CAPÍTULO DECIMOTERCERO.**

EL PLIEGUE HISTÓRICO-ONTOLÓGICO EN FOUCAULT.



En este capítulo, a través de la lectura foucaultiana de Kant, vamos a contemplar la perspectiva del autor francés sobre el pliegue como principio de vivificación del pensamiento. Una vez ganado este proceso, vamos a intentar delimitar su perspectiva sobre la idea de pliegue, mostrando el desfase o el desborde que supone la noción del pliegue con respecto a la metafísica tradicional. Hemos observado en esta cuestión la posibilidad de dar al concepto de pliegue un tipo de fundamentación diferente. Quisiéramos desarrollar ahora cómo la idea de pliegue puede actuar como un principio de vivificación del pensamiento, junto a su función operativa destacada por Deleuze y junto a la idea de pliegue como regla de construcción, destacada por Scala. Esta idea del pliegue como principio de vivificación podría servirnos para reforzar nuestra propuesta de una necesaria ampliación de la lectura deleuziana hacia el pensamiento hispano. Ello supone reconocer dentro de la idea de pliegue desarrollada por Deleuze y Scala una afirmación voluntaria del sujeto que en su libertad –más allá de la determinación de las fuerzas físicas– lo acerca a lo infinito, sin nunca llegar a constituirlo. Esta clave de lectura podría venir a recuperar un elemento disuelto en el paso del barroco a la edad moderna y heredado posteriormente por la fenomenología y el pensamiento francés de la diferencia. Es preciso hacer notar cómo esta problemática hereda y hace suyo el diagnóstico nihilista planteado por Nietzsche. La cuestión sobre el barroco en tanto pliegue místico, que hemos planteado, se encuentra atravesada por esta cuestión del nihilismo.

Comencemos por la cuestión del pliegue como principio de vivificación del mundo “por medio de ideas”. Según Foucault, el mundo al que hace hueco la crítica kantiana no es un mundo disponible para el sujeto humano, sino un sistema de actualidad que envuelve toda existencia real (Foucault, 2009, 92). Es así, en el contacto de un sujeto con su mundo<sup>147</sup>, como se genera un desfase entre el alma (*Seele*), la mente (*Gemüt*) y el espíritu (*Geist*). Cuando Foucault propone que el *Gemüt*, tal y como es leído por Kant, no es simplemente el *Seele* (alma), propio de la psicología, sino que es y no es *Geist* (espíritu), está mostrando cómo existe un algo fuera del sujeto que no puede ser accesible por medio de la sensibilidad. Un algo que viene a dar vida a este *Gemüt*, a este más allá del alma. El *Gemüt*, entendido de esta manera, lo que haría sería anticipar una idea de la razón en el contacto del sujeto con el mundo presente. El *Gemüt* debe ser trascendido por el *Geist*, su otra cara, que recubre con su gesto vivificador toda realidad presente y la eleva al infinito. De esta manera, somos conscientes del arco que traza el *Gemüt*, como el arco de un pliegue que envuelve todo presente, este arco es trazado por el hombre por su libertad y esfuerzo, y conlleva la idea de que el *Geist* no es simplemente una fuerza o una facultad, sino un principio: “*Geist ist das*

---

<sup>147</sup> Entre nosotros han sido Pedro Cerezo (2002) y Javier De la Higuera (2010) quienes han reconocido una posible «extrapolación» kantiana de la idea de gusto en Gracián, que en su poder de relacionar juicio e ingenio podría asemejarse a lo que Kant llamará «*Geist (espíritu)*». Comenta De la Higuera que es muy significativa esta extrapolación porque lo que en ella se juega es si el espacio que abre y a su vez acota el pensamiento graciano es, o bien el de la antropología moderna, o bien el de la metafísica ontoteológica de la infinitud (2010, 233).

*belebende Prinzip mit Mensch*”, dice Kant: «el espíritu es el principio vivificador del hombre» (1991, 149). Un principio, comenta Foucault (2009, 75), que no es ni determinante ni regulador: «Ni lo uno ni lo otro, si hay que tomarse en serio esta vivificación que le es otorgada» (*loc. cit.*). Para Foucault no tenemos ninguna indicación de lo que este principio sea en sí, pero podemos captar por medio de lo cual se efectúa la vivificación: un movimiento por el cual el *Geist* da al espíritu la figura de la vida, por medio de ideas (*durch Ideen*). Este “por medio de ideas”, siempre que reciba de la experiencia misma su ámbito de aplicación, hace entrar, según Foucault, al espíritu en la movilidad del infinito, dándole incesantemente “movimiento para ir más lejos” sin perderlo en la pura dispersión de lo empírico. De esta manera, prosigue el autor, la razón nunca queda estática en lo dado, sino que la idea ligando lo sensible con el infinito que le niega, «la hace vivir en el elemento de lo posible» (*Ibid*, p. 77). Esta es la función del *Geist* con respecto al *Gemüt*, no organizarlo, sino vivificarlo: «hacer nacer, en la pasividad del *Gemüt*, que es la de la determinación empírica, el movimiento hormigueante de las ideas». De esta manera el *Gemüt* no es simplemente “lo que él es”, sino “lo que hace él de sí mismo”. Un pliegue afirmativo y activo que nos arrastra hasta el infinito, un infinito nunca presente pero que actúa como clave del presente: «El *Geist* sería ese hecho originario que, en su versión trascendental, implica que el infinito no está jamás allí, sino siempre en un retiro esencial; y en su versión empírica, que el infinito anima no obstante el movimiento hacia la verdad y la inagotable sucesión de sus formas» (*Ibid*, p. 79). El espíritu es así un principio de vivificación de la mente y, de esta manera, no es sólo alma. Es interesante ver cómo se alinea esta solución con la nietzscheana, haciéndonos ver aquí el movimiento al infinito que aún puede llegar a realizar la mente humana, más allá del paradigma teológico, en el cual se encontraba. Es una nueva manera de entender la espiritualidad desde la inmanencia, una perfecta deconstrucción, haciendo de la trascendencia una nueva mirada del hombre. Como observamos, este principio podría actuar como un fundamento antropológico, pero que no afirma nada, sino el movimiento incesante del espíritu en todos sus posibles accesos a la verdad. No hay duda de que aquí hay un pliegue, pues la mente lo que hace es anticipar una idea de la razón en el contacto del sujeto con el mundo. Foucault lo dice muy claro, se trata de un principio, de algo que la mente misma anticipa, pero que no tiene ni la forma de un principio regulador ni la de un principio determinante, es otra cosa, como decimos, el movimiento que vuelve a dar a la mente la “figura de la vida”. Es un hecho originario a través del cual podemos reconstituir de nuevo el mundo, darle a este un sentido vital a través de las ideas de la mente. Ideas anticipadas por el espíritu, que se encuentra de esta manera plegado. Más allá de la teleología en la cual se encontraba preso el hombre empírico, este pliegue místico afirmativo foucaultiano-kantiano, tiene la capacidad de liberarlo de las cadenas, pues es un movimiento que en sí mismo se anticipa a toda verdad. Es,

como dice Foucault en otro lugar, unas nuevas condiciones de posibilidad de acceso a la verdad, de exactamente aquellas que tienen el poder de transformar al sujeto<sup>148</sup>.

Esta clase de infinito es una marcada inversión de lo infinito teológico, tal y como era tratado tradicionalmente. Ahora no es el pensamiento el que depende de él sino que es lo infinito lo que depende de una idea de la razón anticipada, preformada. Foucault reconocía a Kant como el artífice de asestar al pensamiento de lo infinito el golpe definitivo y su extinción, la inversión de la trascendencia. La analítica de la finitud iniciada por Kant es la parcela en la cual se mueven ahora las nuevas positividades empíricas, la vida, el trabajo y el lenguaje:

En tanto que estos contenidos empíricos estuvieron alojados en el espacio de la representación, una metafísica del infinito no sólo era posible, sino necesaria: en efecto, exigía que fueran las formas manifiestas de la finitud humana y, sin embargo, que pudieran tener su lugar y su verdad en el interior de la representación; la idea de infinito y la de su determinación en la finitud permitía ambas cosas. Pero, cuando los contenidos empíricos se separaron de la representación e implicaron en sí mismos el principio de su existencia, la metafísica del infinito se hizo inútil; la finitud no dejaba de referirse a sí misma (de la positividad de los contenidos a las limitaciones del conocimiento, y de la posibilidad limitada de este saber al saber limitado de los contenidos). Así pues, todo el campo del pensamiento occidental se invirtió (Foucault, 2010, 330).

Esta inversión en el pensamiento del sujeto, que sustituye la metafísica del infinito por una metafísica cerrada sobre sí misma, es sólo un lado de la contienda, pues por debajo y como a fuego lento, se ha ido fraguando una nueva figura del saber, una nueva crítica, que va a recuperar, incluso ya desde Kant, y como pliegue, otra especie de finito infinito, apegado al deseo, la esperanza y el destino del ser humano. Una nueva figura que va a permitir afirmar lo infinito desde lo finito. Es la idea que queremos desarrollar a partir de Kant, la cual sugiere la existencia de un gran pliegue, no en tanto universal, sino en tanto modo de operar, una operación del sujeto que, más allá de ser una operación, lo que muestra es un principio, un principio de vivificación del mundo y del sujeto, por

---

<sup>148</sup> Para Foucault: «si la *mathesis* es el saber del mundo, la ascesis es el saber del sujeto, un conocimiento que implica las cuatro condiciones siguientes: desplazamiento del sujeto; valoración de las cosas a partir de su realidad en el interior del cosmos; posibilidad para el sujeto de contemplarse a sí mismo; en fin, transfiguración del modo de ser del sujeto a través del saber» (1994, 93). O en otro lugar: «por espiritualidad entiendo –pero no estoy seguro de que ésta sea una definición que se pueda mantener por mucho tiempo más– lo que precisamente se refiere al acceso del sujeto a cierto modo de ser y a las transformaciones que el sujeto debe hacer en sí mismo para acceder a dicho modo de ser» (1999b, 408). Según el autor, este tipo de espiritualidad ha estado unida a la filosofía desde la antigüedad, fue por culpa de la teología y no de la ciencia que esta ruptura se produjo, el conflicto no es pues entre teología y ciencia, sino entre espiritualidad y fe/teología. Precisando, diremos que la espiritualidad tiene para Foucault tres características: 1) el sujeto debe transformarse él mismo en algo distinto para acceder a la verdad, 2) transformación que realiza el sujeto a través del *Eros* y el trabajo sobre sí mismo, y 3) el acceso a esta verdad debe retornar y volver hacia el sujeto, iluminándolo. «La verdad es lo que ilumina al sujeto, lo que le proporciona la tranquilidad de espíritu» (1994, 39).

medio de las ideas. Tras la lectura foucaultiana de Kant vamos a poder observar cómo se genera en el sujeto una ilusión más profunda que aquella que denunciara Kant como ilusión teológica. Además de esta ilusión teológica, podemos encontrar una ilusión antropológica, y aún una más profunda ilusión ontológica. Tras la crítica kantiana, el hombre se transforma en un mixto empírico-trascendental, veamos como se genera esta duplicación, este mixto o *hybris*. El hombre también se verá desbordado en sí mismo, pues esta inversión de la trascendencia convierte al hombre en el terreno de juego de todas estas fuerzas que lo superan.

Lo que encontramos tras esta analítica de la finitud kantiana es, según Foucault, un repliegue del hombre consigo mismo, la apertura de otro pliegue, que ya no es el pliegue Dios-hombre, que en su relación quiasmática generaba una dinámica disyunta negativa, o sea, existe el hombre porque el hombre no puede ser Dios, un imposible panteísmo, agregamos nosotros. Sino que, a partir de Kant, el hombre mismo se desdobra en dos dimensiones, según Foucault, no relacionadas dialécticamente, como hemos observado a partir de Husserl o Heidegger<sup>149</sup>, sino llegando a constituirse en una especie de mixto empírico-trascendental, una duplicidad insalvable en la cual los términos –finito-infinito, pensar-ser– no se afirmarían mediante una semejanza o, como hemos visto más arriba, mediante la intencionalidad que une ambos lados, sino mediante su diferencia, mediante dos intencionalidades diferentes. El pliegue ontológico o del ser surgiría de la relación entre el plano representativo del saber –en Foucault lo visible (el ser de lo visible) y lo enunciable (ser del lenguaje)–, y el plano del poder, que podemos entender muy bien a partir de la voluntad de poder nietzscheana, pero que el autor no había desarrollado aún para los análisis sobre el barroco contenidos en *Las palabras y las cosas* (1966) y analizados aquí. Mediante la no-relación entre lo visible y lo enunciable se da una fuerza, una lucha, un poder, que hace que la fuerza se pliegue<sup>150</sup>. La no-relación sería, desde Foucault, otra forma de relación donde ambos términos se afirmarían no por lo que tienen de común, sino por lo que tienen de diferentes. Sería, como propone Deleuze, como la lucha de dos seres diferentes, cada uno en su lado. Es a partir de aquí que se genera el pliegue del ser para Foucault, según Deleuze: entre el saber como primera figura del ser y el poder como segunda figura del ser surgirá una tercera instancia, que no sería un subsuelo a-representativo o un infinito ser salvaje sobre los cuales estos planos reposarían, sino que lo infinito surgiría a partir de aquí y el pliegue del ser u ontológico sería la relación de estas dos formas del saber y del poder. Así que entre el saber duplicado en ver y hablar aparece su relación a través de la figura del poder que por medio de la exterioridad de sus relaciones crea un ser sí mismo que hace emerger en lo

<sup>149</sup> Esta podría ser la señal, una hipótesis en la cual el concepto de intencionalidad fenomenológico podría moverse dentro en una lectura esencialista de Suárez, como hemos visto desde nuestra introducción.

<sup>150</sup> Comenta Deleuze: «Si el saber está constituido por dos formas, ¿cómo podría haber intencionalidad de un sujeto hacia un objeto, puesto que cada una de las formas tiene sus objetos y sus sujetos? Y, sin embargo, es necesario que se pueda establecer una relación entre las dos formas, relación que surge de su no-relación» (Deleuze, 1987, 145).

exterior mismo el pliegue, la subjetividad. El pliegue foucaultiano sería así una nueva subjetividad que surge de esta lucha de fuerzas externas, un sí mismo de la fuerza que hace emerger un sí mismo en el afuera con un adentro coextensivo a él (Deleuze, 1987, 148)<sup>151</sup>.

En el caso de Kant, el ser mixto ya no tiene una relación negativa con lo infinito, comenta Foucault. Ya no es por relación negativa con lo infinito, como inadecuación hacia él que se afirma la finitud. Ahora, la infinitud se afirma positivamente, desde la finitud. Se abre así un segundo espacio en la filosofía de Kant –más allá de la imposible articulación entre lo infinito y lo finito– hacia su pliegue. Tras la ilusión teológica, denunciada por Kant, la ilusión antropológica. Una ilusión presente en el hombre, pues ahora es el propio hombre el que actúa como fundamento y fundamentado a un tiempo, como el pliegue entre lo finito y lo infinito. El infinito representaría así el juego del límite y la transgresión constantes. Citando a Foucault, podemos reconocer que la pregunta por el hombre muestra la existencia de un nuevo pliegue empírico-trascendental en el sujeto moderno, a partir de Kant:

Hemos visto ya que esta pregunta recorre el pensamiento desde principios del siglo XIX: es ella la que efectúa, bajo cuerda y de antemano, la confusión entre lo empírico y lo trascendental cuya partición había mostrado, sin embargo, Kant. Por ella, se ha constituido una reflexión de nivel mixto que caracteriza la filosofía moderna. La preocupación que tiene por el hombre y que reivindica no sólo en sus discursos sino en su *pathos*, el cuidado con el que trata de definirlo como ser vivo, individuo que trabaja o sujeto parlante, señalan sólo para las almas buenas el año, al fin llegado, de un reino humano; de hecho, se trata –lo que es más prosaico menos moral– de una duplicación empírico-crítica por la cual se trata de hacer valer al hombre de la naturaleza, del cambio o del discurso como fundamento de su propia finitud. En este Pliegue, la función trascendental viene a recubrir con su red imperiosa el espacio inerte y gris de la empiricidad; a la inversa, los contenidos empíricos se animan, se levantan poco a poco, se ponen de pie y son subsumidos de inmediato en un discurso que lleva lejos su supuesto trascendental. Y he aquí que en este Pliegue se adormece de nuevo la filosofía en un sueño nuevo; no ya el del Dogmatismo, sino el de la Antropología (Foucault, 2010, pp. 353-354).

Una ilusión natural que impediría toda crítica de la razón, abriendo el movimiento infinito de la dialéctica histórica. Dialéctica entre lo conocido (filosofía) y el infinito o absoluto (el archivo), siempre más allá y cerrado al conocimiento, a la representación. Tal y como hemos tratado en

---

<sup>151</sup> «Eso, el pliegue del ser, aparece como tercera figura, cuando las formas ya están entrelazadas, cuando las batallas ya se han iniciado: en ese caso, el ser ya no forma un *Sciest*, ni un *Posset*, sino un *Se-est*, en la medida en que el pliegue del afuera constituye un Sí mismo, y el propio afuera un adentro coextensivo. Había que pasar por el entrelazamiento estratégico-estratégico para llegar al pliegue ontológico» (Deleuze, 1987, 148).

nuestra introducción, Foucault trata de realizar una lectura ontológica a partir de las condiciones de posibilidad históricas. La imposibilidad de acceder al archivo presente, debido a su infinitud, muestra la necesidad de tener que acceder a un estudio histórico, liberando, como decimos, la posibilidad de llevar las condiciones históricas más allá de sí mismas y trasladarlas a nuestro presente. En este caso, reconocíamos su importancia de cara a suministrar a la idea de pliegue un anclaje histórico que impidiera su anacronía pero que a su vez permitiera su aplicación en tanto condiciones de posibilidad del momento presente, constituyendo estas condiciones una ontología del presente. En el caso de nuestro análisis del barroco, podríamos aplicar, como hemos reconocido en nuestra introducción<sup>152</sup> a propósito de los análisis de J. De la Higuera, la idea de entenderlo como acontecimiento. Entender lo barroco como acontecimiento es asumir que carecemos de un principio de síntesis que unifique el acontecer, una tarea de análisis histórico como ejercicio crítico que asume la «carencia de fundamento normativo» pero que no por ello renuncia al pensamiento (De la Higuera, 2006 XIV). La tarea de análisis histórico no reconoce una historia trascendental de las ideas, una verdad que se desenvuelve en la historia y llega hasta nosotros, sino que reconoce la existencia de racionalidades múltiples que luchan en la historia para mantener su poder. Así que este análisis no es sino una racionalidad más entre otras y no teme, como dice Foucault en otro lugar, ser un análisis perspectivo: «La nueva realidad que el pensamiento crea al des-presentificar lo existente es también una realidad, ante la cual sólo cabe una nueva des-presentificación» (*Ibid*, p. LI). Desde la genealogía nietzscheana, el hombre accede a un cierto desengaño de sí mismo, reconoce un desengaño trágico.

La cuestión es que las dos tradiciones críticas que definen el espacio del pensamiento en el presente, han sido situadas por Foucault en el propio Kant: «una que estudia las condiciones que hacen posible un conocimiento verdadero, la “analítica de la verdad” u, “ontología formal de la verdad”; otra que se pregunta por la actualidad, por lo que somos nosotros mismos en el tiempo presente, y que adopta la forma de una “reflexión histórica sobre nosotros mismos”, una “ontología de nosotros mismos” u “ontología del presente”» (*Ibid*, p. XXVIII)<sup>153</sup>. La que nos interesa en este apartado es esta segunda vía de acceso al presente, abierta por Nietzsche pero ya presente en Kant, en su texto *Was ist Aufklärung?* (1774). Nos interesa en la medida en que aquí se genera un nuevo pliegue del sujeto consigo mismo que hace alinear el propósito de la ilustración kantiana –*sapere aude*– “sé capaz de servirte de tu entendimiento sin la guía de otro”, con la cuestión crítica del

---

<sup>152</sup> Véase la página 33 de la introducción.

<sup>153</sup> La lectura foucaultiana de Kant sufre un proceso de ajuste a lo largo de la propia obra del francés. J. De la Higuera asegura que este proceso de reajuste no es una ruptura ni un giro entre los textos foucaultianos dedicados a la Ilustración en Kant antes de 1978 (De la Higuera, 2006, XVIII), y los posteriores a 1980. La interpretación foucaultiana de Kant no ha variado sustancialmente, asegura J. De la Higuera, si consideramos que el pensador francés «no ha dejado de estar allí» (*Ibid*, p. XXVII).

presente nietzscheana –quién habla– como medida de superar, no ya una ilusión trascendental o antropológica, presente en Kant, sino una *ilusión ontológica*. Según De la Higuera, la crítica de la ilusión ontológica a la que nos arrastra Foucault es sólo posible «convirtiéndose ella misma en una ontología de carácter negativo que, en la negación de la existencia sustancial de la realidad, cifra el movimiento de su transgresión afirmativa» (*Ibid*, p. XXV). Es una crítica de nosotros mismos y una pregunta sobre quiénes somos.

La crítica kantiana no es el primer momento en que un pensamiento filosófico se cuestiona a sí mismo, pero sí es el primer momento en que la filosofía hace de su propia actualidad discursiva el problema fundamental (De la Higuera, 2006, XXX). Según Foucault, este gesto crítico que se enfrenta al poder de ser dominado por otros y que postula su propia libertad, es un gesto que ya se había iniciado en la historia con el surgimiento, al comienzo de la modernidad, de lo que llama el pensador francés la “actitud crítica” (2006a, 8). Pero, en la prehistoria de esa actitud, Foucault nombra a los místicos del siglo XVI como máximos representantes originales:

Lo que me sorprende mucho –pero quizás estoy obsesionado porque son cosas de las que me ocupo ahora mucho– es que, si esta matriz de la actitud crítica en el mundo occidental hay que buscarla en la Edad Media en unas actitudes religiosas y en relación con el ejercicio del poder pastoral, es también muy asombroso que se vea cómo la mística, como experiencia individual, y la lucha institucional y política, forman una unidad y, en todo caso, están perpetuamente referida la una a la otra. Yo diría que una de las primeras grandes formas de revuelta en Occidente ha sido la mística; (Foucault, 2006a, 46).

Esta actitud crítica, en el sentido preciso dado por Foucault, supone una *circularidad* por la que todo trabajo filosófico es un cuestionamiento de sí mismo. Con este gesto, la reflexión filosófica rebota sobre sí. Es así, nos recuerda finalmente De la Higuera, como existe en la filosofía kantiana un desfase entre *Aufklärung* y crítica, que tiene como consecuencia un juego con el poder, un papel desfundamentador de nuestros propios conocimientos. Pues en el momento en que se inaugura la reflexión sobre la actualidad, una sombra recae sobre nuestro propio conocimiento, llevándonos a desconfiar de él.

Este pliegue, dentro del cual el espíritu siempre es tensado, llevándolo más allá de sí, es como vemos, una puerta abierta desde Kant al juego infinito del movimiento entre la finitud y el ser. Foucault reconoce sin embargo que es a partir de Nietzsche, Sade, Freud, Bataille, Blanchot, que nos ha sido posible encontrar este pensamiento que nos permite acercarnos a este gran pliegue entre el sujeto y el mundo. Es el juego infinito del límite y la transgresión, o sea del ser empírico y

trascendental que integra en sí este movimiento que afirma, sin afirmar nada. Afirma un límite que es simplemente una línea muy delgada que se cierra tras de sí para luego volver a constituirse y volver a trasgredirse, al infinito. Se trata de un pliegue, afirma Foucault, en el que el pensamiento se pierde, pues es tal y como decimos, este movimiento del pliegue, donde todos nos encontramos inmersos.

El juego entre la transgresión y el límite es el juego que inaugura la filosofía de Kant y al que juega, no sólo la mística, que a ojos de Foucault desfallece hasta la extenuación llegado a este punto, sino toda la filosofía desde Kant, especialmente la línea que viene de Nietzsche, y concretamente –esto lo agregamos nosotros– como manera de retomar las enseñanzas ofrecidas a través de su nihilismo activo y así, poder afirmar el mundo:

No hay nada negativo en la transgresión. Afirma el ser limitado, afirma ese ilimitado en el que salta abriéndolo por vez primera a la existencia. Puede decirse sin embargo que esta afirmación no tiene nada de positivo: ningún contenido puede vincularla, ya que por definición, ningún límite puede retenerla. Tal vez no es otra cosa sino la afirmación de la partición [*partage*]. Y aún habría que aligerar a esta palabra de todo lo que puede recordar el gesto de un corte, o el establecimiento de una separación o la medida de una distancia, y dejarle solamente lo que en él puede designar el ser de la diferencia (Foucault, 1999a, 168).

Digamos, afirmación de la partición, de la doblez, del pliegue, de la mixtura del sujeto, que es mundo y más que mundo. Es Nietzsche, asegura Foucault, quien nos ha vuelto a poner la cabeza sobre nuestros pies: «Tal vez la filosofía contemporánea ha inaugurado, descubriendo la posibilidad de una afirmación no positiva, un desfase cuyo único equivalente se encontraría en la distinción kantiana entre *nihil negativum* y *nihil privatum* –distinción que, como se sabe, abrió el camino del pensamiento crítico–» (*loc. cit.*). Se trata de una afirmación que no afirma nada: una plena ruptura de transitividad, como observamos en el concepto de *contestation* en Blanchot: «contestar es el gesto que reconduce a cada uno de ellos a sus límites, y por ello al Límite en el que se cumple la decisión ontológica: contestar es ir hasta el corazón vacío donde el ser alcanza su límite y donde el límite define al ser» (Foucault, 1999a, 169). Este es, según el autor, el espacio donde se juega lo divino:

La transgresión se abre a un mundo brillante y siempre afirmado, un mundo sin sombra, sin crepúsculo, sin esa intromisión del no que muerde los frutos y hunde en su corazón la autocontradicción. Es lo inverso solar de la negación satánica; está de acuerdo con lo divino, o mejor,

abre, a partir de ese límite que indica lo sagrado, el espacio en el que se juega lo divino (*loc. cit.*).

Es interesante hacer ver cómo estas palabras del autor francés parecen recoger este mundo divino nietzscheano donde toda negación es eliminada. Foucault reconoce en este gesto nietzscheano la vuelta del sujeto sobre sí mismo, una inversión de la trascendencia. Una vuelta, no a un origen concreto y singular, sino al origen como tal, un origen que está para ser abandonado. La imposibilidad, como hemos observado en nuestros autores barrocos, de la unión, de la fusión, también en Nietzsche, del sujeto en lo UNO e indiferenciado. No existiría la vuelta a un origen donde todas las oposiciones se resolverían para siempre, es más bien el eterno retorno como pliegue. El retorno de la diferencia ontológica, tal y como podría desprenderse de la lectura deleuziana de Nietzsche. Sigue Foucault:

Volviendo a colocar la experiencia de lo divino en el corazón del pensamiento, la filosofía desde Nietzsche sabe bien, o debería saber bien, que interroga un origen sin positividad y una apertura que ignora las paciencias de lo negativo. Ningún movimiento dialéctico, ningún análisis de las constituciones y de su suelo transcendental puede servir de ayuda para pensar una experiencia tal, ni siquiera para acceder a esta experiencia. El juego instantáneo del límite y la transgresión. ¿Podría ser hoy la prueba esencial de un pensamiento del origen al que Nietzsche nos consagró desde el principio de su obra –un pensamiento que sería, de modo absoluto y en un sólo movimiento, una *Crítica* y una *Ontología*, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser? (Foucault, 1999a, 169).

Este movimiento del límite y la transgresión es el mismo movimiento por el cual Foucault reconoce la posibilidad de concebir un «pensamiento del afuera», donde el sujeto sería capaz de salir de sí, sin recobrase nunca. El autor francés considera que la filosofía ha tendido, no sin razón, a relacionar directamente este pliegue del sujeto-mundo –en este caso se trataría de un pliegue del afuera, sin interioridad– con la teología negativa de Pseudo Dionisio. Nada más incierto, considera Foucault. Esta experiencia nos ha estado vedada, asegura, hasta una vez parece Dios a causa de la muerte del propio hombre: «el ser del lenguaje no aparece como tal más que en la desaparición del sujeto» (Foucault, 2010, 300). Podríamos muy bien suponer, comenta el autor, que esta actitud de salir fuera de sí se encontrara inmersa en la teología negativa de Pseudo Dionisio, tal vez permaneció así durante un milenio, pero esta actitud, según él, no aparece en todo su esplendor hasta después de Kant. La teología negativa de Pseudo Dionisio siempre tiene un movimiento de cierre que llega a representarse en el discurso. Esta es una cuestión que preocupará enormemente a Derrida, como veremos en el próximo capítulo. También para Foucault, aquí, finalmente coinciden

la palabra con el ser, aunque la palabra desemboque en silencio y el ser en la nada, todo está dentro del discurso y puede ser recogido por él:

Puede muy bien suponerse que nació de ese pensamiento místico que, desde los textos de Pseudo Dionisio, ha merodeado hasta los confines del cristianismo; tal vez permaneció, durante un milenio o casi, bajo la forma de una teología negativa. Pero nada es más incierto; pues, si en una experiencia tal es cierto que se trata de salir «fuera de sí» es para reencontrarse finalmente, abarcarse y recogerse en la interioridad resplandeciente de un pensamiento que es por pleno derecho Ser y Palabra. Discurso pues, aunque sea, más allá de todo lenguaje, silencio, y más allá de todo ser, nada (Foucault, 1999b, 300).

La dimensión de juego del pliegue, esta manera de abrirse y perderse el sujeto, sin nunca recobrase, es un paso crucial para una lectura precisa del pliegue en la filosofía actual, en la medida en que supone ya el salto, el desengaño sobre toda trascendencia anterior al sujeto y la posibilidad de que el plano del pliegue pueda retomar la cuestión del nihilismo y superarla, si es que pueda llegar a realizarse alguna vez esta tarea. Hemos observado cómo este pliegue antropológico, en Kant y el primer Heidegger –donde se afirma el sujeto– se ve desplazado hacia la ontología. Una ontología crítica, en el sentido de reconciliar el lenguaje con la filosofía, pues ya no se trataría de marcar el límite de todo lenguaje desde esta última, como en Kant, sino de acceder, a través del propio lenguaje, a la experiencia de la transgresión posible de toda experiencia filosófica dada hasta ahora. El mundo que surge de aquí no es un mundo limitado y positivo, sino uno que hace y deshace el pliegue, que pone un límite, que se hace y se deshace en el exceso que lo transgrede (Foucault, 1999a, 166).

La muerte de Dios afirma Foucault, no hay que entenderla

en absoluto, como el fin de su reinado histórico, ni como la constatación finalmente liberada de su inexistencia, sino como el espacio desde ahora constante de nuestra experiencia. La muerte de Dios, quitándole a nuestra existencia el límite de lo Ilimitado, la conduce a una experiencia en la que nada puede anunciar ya la exterioridad del ser, a una experiencia por consiguiente *interior* y *soberana*. Pero una experiencia tal, en la que la muerte de Dios estalla, descubre como su secreto y su luz, su propia finitud, el reino ilimitado del Límite, el vacío de ese umbral donde desfallece y falta. En este sentido, la experiencia interior es enteramente la experiencia de lo *imposible* (siendo lo imposible aquello de lo que se hace experiencia y lo que la constituye). La muerte de Dios no ha sido sólo el «acontecimiento» que suscitó la experiencia contemporánea bajo la forma que la conocemos: dibuja indefinidamente su gran nervadura esquelética (*Ibid*, p. 165).

## **CAPÍTULO DECIMOCUARTO.**

EL PLIEGUE ÓNTICO-TEOLÓGICO EN DERRIDA Y MARION.



En esta sección quisiéramos atender a la dimensión en la cual va deslizarse la idea de pliegue en Jacques Derrida y Jean-Luc Marion. Es pertinente plantear esta deriva en la interpretación de la idea de pliegue como diferencia óntico-teológica porque ha sido la fenomenología francesa la encargada de confrontar directamente este plano óntico con el plano teológico<sup>154</sup>. Quisiéramos desarrollar esta apertura ya que, tal y como hemos visto en la sección anterior, la idea de pliegue supone una dimensión que nos abre al infinito, poniendo en juego aspectos cercanos a la teología negativa, tal y como ha sido entendida por la tradición que sigue la línea de Pseudo Dionisio. A pesar de que desde Kant hasta la actualidad, pasando por Nietzsche, la experiencia está encuadrada en este marco nihilista. La dimensión en la cual van a moverse estos pensadores es, como hemos anunciado en el título de esta sección, un paso más allá de la diferencia óntico-ontológica heideggeriana, un paso más allá porque inaugura otra dimensión anterior en la que la idea de pliegue cambia de registro. Si la idea de pliegue nos permite pensar el movimiento del ser al ente y del ente al ser, quisiéramos atender a partir de ahora, y en las líneas que siguen, al impensado que se reconoce en el pensamiento de Husserl y Heidegger por parte de Derrida y al que Marion reconoce en el pensamiento de Derrida. Este impensado, la diferencia como tal, haría referencia a una dimensión que ya no depende ni de un infinito positivo, pensable, ni del reenvío del ente al ser o del ser al ente, manteniendo, como han apuntado algunos autores<sup>155</sup>, un reenvío entre ser y sentido, que hace desaparecer la diferencia bajo una ontología identitaria.

Derrida comenta que si en algo la crítica de Hegel es más radical que la de Kant es en la medida en que el trabajo hegeliano exige pensar lo infinito positivo «para que la indefinibilidad de la diferencia aparezca *como tal*» (1985, 164). O sea, que el pensamiento hegeliano permite pensar la diferencia sólo porque mantiene aún una relación directa con lo infinito, con un infinito positivo, pensable. Así y sólo así se puede pensar la diferencia desde Hegel, en tanto indefinible. Pero Derrida no quiere hacer la diferencia pensable sólo en la medida en que dependa de un infinito positivo, sino como un movimiento infinito que no lleva la diferencia a la presencia. Esto quiere

---

<sup>154</sup> Ya es conocida la interpretación de Dominique Janicaud (1991) que muestra “le tournant théologique”, el “giro teológico”, de la fenomenología francesa a partir de la segunda mitad del siglo XX.

<sup>155</sup> Entre nosotros, ha sido sobre todo L. Sáez Rueda quien últimamente ha llevado a cabo la crítica, bajo nuestra consideración la más radical y feroz, de la diferencia óntico-ontológica heideggeriana. Según este autor la diferencia óntico-ontológica propuesta por Heidegger cae bajo un pensamiento identitario cuando despliega la noción de ser hacia un venir a presencia lo ente en la historia como sentido. De esta manera, el autor alemán no sólo pecaría de olvidar la diferencia como tal en un reenvío constante entre el Dasein y su ser sí mismo “propio” cayendo en la mismidad: «M. Heidegger conserva un resto de pensamiento identitario (del que desea alejarse) al pensar la diferencia óntico-ontológica como lo Mismo, precisamente en el mismo acto por el que la aborda como un “entre” o intersticio (§1)» (2018, 717); Heidegger disolvería finalmente al ser mismo «comprendido en modo genético y diferencial» (2021, 79). Según mantiene Sáez Rueda en este último artículo: «Quisiéramos mostrar, exclusivamente, que la *ontología del sentido* heideggeriana desestima la comprensión del ser como *génesis intensiva* que podemos ligar a la idea de *physis*. La desestima al integrar, por un lado, el ámbito ontológico de la *génesis* en el de la venida a presencia del sentido y al reducir, por otro, la pretensión de preservar su especificidad a una consideración meramente óntica de la naturaleza» (2021, pp. 80-81).

decir para Derrida que el pensamiento hegeliano cierra, clausura la metafísica de la presencia en tanto hace pensable lo infinito como tal. En este caso, la consideración kantiana de la Idea, seguida por Husserl, en tanto indefinibilidad de un «hasta el infinito», nunca alcanzable y que no vendría determinado o derivado de un infinito positivo es aquí la clave. Para Derrida, la perspectiva kantiana y husserliana podría ayudarnos a entender la diferencia sin la necesidad de hacerla depender de un infinito positivo, dado, pues al no derivar la diferencia de este, la mantienen en suspenso en un movimiento, nunca cerrado, que nos arrastra al infinito. Este movimiento infinito indefinible y por ello nunca cerrado, es lo que propone Derrida como un gesto kantiano-husserliano que aunque no es tan claro y radical como el de Hegel, podría hacernos comprender la diferencia como tal (Derrida, 1985, 164).

La *diferancia* es el término utilizado por Derrida para mostrar cómo la diferencia a la que él se refiere es más antigua que toda presencia. Se encuentra sedimentada, plegada, indecible, inobjetable, inefable, palabras que más que decir, insinúan, sin nada que podamos asir, porque no quieren decir nada, porque esta *diferancia*, concepto que hace mención a esta dimensión oculta de la iteración infinita, es sin término, sin lugar donde llegar, sin concepto. La *diferancia* no se apoya así en un pensamiento del infinito positivo y pensable, como movimiento infinito ubicado dentro de una dialéctica donde se sucederían diferentes momentos que permitirían pensar el movimiento de la razón universal. Comenta Derrida que en esto no estamos tan lejos de Hegel porque compartimos, y en esto no tiene dudas el autor, su más destructor gesto, aquel que de un zarpazo, niega la finitud de la vida:

Sólo una relación con mi-muerte puede hacer aparecer la *diferancia* infinita de la presencia. Al mismo tiempo, comparada con la idealidad de lo infinito positivo, esta relación con mi-muerte llega a ser accidental de la empiricidad finita. El aparecer de la *diferancia* infinita es finito él mismo. [...] La *diferancia* infinita es finita (*Ibid*, p. 165).

Derrida comparte el gesto hegeliano, aunque lo interpreta a contrapelo. Creemos en el saber absoluto como *clausura*, asegura el autor, «creemos en esto literalmente. Y en que una tal clausura ha tenido lugar». Es por esto que, según el autor, la historia de la presencia está cerrada, pues historia, siempre ha querido decir para la metafísica una presentación (*Gegenwärtigung*) del ser, «producción y recogimiento del ente en la presencia, como saber y dominación». Puesto que la presencia plena tiene “*vocación* de infinidad” como presencia absoluta a sí misma en la conciencia, el cumplimiento del saber absoluto es, según Derrida, el fin de lo infinito, «que no puede ser más que unidad del concepto, del logos y de la conciencia en una voz sin *diferancia*» (*Ibid*). Esta

muerte de lo infinito como absoluto, pensable, da paso a que Derrida recupere la figura de Kant y Husserl, autores con los que accedemos a un movimiento, quizá más allá de Heidegger, de una diferencia fuera de la metafísica de la presencia, donde también caería por su peso este último autor y su diferencia entre el ser y el ente.

De entrada, debemos señalar la dificultad que entraña desenredar este nudo al que hace referencia Derrida pues, como nos comenta, esta diferencia hay que entenderla al menos de dos maneras: si la pensamos como derivada o como anterior a la presencia, seguiremos interrogando la presencia indefinidamente en la clausura del saber, o sea no podremos salir de ahí, del saber; sin embargo, si la pensamos, ya no desde la clausura, sino desde lo que abre, desde su apertura, hay que reconocer que el saber se pierde y que llegamos, tal y como recogimos a partir de Scala en la sección anterior, a un no pensado todavía, a lo aún por pensar, pero no en el sentido de que no pensemos nada, sino de que estamos ahora «más allá del saber absoluto (y de su sistema ético, estético o religioso) en dirección a aquello a partir de lo que se anuncia y se decide su clausura. Una cuestión tal será legítimamente entendida como que *no quiere decir nada*, como no perteneciendo ya al sistema del querer decir» (Derrida, 1985, 166).

Estas palabras de Derrida suponen el salto a otro umbral del pensamiento, a un pliegue más originario, reconoce, que los signos, que la representación. Hay que pensar como “normal” y pre-originario, aquello que Husserl «cree poder aislar como una experiencia particular, accidental, dependiente y segunda: la de la deriva indefinida de los signos como errancia y cambio de escena (*Verwandlung*), encadenando las re-presentaciones (*Vergegenwärtigungen*) unas a otras, sin comienzo, ni fin» (*Ibid*, p. 167). Es la idea clara del pliegue, pues no pudiendo el sujeto salir de este mundo de la presencia, atrapado por él, no le queda sino hablar y hacer resonar la voz como medio de suplir el estallido de la presencia, hacer resonar una voz, que no es sino la que anuncia el laberinto, el *fenómeno del laberinto*. Nada cae fuera de este laberinto, asegura Derrida. Y contrariamente a lo que piensa la fenomenología, la cosa misma se sustrae siempre, por lo que la “mirada” no puede “permanecer” (*loc. cit.*). Para Derrida todo ha comenzado, sin duda, así: «Un nombre pronunciado ante nosotros nos hace pensar en la galería de Dresde...Andamos a través de las salas...Un cuadro de Teniers..., representa una galería de cuadros...Los cuadros de esta galería representan a su vez cuadros, que por su parte harán ver inscripciones que se pueden descifrar, etc...» (*loc. cit.*). Aquí tenemos la representación gráfica de un auténtico pliegue preformativo, el hecho de que no podemos abordar la diferencia sin caer de nuevo en otra diferencia, sin caer en un laberinto donde la cosa misma se sustrae siempre a la representación.

Una estrategia común para abordar lingüísticamente esta dimensión ha sido relacionar este ámbito que nos trata Derrida con el de la teología negativa de Dionisio Areopagita (Pseudo-

Dionisio). Derrida aborda directamente en su obra *Como no hablar y otros textos* (1997), después de muchos rodeos y denegaciones, esta cuestión de la teología negativa. A continuación quisiéramos destacar algunos datos importantes en nuestro objetivo de reconstruir la idea neobarroca de pliegue, acercando y alejando esta idea de pliegue de la planteada por el autor romano en lo referente a la naturaleza apofática del discurso teológico. Es necesario diferenciar la apuesta derridiana de una diferencia infinita de la teología negativa pues el método que el autor expone como medio para recorrer este concepto se parece, al menos de entrada, al método de análisis propuesto por Pseudo Dionisio para abordar la teología, concretamente a la hora de desarrollar una teología negativa como medio para hablar de Dios. Es por esto que Derrida va a comentar la necesidad de atender a un gesto deconstructivo ya presente en la teología negativa pero que ha sido, debido al derrotero de la metafísica, eclipsado, ocultado, impidiéndonos enfrentarnos a ella. De esta manera sería pertinente acercarnos, aunque sea brevemente, al método deconstructivo inaugurado por el autor, marcando sus diferencias con la propuesta de Jean-Luc Marion con respecto a la teología negativa. Al abrirse ambas propuestas a esta dimensión negativa, observamos un desplazamiento de la cuestión óntico-ontológica hacia un terreno cercano al del ser, desarrollado en la última etapa del pensamiento de Heidegger. Derrida y Marion se mueven en este terreno de apertura a un plano más allá del ente, a un plano donde la teología negativa va a jugar un papel imprescindible para acercarse a esta realidad. Es así que se presenta necesaria esta apertura, en la medida en que estas lecturas amplían esta diferencia óntico-ontológica hacia este plano del ser, ahora entendido en sentido teológico negativo, clave para una lectura del concepto de pliegue como pliegue místico. En estos autores, el pliegue místico se abre hacia la dimensión apofática (negativa) por lo que la teología negativa va a resultar determinante, aportando todo su arsenal conceptual.

Comencemos por Derrida, donde observamos una relación intrínseca entre la idea de diferencia, el método deconstructivo y la teología negativa. La diferencia es *espaciamento*, articulación del espacio y el tiempo. El devenir-espacio del tiempo y el devenir-tiempo del espacio, como vimos con Heidegger. El *espaciamento* es siempre no percibido, no-presente y no-consciente. Más allá de la fenomenología, Derrida asegura que se da una escritura más originaria, más vieja que el signo y la re-presentación. Una escritura que no puede darse, *como tal*, subraya, en la experiencia fenomenológica de una *presencia*: «Señala *el tiempo muerto* en la presencia del presente viviente, en la forma general de toda presencia» (Derrida, 1986, 88). O sea, nunca se da en el presente en la forma de una presencia.

El *espaciamento*, entendido ahora como esta escritura sedimentada a partir de la diferencia, es, comenta Derrida, el devenir-ausente y el devenir-inconsciente del sujeto. Lo pone frente a su propia muerte, frente a su finitud, que constituye en este caso la constitución de su subjetividad

(*loc. cit.*). Este devenir es la apertura de una huella, siendo aquí la huella «la apertura de la primera exterioridad en general, el vínculo enigmático del viviente con su otro y de un adentro con un afuera: el espaciamento» (*Ibid*, p. 92). Es así, asegura el autor, como el afuera no aparecería sin la *gramma*, sin la diferencia como temporalización, sin la no presencia, sin la muerte.

En el devenir de la metafísica occidental la presencia cubre por entero la diferencia, lo Mismo oculta lo Otro de sí e impide enfrentarnos y situarnos en nuestro lugar como seres finitos, nos impide así enfrentarnos a la muerte, a esta otra dimensión abierta por la finitud: lo infinito. Este devenir impotente se inicia con Platón, asegura Derrida, pero llega a su cumbre con la metafísica infinitista: «Sólo el ser infinito puede reducir la diferencia a la presencia. [...] Sólo el infinito-positivo puede suprimir la huella, “sublimarla”» [...] (*loc. cit.*). No es un “prejuicio teológico” lo que funciona cuando tratamos de la plenitud del logos, comenta el autor, sino que es el logos como sublimación de la huella lo que es teológico. Las teologías infinitistas siempre son logocentrismos que esconden la huella pasada en un presente inmediato, en un ahora presente, que deslinda el pasado y el futuro, marcando una continuidad lineal, una indiferencia que impide, tal y como recogíamos a partir de Heidegger, percibirnos de que nos movemos dentro de un laberinto con forma de pliegue.

Esta diferencia, se parece, en palabras del propio Derrida, a esta “juntura”, más acá de la presencia, a este *implexo* que reconoce en Valéry y Nietzsche. El *implexo*: lo que no puede ser simple. Una palabra-concepto que «señala justamente una implicación que no es una, una implicación que no se puede reducir a algo simple, una implicación y una coimplicación de la fuente que no se podría desimplificar de una cierta manera: es el IMPLEXO» (Derrida, 1994b, 343). El *implexo*, esta palabra-concepto que Derrida es capaz de leer en Valéry, es el pliegue, el pliegue preformativo, el doble pliegue (*Zwie-falt*) que nunca parte de lo indiferenciado o lo simple: «Señala el límite de toda reducción al elemento simple del punto. Implicación-coimplicación, coimplicación de lo mismo y de lo otro que no se deja deshacer nunca, divide o igualmente multiplica al infinito la simplicidad de toda fuente, de todo origen, de toda presencia» (*Ibid*, p. 344).

La crítica total a la que nos lleva este concepto de manos de Valéry supone para Derrida una oportunidad para mostrar su propia filosofía. Esta palabra-concepto supone para el autor franco-argelino un avance, un paso más allá de los paradigmas de pensamiento abiertos por Freud y Nietzsche, cercanos para él en este punto. La cuestión es que este *implexo* rompe con toda manifestación plena de la identidad, del sentido, porque rompe con el presente actual, con la diferencia entre lo virtual y lo actual. Augura un principio neobarroco en el sentido en el cual podemos leerlo a partir de Deleuze. El sentido al que nos referimos aquí es más bien, un no-sentido en el sentido de la presencia, una *dinamis*. No es la virtualidad del sentido, sino otra especie de

virtualidad que recubre toda *dinamis*, algo parecido a la voluntad de poder nietzscheana, a lo inconsciente de Freud, pero que deviene aquí otra cosa. En línea con lo que hemos mantenido más arriba con Foucault, es el pliegue de la fuerza, un nuevo pliegue que hace desposeer al sujeto de toda representación posible y lo desestabiliza continuamente. La fuerza, el poder que recubre cualquier representación del sujeto, haciéndolo siempre sospechoso de una posible contradicción performativa<sup>156</sup>.

En Valéry encontramos que esta dimensión tiene una estructura: «la imposibilidad para un presente, para la presencia de un presente, de presentarse como una fuente: simple, actual, puntual, instante» (*Ibid*, p. 343). El *implexo* viene a ser, tal y como expone Derrida, un complejo del presente que envuelve siempre al no presente...: «Es la potencialidad o más bien el poder, la *dinamis* y la exponencialidad matemática del valor de presencia de todo lo que él sostiene, es decir de todo –lo que es» (*loc. cit.*).

Resulta aquí que esta idea pone en juego, tal y como recoge Heidegger, el destino, la irremediable proyección del Dasein hacia su muerte, el cuidado (*Sorge*), pero también la rememoración, el recuerdo que empuja desde el fondo del inconsciente. Este *implexo* podría ser considerado como lo inconsciente, siempre y cuando, comenta Derrida, no lo hagamos retroceder sobre sus pasos hacia el sentido o hacia el sujeto. Lo que pone en juego este *implexo* es una prueba de aquello por lo cual somos eventuales, anudados al acontecimiento, nunca presente, nunca consciente. *No es*, podríamos decir con Derrida o Deleuze, sino que *se da*. «Envuelve lo posible de lo que todavía no es, la virtual capacidad de lo que presentemente no es en acto». Porque no es una actividad, comenta Derrida, siguiendo aquí palabras literales de Valéry, sino todo lo contrario, capacidad. Comenta Valéry en su obra *La idea fija*: «Llamo a toda esta virtualidad de la que hablamos, el IMPLEXO» (Derrida, 1994b, 344). La fuerza no sería en este caso capacidad de afectar, sino capacidad de ser afectado.

Este *implexo* es lo mismo que aquello que actualmente no es, es homogéneo a la conciencia presente, incluso a la presencia para sí cuya virtualidad dinámica abre, comenta Derrida: «Aunque su explicación sea el límite imposible, se refiere a la percepción o a la conciencia de sí como la potencia al acto. Pertenece al mismo sistema que lo que permanecería, en el límite, replegado siempre en ella. Un sistema semejante recubre el del filosofema clásico de *dynamis*» (*loc. cit.*). Aquí, lo inconsciente freudiano tomaría otro carácter, se trataría según Derrida de arrojarlo a pleno

---

<sup>156</sup> Contradicción performativa que sólo podrá darse en todo su esplendor, al menos en Foucault, si reconocemos una idea total de racionalidad o una idea de razón universal. Más allá del paradigma moderno que pugna por una idea de razón total, Foucault y en este caso Derrida, podrían sortear esta aporía, lanzada como sabemos por Apel y Habermas. J. De la Higuera señala que la acusación habermasiana que observa en Foucault una crítica total de la razón, es ambigua, porque relaciona directamente la crítica de la modernidad con una crítica total de la razón, esta idea es posible porque Habermas, siguiendo en esto a Weber alinea normatividad, modernidad y razón (De la Higuera, 2006, XII).

mar, definiendo el *implexo* como «virtualidad y capacidad general (“de sentir, de hacer, de comprender...”, etc...)» a la que habría que añadir, según el propio Valéry, nuestra capacidad de resistir: «es necesario añadir aquí nuestra capacidad de resistencia». A lo que hay que resistir, según Derrida, es al sentido, al psicoanalítico, al hermenéutico, a la interpretación, a Freud y a Nietzsche, que en este punto no se distanciarían lo suficiente. Esta resistencia a la presencia, al sentido tras la presencia y a la presencia tras el sentido, es el gesto propiamente deconstructor que Derrida observa bajo la tradición de la teología negativa, a la cual vamos a hacer hueco a continuación, no sin antes aclarar y situar de nuevo el punto exacto en el cual podemos relacionar esta idea de pliegue con la idea de *diferancia*, en tanto principal gesto deconstructor.

La *diferancia* es lo que no estando presente, permite la representación, tal y como hemos recogido a partir de Trías sobre la posición y el carácter de lo infinito barroco. Un infinito aún introducido en la representación, pero como clave, como clave que desde fuera, permite toda representación (Trías, 1996, 167)<sup>157</sup>. Ella nunca se hace presente. A nadie. Aunque los procedimientos para acercarnos a ella son muy parecidos a los de la teología negativa, la *diferancia*, no tiene aquí un movimiento así: «La *diferancia* es no sólo irreductible a toda reapropiación ontológica o teológica –ontoteológica–, sino que, incluso abriendo el espacio en el que la ontoteología –la filosofía– produce su sistema y su historia, la comprende, la inscribe, y la excede sin retorno» (Derrida, 1994a, 41). La *diferancia* no es ni una palabra ni un concepto, es, paralelamente a este mundo como pliegue (no esencial sino como rasgo), la actitud de juego para con él, una actitud que se acerca mucho a una estrategia, a una estratagema sin finalidad, a una táctica ciega, infinita. Comenta Derrida que hay un cierto vagabundeo de la *diferancia*, entre su carácter filosófico-lógico y su carácter empírico-lógico, es el terreno donde entra en juego el propio concepto de juego, plegándose sobre sí.

Para el autor, toda palabra terminada en *-ancia*, así presentada, muestra una dimensión intermedia entre lo activo y lo pasivo, recordemos: hacer del espacio tiempo y del tiempo espacio, temporizar y espaciar. En el pensamiento clásico, barroco, sin embargo, se trataría, según el autor, de la causalidad constituyente y originaria: «En una conceptualidad con exigencias clásicas, se diría que “*diferancia*” designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y de división cuyos diferentes o diferencias serían productos o efectos constituidos» (*Ibid*, p. 44). No hay que ir muy lejos, asegura, para toparnos con esta *diferancia*. Es la problemática propia del signo y la escritura, más bien la *diferancia* es la liberación de este paradigma que reconoce un *telos*, una *parousía*, un principio y un fin. Como expone Derrida y vamos a ver, se encuentra en relación estrecha con la diferencia ontológica heideggeriana (Derrida, 1994a, pp. 45-46).

---

<sup>157</sup> Véanse las páginas 96-97 de nuestra investigación.

Este nuevo pliegue se observa muy bien articulado a través de la semiología. Podemos considerar a Saussure como el artífice de abrir este nuevo paradigma semiológico deconstructor, en cierta medida, de la dialéctica hegeliana, que Derrida utiliza aquí para pulir su idea (*Ibid*). Se trata del principio de la diferencia como base de toda significación, nosotros lo entendemos como el pliegue entre lo arbitrario del signo y su carácter diferencial. Estas cualidades son para Saussure correlativas: «No puede haber algo arbitrario si no es porque el sistema de signos está constituido por diferencias, no por la totalidad de los términos» (*Ibid*, p. 46). Sin embargo, este principio de la diferencia afecta a la totalidad de los signos, a la vez al significante y al significado, al concepto, a su cara ideal; y a lo que Saussure llama «imagen», «huella psíquica» de un fenómeno material, físico, acústico. En la lengua no hay más que diferencias, sin términos positivos. De esta manera, como todo concepto se halla atrapado en esta maraña de diferencias, una tal diferencia no es por lo tanto una palabra o un concepto «sino la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y de los sistemas conceptuales en general» (*loc. cit.*). En esta diferencia, vamos a encontrar nosotros una relación directa con el concepto de *hypertelia* sarduyana o en el sentido de ser una especie de eco sin voz, de efecto sin causa, idea que veremos reflejada de nuevo en la obra deleuziana.

La diferencia resulta ser este juego circular de diferencias, donde cada pieza se expresa y toma su lugar en relación diferencial con todas las demás, formando una especie de pliegue en el cual ya nos hallamos inmersos, sin principio ni fin. Es, tal y como asegura Derrida, un movimiento circular que rompe con toda dialéctica a través de la dialéctica hegeliana misma, pues instaura un continuo vital, donde el presente ya no es como tal si no es por relación al pasado, el futuro no es nada sin su relación al presente. Así, tenemos que reconocer, según el autor francés, una especie de intervalo según el cual cada espacio-tiempo adquiere su lugar en relación con otro, o sea se decide dinámicamente. El espaciamiento, que consiste en el devenir espacio del tiempo; la temporalización, es decir, el devenir tiempo del espacio:

Y es esta constitución del presente, como síntesis originaria e irreductiblemente no-simple, pues, *sensu stricto*, no-originaria, de marcas, de rastros de retenciones y protenciones (para producir aquí, análogicamente y de manera provisional, un lenguaje fenomenológico y transcendental que se revelará enseguida inadecuado) que yo propongo, llamar *archi-escritura*, *archi-rastro* o *diferancia*. Esta (es) (a la vez) *espaciamiento* (y) *temporalización* (*Ibid*, pp. 48-49).

Derrida toma de la lectura que hace Koyré sobre Hegel en 1934, en la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, esta idea de una especie de relación diferenciante del presente consigo mismo. De ciertas notas recogidas por este autor, Derrida destaca –aspecto que nos permite explicar

por qué hemos tratado de una mística afirmativa y activa para el barroco— las referidas a la idea de una diferencia activa que ocurre en el presente, una operatividad exterior al sujeto. «El término *different* se toma aquí en un sentido activo», recoge Derrida de Koyré (1994a, 49). Pues este diferir, este *difiriente* es el que impide que estemos ante un presente cerrado y puntual, cuyo significado podríamos identificar por delante o por detrás de una presencia dada; un indiferente previo no es un *Einfalt*, al estilo heideggeriano, se trataría más bien de un *Zwiefalt*, como antes veíamos. Según Derrida, el privilegio concedido a la consciencia significa, pues, «el privilegio concedido al presente», a la presencia que se da a sí a una consciencia y a la consciencia que resulta constituida como tal en este para sí de sí misma.

Este gesto es el que observa Derrida en Heidegger, Nietzsche y Freud, en el sentido de arrancar esta relación del sujeto consigo mismo, constituida como sabemos a partir de un paradigma basado en la metafísica de la presencia en tanto presente. Para Derrida: «lo mismo es precisamente la diferencia (con una a) como paso alejado y equivocado de un diferente a otro, de un término de la oposición a otro» (*Ibid*, p. 53). Idea que recuerda la interpretación deleuziana sobre Nietzsche, y la idea que relaciona la diferencia con la cantidad —cantidad que viene a ser aquí, como la teoría de los indiscernibles leibniziana por la cual no hay dos sujetos iguales— y que como tal es esencia de la fuerza. «Podremos, pues, llamar diferencia a esa discordia “activa”, en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas que opone Nietzsche a todo sistema de la gramática metafísica en todas partes donde gobierna la cultura, la filosofía y la ciencia» (*loc. cit.*). No nos detendremos en ellos pero, según Derrida, los dos valores diferentes de la diferencia se anudan ambos en la teoría freudiana: el diferir de la diferencia como discernibilidad, distinción, desviación, diastema, *espaciamento*, y el diferir como rodeo, demora, reserva, *temporalización*.

Que estas dos dimensiones no pueden ser pensadas a la vez, es evidente, asegura Derrida. Lo mismo y lo otro no pueden ser pensados a la vez, encontrándonos así ante un verdadero enigma, donde lo inconsciente recubre esta imposibilidad, esta estructura de envío y retardo. Esta cierta alteridad es la propia naturaleza del inconsciente, según Freud, sustraída a toda presencia. Pues no es la puesta en escena de algo escondido que hacemos manifiesto: «Con la alteridad del “inconsciente”, entramos en contacto no con horizontes de presentes modificados —pasados o por venir—, sino con un “pasado” que nunca ha sido presente y que no lo será jamás, cuyo “por-venir” nunca será la producción o la reproducción en la forma de la presencia» (*Ibid*, p. 57). Es de esta manera, como nos encontramos con Derrida más allá de la diferencia ontológica heideggeriana: «el despliegue de la diferencia no es quizá sólo la verdad del ser o de la epocalidad del ser» (*loc. cit.*).

No habiendo siquiera nunca sentido el ser, no habiendo nunca sido pensado o dicho como tal más que disimulándose en el existente, la diferencia de una cierta y muy extraña manera, (es) más

“vieja” que la diferencia ontológica o que la verdad del ser. Podemos llamarla según Derrida, “la edad de la marca”, una marca que no tiene sentido, que no existe. Marca más allá de lo que liga en profundidad la ontología fundamental con la fenomenología, siempre difiriendo, se borra al presentarse, se ensordece resonando, comenta el autor francés, para quien tanto en Nietzsche, Freud, como en Levinas, podemos reconocer esta tentativa de cierre de la ontología, pero muy singularmente en el texto heideggeriano. El olvido del ser no es sino el ser como olvido, la doble constitución de la ontología entre ser-ente, que no es sino la marca del olvido como tal. El olvido de esta diferencia es una marca que desaparece al presentarse en la historia de la metafísica occidental. Esta marca no es nombrable, no puede aparecer la diferencia como tal, no hay esencia de tal diferencia, no hay verdad en este juego de escritura de la diferencia: «No hay nombre para esto», lo que no debe arrastrarnos hacia algo kerygmático en sí mismo. Lo que debemos hacer, bajo un gesto de danza y una risa en el rostro, es *afirmarla*, tal y como hacía Nietzsche (*Ibid*, p. 62).

No negarla, lo cual reenviaría hacia una dialéctica hegeliana –lugar común a toda teología negativa en tanto no deja lugar a una integración sino a una confrontación de oposiciones dicotómicas– sino afirmarla. ¿Pero de qué manera? Deberíamos en este punto adentrarnos un poco, lo suficiente, en la relación que mantiene este impensable con lo inefable místico, con toda teología negativa, lugar que nos va a permitir finalizar esta sección de la mano de Jean-Luc Marion. Derrida y Marion mantienen un diálogo muy profundo con respecto a la teología negativa de Dionisio Areopagita (Pseudo Dionisio). Sería imposible introducirnos en todas las implicaciones de este debate pero sí quisiéramos señalar algunos elementos que contribuyen a aclarar nuestra hipótesis de la actualización del concepto filosófico de barroco como pliegue místico afirmativo.

Según Derrida, lo que él escribe no depende de la teología negativa, sobre todo por dos razones: en la medida en que el discurso de la teología negativa «pertenece al espacio predicativo y judicativo del discurso», o sea, privilegia la forma estrictamente proposicional; y en la medida en que «parece reservar, más allá de toda predicación positiva, más allá de toda negación, más allá incluso del ser, alguna especie de superesencialidad, un ser más allá del ser» (Derrida, 1997, 17). *Hyperousios, ôs, hiperousiotes*, según postula Dionisio en su obra *los Nombres Divinos* (siglo VI). Aquí ya surge una primera fricción, o más bien una confusión, entre el pensamiento de Derrida y el de Marion, pues Marion dice no negar, como hace creer Derrida, que una tal superesencialidad tenga lugar en el pensamiento de Dionisio, pues su teología inaugura como tal, según Marion, este más allá de la esencia, de la presencia y del ser. Derrida aclara en otro lugar cómo podría relacionarse la llamada huella que vemos posarse en la diferencia con el proceder de la teología negativa:

Hasta el punto de que los giros, los periodos, la sintaxis, a los que tendré que recurrir con frecuencia, se asemejarán, a veces hasta llegar a confundir, a los de la teología negativa. Ha habido ya que señalar *que la différance no es*, no existe, no es un ente-presente (*on*), cualquiera que este sea; y nos vamos a ver llevados a señalar también todo *lo que ella no es*, es decir, *todo*; y, por consiguiente, que no tiene ni existencia ni esencia. Ella no depende de ninguna categoría del ente, sea éste presente o ausente. Y sin embargo, lo que así se señala de la *différance* no es teológico, no pertenece ni siquiera al orden más negativo de la teología negativa, puesto que ésta se ha ocupado siempre en destacar, como se sabe, una supra-esencialidad por encima de las categorías finitas de esencia y la existencia, es decir, de la presencia, y ha insistido siempre en recordar que si el predicado de la existencia se le rehúsa a Dios, eso es así para reconocerle un modo de ser superior, inconcebible, inefable (Derrida, 1994a, 42).

Marion no puede estar de acuerdo con esta consecuencia metafísica de la teología negativa que Derrida se ve abocado a extraer una vez alineada teología negativa, *hyper-ousia* y deconstrucción. Según Marion, la deconstrucción derridiana lo que hace es disponer del análisis de la teología negativa para sí misma. Derrida no ataca la teología negativa sino que se defiende de ella. Pero, ¿qué relación tiene la idea de pliegue con este ámbito de la teología negativa en el pensamiento de Derrida?

Tal y como estábamos comentando hace un momento, Derrida considera que la *hyper-ousia* planteada por Dionisio, este lugar sin lugar, hace pliegue, como secreto incommunicable que es, entre la parte positiva, la revelación de un secreto, y su parte negativa, la no divulgación del mismo, su parte podríamos decir “política”. Esta duplicidad que abre la *hyper-ousia*, más allá de la afirmación y la negación, tal como recoge Dionisio, hace recaer la relación, según Derrida, en una forma de pliegue: debe haber alguna relación secreta entre este lugar secreto y el secreto de no decir, de no divulgar el propio secreto: «Todo ocurre como si la divulgación pusiese en peligro una revelación prometida a la apófisis, a ese desciframiento que, para hacer aparecer la cosa de manera manifiesta (*aperikalyptôs*) debe encontrarla primero oculta» (Derrida, 1997, 25).

Hay pues, según Derrida, *un secreto de la denegación y una denegación del secreto*; un quiasma o entrelazo, un entrecruzamiento entre dos tipos de formas en las que debe ser inscrito el lenguaje de todo teólogo, el pliegue se da entre lo expresable y lo inexpressable, o más bien en cómo no hablar o en cómo no decir algo que, no teniendo lugar, que no siendo un lugar, es la apertura de todo lugar. Y es que para Derrida ya algo ha tenido lugar, algo se ha dado con anterioridad al sujeto, algo se halla plegado en nuestro trato con este más allá del ser. Este secreto no ha tenido lugar, el secreto es que no hay secreto, comenta: «no hay secreto *como tal*, lo deniego». No hay secreto y la presencia de Dios no se ha dado como tal, sino que se deniega:

Hay un secreto de la denegación y una denegación del secreto. El secreto como tal, *como secreto*, separa e instituye ya una negatividad, es una negación que se niega a sí misma. Se de-niega. Esta denegación no le sobreviene accidentalmente, le es esencial y originaria. [...] No hay secreto *como tal*, lo deniego. Y esto es lo que confío en secreto a quienquiera que se alíe conmigo. Este es el secreto de la alianza. Si lo teológico se insinúa ahí necesariamente, eso no quiere decir que el secreto sea teológico (*Ibid*, p. 30).

Todo lenguaje sobre Dios es una denegación de su presencia, idea que chirría a oídos de Marion, no sólo porque la *différance* sustrae así el lugar a lo teológico, deconstruyéndolo, sino y sobre todo porque reduce el ámbito de aplicación de la teología negativa, más bien de este “hyper-” que hallamos por encima de toda afirmación y negación, a no ser sino un espectro más de la metafísica de la presencia, como vamos a ver a continuación.

Para situar la idea de pliegue en Derrida debemos recuperar la idea de que este no haber tenido lugar de la Presencia, del Nombre, se conjuga con un haber tenido ya lugar de la llamada. De la llamada del Otro:

la eventual ausencia del referente alude todavía, si no a la cosa de la que se habla (así Dios que no es nada porque tiene lugar, *sin lugar más allá del ser*), sí al menos al otro (otro que el ser) que llama o a quien se destina la palabra, incluso si esta le habla por hablar o para no decir nada. Como este llamamiento del otro ha precedido ya siempre a la palabra, a la cual, en consecuencia, aquel no ha estado jamás presente una primera vez, ese llamamiento se anuncia por anticipado como una llamada. Tal referencia al otro habrá siempre tenido lugar. Antes de toda proposición, e incluso antes de todo discurso en general, promesa, oración, alabanza, celebración. El discurso más negativo, más allá incluso de los nihilismos y de las dialécticas negativas, conserva su huella. Huella de un acontecimiento más viejo que él o de un «tener lugar» por venir, lo uno y lo otro: no hay ahí ni alternativa ni contradicción (Derrida, 1997, 32).

La deconstrucción usurpa el lugar a lo divino y se reconoce como el último mártir de la fe, prosigue el autor: «Y en cuanto a quienes quisieran considerar la deconstrucción como un síntoma del nihilismo moderno o post-moderno, en aquella podrían reconocer, justamente, si así lo desean, el último testimonio, por no decir el mártir de la de fe en este final de siglo» (*Ibid*, p. 16). El lenguaje ha comenzado sin nosotros, «en nosotros antes que nosotros. Eso es a lo que la teología llama Dios y hay que, habrá habido que hablar», ese *hay* que es un pasado, un presente ya pasado.

Derrida nos habla como de una especie de *eón* transhistórico al estilo orsiano, reconocible

desde Platón hasta Heidegger, pasando por San Agustín y el Maestro Eckhart. De esta genealogía, en la cual vemos conjugarse este más allá del ser, vamos a destacar su lectura sobre Heidegger y posteriormente su lectura sobre el pensamiento medieval. A través del primero vamos a contemplar más de cerca su lectura del pliegue en tanto más allá de la diferencia ontológica, a través de su lectura sobre el pensamiento medieval vamos a recibir apoyo para articular finalmente la postura de Marion en torno a la teología negativa y su relación con el pliegue.

Derrida reconoce dentro del pensamiento de Heidegger la necesidad de otro pliegue diferente al del ser y el ente. Podríamos considerarlo como el pliegue en el cual se encuentra inmerso el propio Heidegger y, como en todo pliegue, se encuentra en él sin saberlo. La dimensión del ser abre, espaciando, la posibilidad de la revelación de Dios. Esta apertura, este espaciamiento del que ya hemos hablado, es tratado por Derrida para mostrar la relación intrínseca entre la teología negativa y el pliegue, no ya entre el ser y el ente, sino entre el ser y la nada. ¿A qué se debe este desplazamiento? Esta apertura hacia un lugar sin lugar muestra la postergación que el propio Heidegger lleva a cabo cuando asegura desde un principio la no relación entre la fe y la razón. Esto quiere decir que Heidegger nos muestra un pliegue que él mismo no teoriza, que deniega hacer, al más puro estilo de la teología negativa. Su manera de postergar esta cuestión que relacionaría el pensamiento del ser con el pensamiento teológico, es separarlos de entrada. Una negación que no es tal, según Derrida, pues Heidegger, a pesar de denegar esta cuestión, finalmente hace lo que dice no querer hacer. La dimensión del ser abre la dimensión teológica. Derrida lo refleja agudamente:

No ha escrito Heidegger lo que dice que le hubiera gustado escribir, una teología *sin* la palabra ser. Pero, así mismo también, ¿No ha escrito eso de lo que dice no se tendría que escribir, a saber, una teología abierta, dominada, invadida por la palabra ser?

Heidegger ha escrito, con y sin (*without*) la palabra «ser», una teología con y sin Dios. Ha hecho eso de lo que dice que habría que evitar hacer. Ha dicho, escrito, dejado escribir eso que dice querer evitar. No ha sido sin dejar huella de todos esos pliegues (*Ibid*, p. 57).

El auténtico quiasmo estaría aquí, según Derrida, en el hecho de que, en Heidegger, la experiencia angustiosa de la nada abre la dimensión del ser, que a su vez es la condición de posibilidad de la experiencia de la revelación de Dios, un Dios que no es o que es nada:

Aunque Dios no sea y no deba ser pensado a partir del ser como su esencia o fundamento, la dimensión del ser abre el acceso al acontecimiento, la experiencia, el encuentro de ese Dios que sin embargo no es. Y la palabra «dimensión» –que es también la diferencia– da aquí a una medida al dar

lugar. Se podría dibujar un quiasmo singular. La experiencia angustiosa de la nada abría al ser. Aquí, la dimensión del ser no es ni la esencia ni el fundamento (*Ibid*, p. 56).

Lo que Derrida quiere mostrar es la originariedad de esta dimensión, de este nuevo pliegue o quiasmo respecto al pensamiento sobre el ser en relación con el ente. La dimensión, comenta, es la diferencia; o sea, la operatividad como tal, su articulación, una *dimensión completamente otra*. El autor reconoce perderse en la lectura heideggeriana sobre Platón, en la medida en que Heidegger, por un lado, reconoce en Platón un pensamiento más allá del ser, una *khora* o *khorismos*; pero, por otro lado, lo considera el iniciador del olvido del ser, la puesta en práctica de una duplicación de este pliegue originario que reconoce Derrida:

Para Platón, pues, el ente y el ser están en lugares diferentes (*verschieden geortet*). «Si Platón toma en consideración el *khorismos*, la diferencia de lugar (*die verschieden Ortung*) del ser y del ente, entonces plantea la cuestión del lugar completamente otro (*nach dem ganz anderen Ort*) del ser, por comparación con el del ente». Que se le acuse a Platón a continuación de haber dejado perder ese lugar completamente otro, que haya que reconducir la diversidad (*Verschiedenheit*) de los lugares hacia la diferencia (*Unterschied*) y el pliegue de una duplicidad (*Zwiefalt*) que debe estar dada por anticipado sin que se le pueda prestar «propriadamente atención», se produce ahí un proceso que no puedo seguir en ese final de *Was heisst denken?* o en otras partes (Derrida, 1997, 52).

En un mismo pliegue sucede todo, podríamos considerar a partir de Derrida. El espaciamiento, la apertura del Dasein, ya no es una ida y venida del ente al ser y del ser al ente, sino del ser a la nada y de la nada al ser, a nada más que ser, a otro que ser, a un más allá del ser en y por el ser.

Si hemos atendido en un primer momento a la lectura de Heidegger por parte de Derrida en referencia a este más allá del ser –a esta nada como pliegue del ser y a este ser que surge y se dirige hacia la nada, que se encuentra recubierto por ella–, ha sido con la intención de lanzar ahora las formulaciones de Marion, que observa un problema muy grave en esta interpretación derridiana sobre la teología negativa.

El primer problema grave que destaca Marion en su crítica a Derrida es la imprecisión e indeterminación con que este último ha tratado estos campos mal llamados “metafísica de la presencia” y “teología negativa”. Heidegger no reduce, según Marion, el ámbito de la metafísica a la presencia, Marion reconoce que el autor alemán nunca, a su juicio, ha tratado este término; ni Dionisio ha tratado la teología negativa como una teología independiente, más allá de su uso en

plural como teologías negativas o afirmativas (Marion, 1999, 341). Las consecuencias más importantes de cara a la deconstrucción derridiana se cifran, para Marion, en que la teología negativa, en la interpretación que Derrida hace de ella, aparece como una quasi-deconstrucción, o sea, un camino o un método, que ya el mismo Derrida decía del algún modo compartir, pero que debía a su vez deconstruir. Y lo debía deconstruir porque al fin y al cabo para Derrida la teología negativa de-niega o posterga la presencia y por ello cae dentro de la metafísica, pues garantiza ponernos delante de una presencia.

Comenta Marion que la teología negativa es el primer, o más bien el único adversario posible y serio con el cual tendrá que vérselas la deconstrucción. Derrida intenta deconstruir una quasi-deconstrucción, reducir el ámbito de acción de la teología negativa que, así entendida, caería dentro de la metafísica de la presencia. La cuestión, según Marion, es que la lectura que hace Derrida sobre la teología negativa muestra que la deconstrucción intenta llevar a cabo aquello que niega poder hacer y no tiene más remedio que tratar de aplicar una de-negación y reducir el ámbito de aplicación de la teología negativa que inunda en realidad toda deconstrucción. Derrida no atacaría de entrada la teología negativa, sino que se defiende de ella, haciendo una lectura interesada donde la prioridad y la originariedad vendría de la mano de la *différance* que reivindica para sí este lugar. Según Marion la “teología negativa” no es que ofrezca a la deconstrucción material nuevo o una anticipación inconsciente, sino su primera competencia seria, quizá la única posible. Derrida haría un uso estratégico de la teología negativa e intentaría deconstruir lo más radicalmente posible su doble pretensión, la de deconstruir a Dios y, sin embargo, alcanzarlo. De no ser así, la deconstrucción pasaría primero por la competencia de que la presencia podría ser deconstruida sin la diferencia, y, luego, por la marginación, en la medida en que la deconstrucción no prohíbe el acceso a Dios fuera de la presencia y sin ser. Según Marion: «Cuando la deconstrucción ataca lo que todavía designa, con toda la tradición, bajo el título impreciso de “teología negativa”, no ataca tanto como se defiende» (*Ibid*, p. 342).

Marion destaca una serie de «brutales objeciones» a la teología negativa por parte de Derrida, brevemente: 1º. La teología negativa, presa de la metafísica de la presencia, desemboca en el ateísmo más radical, de-niega el contacto con la presencia de Dios e impide así pensarlo fuera de la presencia; añadamos: cosa que la deconstrucción permite. 2º. La teología negativa encierra en su fondo una onto-teología, de raíz cristiana en su parte más griega. 3º. Y muy importante: esta de-negación que ofrece la teología negativa es un giro o hipérbole paradójica donde se transmuta finalmente la negación en una afirmación, es una quasi-afirmación. Finalmente, 4º. Una vez establecido que la teología vuelve finalmente a la presencia, sólo falta descalificar la oración de alabanza, encuadrada como una oración pura y simple –no dirigida a nadie según Marion– que

Derrida no tiene más remedio que encerrar dentro de una llamada como pliegue del otro, de una intencionalidad, de un para qué, en tanto que, como que...

Centrémonos en la tercera de las objeciones, por su relevancia de cara a una correcta interpretación del concepto de pliegue en Marion. La cuestión principal de la que parte este autor francés es que una vez dejamos de lado la interpretación derridiana sobre la teología negativa y nos acercamos a las palabras del propio Dionisio, nos damos cuenta de que Derrida, de manera interesada o no, no profundiza lo suficiente en la teología total y unificadora del autor romano. Si lo hubiera hecho, habría captado el sentido de una tercera vía, que es la propiamente dionisiana: «¿Es posible deconstruir la no presencia, habría algo así como una metafísica de la ausencia?» (Marion, 1999, 344). Esta tercera vía, la *aitía*, «se juega más allá de las oposiciones entre la afirmación o la negación, más allá de la síntesis y la separación, más allá de lo verdadero o lo falso». Al no estar esta vía dentro de los parámetros de la metafísica, este ámbito de la *aitía* funda, no una de-negación de la presencia, un Nombre, sino una de-nominación, en su doble vertiente de afirmar y negar esto que afirma:

La denominación lleva en su ambigüedad la doble función de decir (afirmar negativamente) y de deshacer este decir el nombre. Es una palabra que ya no dice algo sobre algo (ni un nombre de alguien), sino que niega toda pertinencia a la predicación, rechaza la función nominativa de los nombres y suspende el imperio de los dos valores de verdad (*Ibid*, p. 347).

Esta tercera vía puede ayudarnos a deshacer las duras objeciones vertidas por Derrida sobre la teología negativa, especialmente la objeción 3ª. No podremos detenernos en todas las consecuencias internas de este debate en torno a la lectura acertada o no de ambos autores. A continuación quisiéramos cerrar esta deriva junto a Marion, atendiendo a la idea, una vez más, de un pliegue más allá de la diferencia ontológica propuesta por Heidegger. La teología negativa, ahora ya observada desde este pliegue mayor de la *aitía*, no queda pues presa de la metafísica de la presencia, sino de una metafísica de la ausencia. La de-nominación, en tanto función prioritaria de esta metafísica, lo que hace es proteger el Nombre de Dios de toda presencia quedando a salvo de lo dado. Esta metafísica de la ausencia no trata simplemente de la no presencia de Dios, sino del hecho de que el nombre que se le da tiene por función protegerlo de la presencia y de lo dado:

Por teología de la ausencia no entendemos en adelante la no presencia de Dios, sino el hecho de que el nombre que Dios se da a sí mismo, que se da a Dios, que se da a sí mismo como Dios (todo va de la mano, sin confundirse) tiene la función de *protegerlo* –pues la debilidad designa a Dios

tanto como la fuerza— *de la presencia* y de lo dado precisamente como exceptuándola (*Ibid*, p. 359).

Para finalizar, resumiremos a grandes rasgos la forma en la cual Marion percibe desenvolverse este pliegue propuesto por esta tercera vía de acceso a Dios. La importante es aquí, según el autor, atender al tipo de fenomenalidad que esta tercera vía permite. Siguiendo el pliegue husserliano, expone que si admitimos con Husserl que el fenómeno se define por una dualidad indisociable entre el aparecer y lo que aparece y que esta dualidad aparece a su vez por pares de conceptos tales como: intención/intuición o noesis/noema, podemos reconocer tres relaciones posibles entre los términos aquí en juego: 1) la intención se encuentra confirmada por la intuición, vía katafática o afirmativa; 2) la intención puede sobrepasar lo intuitivo, vía apofática o negativa; y 3) la intención no puede acceder nunca a una adecuación con la intuición, no por defecto de la intuición, sino porque sobrepasa esto que el concepto puede recibir, exponer y comprender: es el *fenómeno saturado*, que muestra que esto que se da descalifica todo concepto, lo sobrepasa, lo excede (*Ibid*, p. 361). Husserl, se encuentra encerrado en el horizonte de la metafísica de la presencia, según Marion, pues al seguir en esto a Kant, sólo reconoce las dos primeras vías de acceso al fenómeno. Pero para Marion existe, como vemos, una tercera vía.

La concepción marioniana del fenómeno, como muy bien ha puesto de manifiesto Roggero (2020, 178), sufre una evolución o un desarrollo que va desde esta estructura tripartita a una posterior binaria. En su obra *Étant donné* (1997), siguiendo la acepción heideggeriana de fenómeno en *Ser y Tiempo* como aquello que se muestra a sí mismo, destacaba tres tipos de fenómenos según su grado de donación: los fenómenos pobres en intuición, los fenómenos de derecho común, y, finalmente, los fenómenos saturados. Lo que pretende Marion con su concepto de “fenómeno saturado” es una especie de «contra-experiencia», en la medida en que pretende leer todo fenómeno a partir de la experiencia que contradice toda manifestación, toda manifestación *a priori*. La mayoría de sus comentaristas, a juicio de Roggero, veían en esta lectura de todo fenómeno a partir del fenómeno saturado una concesión a lo extraordinario por encima de lo ordinario, un intento por explicar toda la fenomenalidad a partir de una experiencia extraordinaria y paradójica. Roggero reconoce que el progreso hacia esta nueva tópica del fenómeno se cifra en reducir esta estructura tripartita a una binaria, abordando todo fenómeno a partir de su caracterización en objetos y acontecimientos: «La nueva tópica del fenómeno, adoptada de una manera definitiva en *Certitudes négatives* (cfr. Marion, 2010, p. 301, n.1) y *Reprise du donné* (cfr. Marion 2016, pp. 147-189) distingue sólo dos tipos de fenómenos: los objetos y los acontecimientos» (Roggero, 2020, pp. 168-169). Esta estructura binaria, que la mayoría de críticos perciben conflictiva, resulta ser para Roggero la articulación de una nueva tópica, finalmente crítica y constituyente.

Por el momento quisiéramos aquí retener, con la intención de ubicar la doble constitución del fenómeno, el lugar que ocuparía esta caracterización del fenómeno como saturado y su posible relación con el objeto o el sujeto, con ello concluiremos esta sección. La relación con el objeto nos va a permitir observar una donación no dependiente del sujeto, la relación con el sujeto dará pie a observar la posibilidad de que esta mirada permita finalmente reconocer un principio de individuación más allá del sujeto, el cual aparecería aquí ya de manera constituida y derivada. Esta última idea será el punto de partida de nuestro último apartado, en que atenderemos a la manera en que Gilles Deleuze propone la existencia de un pliegue consistente en la inercia, generada en lo real, a través de la cual el sujeto es constituido como tal sujeto. Nuestra lectura sobre el concepto filosófico de barroco deleuziano vendrá a suministrar a este sujeto constituido un pliegue activo y afirmativo, donde el sujeto, sin dejar de estar constituido, asumiendo esta constitución inmanente, es capaz de sobreponerse a ella, suministrando un principio que se superpone a esta deriva determinista, sobrepasándola a través de un camino elegido por medio de su libertad.

Respecto a la relación que esta experiencia del fenómeno saturado mantiene con los objetos, podríamos preguntarnos: ¿cómo es posible la experiencia del fenómeno saturado si excede toda experiencia? Marion responde que debe pensarse como una experiencia no objetiva –es más, y en esto nos recuerda enormemente a lo que hemos tratado a partir de Velasco para la mística–, que puede entenderse como una «contra experiencia», «como una experiencia que consiste justo en ser una “experiencia de lo que contradice en forma irreductible las condiciones de la experiencia de los objetos”» (Marion, 1998, pp 300-301). Así, según Roggero, el fenómeno saturado invierte la relación intencional con el sujeto, con el yo, que ahora ya no puede, tal y como Marion interpreta a Husserl, pero también a Heidegger, constituir el fenómeno, sino que el sujeto es constituido por él: «El sujeto constituyente deviene un testigo constituido» (Marion, 1998, 302)<sup>158</sup>.

Marion destaca el carácter de objeto para los dos primeros tipos de fenómenos: los objetos pobres (formas lógicas, entidades matemáticas, etc.) y los objetos de derecho (objetos de las ciencias de la naturaleza, objetos industriales, etc.); y destaca el carácter acontecimental para los fenómenos saturados, donde a más acontecimiento, más saturación, aspecto que también afecta a los dos primeros tipos de objetos. Según Roggero, la distinción de modos de fenomenicidad (entre el objeto y el acontecimiento) puede articularse sobre variaciones hermenéuticas que, como existenciales del *Dasein*, tienen autoridad (ontológica) sobre la fenomenicidad de los entes. Es así, que sólo depende de mi mirada que cualquier objeto pueda aparecer como un acontecimiento: «La distinción de los fenómenos en objetos y acontecimientos encuentra, por lo tanto, un fundamento en las variaciones de la intuición» (Marion, 2010, pp. 307-308, citado por Roggero, 2020, 181). De

---

<sup>158</sup> Véase Roggero, 2020, 178.

esta manera, cuanto más aparece un fenómeno como acontecimiento, más resulta saturado de intuición: «O, más aún: la acontecibilidad fija el grado de saturación y la saturación varía según la acontecibilidad. Esta distinción tiene por ende un estatus estrictamente fenomenológico» (*loc. cit.*). Así, finalmente, hay que destacar que lo acontecimental determina todo fenómeno dado en general pues todo fenómeno acontece tal y como adviene.

Roggero nos aclara en este punto –idea muy sugerente para nuestra reconstrucción de una razón neobarroca– cómo el concepto de fenómeno saturado se desplaza desde una interpretación cualitativa a una interpretación cuantitativa por parte de Marion. Esto significa que el autor francés desplaza su mirada desde la fenomenología a la hermenéutica, pasa de considerar el fenómeno saturado como un tipo dentro del resto de los fenómenos, a considerarlo como una mirada hermenéutica, donde el propio concepto de saturación, que afectaría ahora a todos los fenómenos, devendría, por esta misma razón, transversal. El concepto de saturación homogeneizaría los fenómenos, los igualaría, pues el paso de uno a otro, el pliegue, sería sólo un cambio de la mirada, un movimiento hermenéutico, como ha puesto de manifiesto, a su manera, Vignolo (*Ibid*, p. 182).

Esta *banalidad* de la saturación, puesta de manifiesto por Marion en sus últimos escritos (2005, 2010 y 2016) es, según Roggero, el aspecto que podría hacernos interpretar que todo fenómeno se da en este movimiento de la saturación. Aquí surgen dos aspectos, dos vórtices, por los cuales podemos acceder al hecho de la propia donación, o bien desde el objeto o bien desde el acontecimiento. Apoyado en la aportación heideggeriana sobre el darse fenoménico, como aquello que se da a sí mismo, que se muestra y se oculta en el venir a presencia lo ente, Marion destaca en sus últimas obras, según Roggero, cómo este movimiento es el movimiento propio del acontecimiento. Ya que todo fenómeno se da en el acontecimiento, todo fenómeno comparte este exceso de la saturación, por el cual todo objeto se excede a sí mismo. El objeto podría ser objetivado pero siempre sin olvidar este movimiento de venir a presencia en el acontecimiento donde todo fenómeno se da a sí y desde sí, como había propuesto Heidegger. Se trata de un doble movimiento, objetivación y acontecimentalidad, que se ve reducido aquí a un dejar darse fenoménico en su acontecimentalidad como mejor opción, puesto que el propio Dasein debe dejarse ver ahora más receptor que constituyente, más pasivo que activo. La atención a este sí heideggeriano de la donación, al hecho del darse acontecimental, es la propia dimensión crítica de la filosofía, tal y como reconoce Roggero, pues asume la imposibilidad de reducir todo fenómeno a objeto constituido por un sujeto, dando alas y libertad a un pensamiento sobre el darse como tal del acontecimiento: «La acontecibilidad del fenómeno radica en que el “sí” de la fenomenalización es el “sí” de la donación» (Roggero, 2020, 186).

En este punto es donde podríamos introducir ya nuestro último giro, que va a consistir

precisamente en atender a este doble movimiento que es el movimiento del pliegue, un movimiento que es un cambio en la mirada sobre el objeto y sobre el sujeto, reconociendo cómo la objetivación que pliega el acontecimiento es un sí de la donación pero que existe otro tipo de objetivación que se afirma desde el sujeto por medio de su libertad. Consideramos que sólo este último movimiento podría hacer justicia a un pensamiento barroco actual, no negando, como decimos, la parte constituida del sujeto por medio de lo dado sino dando prioridad a la parte constituyente del sujeto en la medida en que el sujeto retomaría este movimiento dado en lo real haciendo de él un acontecimiento libre y capaz de elevarlo hasta el infinito. Un giro, finalmente, al que nosotros podríamos añadir la mirada de nuestro barroco hispano, su manera de pensar el pliegue, pero ahora ya como neobarroco. Y esto es posible gracias a que a través de nuestra investigación, hemos trazado una clara genealogía de la autonomía del pliegue, que ahora ya podríamos rastrear estirando nuestro pliegue histórico, desde la mística del siglo XVI hasta la actualidad. Ahora, podríamos considerar esta autonomía del pliegue como una potente Deconstrucción iniciada por Deleuze, pero no desarrollada en toda su amplitud y poder. Si el pliegue actual fuera simplemente esta fuerza ciega que va al infinito –aunque Deleuze mantenga que es un reconocimiento del propio sujeto al final de la cadena–, perderíamos de vista, según nuestra investigación, una de las originalidades del barroco histórico, difuminando su posible alcance actual. Si el barroco es importante de cara a una lectura precisa de la actualidad en clave ontológica no es sólo porque refleje algún parecido con nuestra identidad presente sino al contrario, porque apunta a nuestra diferencia. Lo que mejor puede reflejar nuestra manera de tratar con la realidad, si es cierto que nos movemos dentro de un pliegue ontológico, es precisamente aquello que ya no cabe en nuestra mirada sobre el mundo. De esta manera, siendo el archivo infinito, como tratamos con Foucault, sólo una mirada diferenciante podría hacer estallar la presencia que se da como acontecimiento. El acontecimiento nos envuelve con su aura, con su pliegue, ¿cómo aperebirmos de él si no podemos salirnos de este pliegue? La única manera es tomar lo barroco como un acontecimiento que excede su presentación en la historia, que no puede definirse sino por medio de su diferencia.

Ahora bien, ¿por qué como neobarroco? Siguiendo aquí de nuevo a Deleuze, sus observaciones respecto al pliegue van más allá de toda esta tradición iniciada por Heidegger, donde como hemos visto asistimos a un movimiento, a un doble movimiento, pero que siempre anula alguno de los términos de la relación. ¿No vendría exactamente el concepto de pliegue a postular una instancia intermedia, que no es tal, que no es nada, como término que sostendría finalmente la relación entre lo dado y el hecho de que algo se da, lo virtual y lo actual? El pliegue es el hecho de cómo algo se da, pero una manera de darse la cosa que anula su propia presentación, que envuelve la cosa bajo un velo de oscuridad. El pliegue es el hecho de cómo la cosa se da, nunca la cosa dada.

El presentarse de lo presente en tanto que presente, tal y como hemos visto con Heidegger. Lo que se da no es un pliegue, sino que las cosas se nos muestran plegadas, se muestran como si fuesen un pliegue. El concepto de pliegue permite pues, una triple consideración fenomenológica, ontológica y hermenéutica. Permite y exige a un tiempo, anula y excede siempre, pues anuncia la imposibilidad de separar el pensamiento filosófico en parcelas inconexas, a la vez que abre, de nuevo, el camino hacia una Filosofía Primera, que permite una unión sin unidad, podríamos decir, o sea, una filosofía capaz de pensar el movimiento, pensamiento para el cual es necesario sufrir en nuestras propias carnes el sentimiento más puro de la finitud humana, el poder del pliegue y la impotencia de poder sortearlo para siempre. El pliegue es el olvido constitutivo del ser del ente.

El mundo de los entes se hallaba también plegado para nuestros autores barrocos, no digamos para nuestros místicos del siglo XVI. Todo ente, no sólo refería a la totalidad de lo ente sino a la totalidad de la creación, a la fuente principal infinita e inefable de la que todo brota. Recordemos que un pensamiento inocente en función del infinito no deja nunca de ser un mundo de la creación a la cual todo remite. Todo ente es como tal, en su movimiento de venir a presencia oculto, inefable, incogitable por ser creado y por ello tiene este cariz.

Un pliegue no tiene ni principio ni fin. No es un punto y no proviene de algo previo, es un lugar sin lugar, donde no se puede llegar, pues resulta ser donde siempre estamos ya. Deleuze aseguraba que el pliegue nunca remitía a una esencia, sino a un rasgo, a una función operatoria, a una regla de construcción. Esta regla de construcción no es sino el movimiento que articula de manera infinita el pensar y el ser, sin cerrar nunca la relación. A lo que nos invita, tal y como sugiere nuestro barroco hispano, es a sentir la imposibilidad de cerrar el pensamiento sobre lo ente sólo bajo el paradigma de la presencia y la representación, a presentir siempre un algo incluido más allá, que inaugura e impone pero que también nos ayuda a sortear, hasta ahora no sabemos si una falta (Derrida), o un exceso infinito (Marion) imposible de colmar.



**CAPÍTULO DECIMIMOQUINTO.**  
UN PASO MÁS ALLÁ DEL PLIEGUE DELEUZIANO.



El último giro en nuestra presentación de la actualidad del barroco va a consistir en recuperar ciertas ideas del pensamiento deleuziano con la intención de ubicar la idea de pliegue dentro de él e intentar trazar la línea que enlazaría la construcción de este concepto con un movimiento deconstructivo más vasto.

La idea de pliegue ha sido desarrollada por Deleuze en toda su obra filosófica pero es cierto que no llega a constituirlo como concepto hasta su obra sobre Leibniz y el barroco. Las dos obras principales para comprender el pensamiento deleuziano y notar desde dónde Deleuze hace arrancar su concepto son su tesis de doctorado *Différence et répétition* (1968) y su posterior obra *Logique du sens* (1969). En las dos obras somos testigos de los primeros esbozos sobre esta idea de pliegue<sup>159</sup>. En una nota ubicada en su obra *Diferencia y repetición* (2002), Deleuze alinea su idea de pliegue con la diferencia ontológica heideggeriana tal y como es analizada por Merleau-Ponty. El autor reconoce que más allá de Sartre, que hace de la diferencia heideggeriana un lugar para desarrollar su idea de cómo la nada, el NO-, se despliega desde el ser, es Merleau-Ponty quien mejor ha captado el sentido real que el autor alemán le quería dar. Según Deleuze, Merleau-Ponty ha comprendido que la pregunta heideggeriana por el ser no nos remite a un algo negativo ubicado en él, sino al “pliegue”: «el NO- (NE-PAS) heideggeriano remitía, no a lo negativo en el ser, sino al ser como diferencia; y no a la negación, sino a la pregunta» (2002, 113). ¿Que quiere decir esto? Tal y como desarrolla Deleuze a lo largo de toda esta obra, no es que la pregunta por el ser deba ser colmada, sino que en línea heideggeriana debemos mantenernos en la tensión que se genera cuando descubrimos que es el ser propiamente lo que es pregunta, el ser es la pregunta por el ser, una interrogación nunca cerrada.

La tesis heideggeriana sobre el ser como diferencia puede ser resumida, según Deleuze, en cuatro puntos precisos. Estos apuntes van a servirnos como punto de partida para ver la importancia de la idea de pliegue en toda esta construcción y nuestra aportación final, que dará apertura a un pliegue místico para el análisis filosófico del concepto de barroco. Finalmente vamos a considerar si toda esta apertura iniciada por Deleuze no nos ofrece una posible deconstrucción del cristianismo, y en concreto, de la estructura que conforma la dinámica de la trascendencia bajo el pensamiento contrarreformista.

Los puntos destacados por Deleuze sobre el ser como diferencia en Heidegger son los

---

<sup>159</sup> Como sugiere C. Rodríguez Marciel, el concepto de pliegue tiene un estatuto muy peculiar dentro de la obra deleuziana. La recorre de principio a fin y la “totaliza”, pero no en el sentido de una “totalidad” presa de la metafísica sino como un “todo fragmentario”, el cual el pliegue articularía, «como si el concepto de “pliegue” hubiera estado ya desde siempre plegado en su escritura esperando a ser desplegado y replegado *hasta el infinito*» (2020, 512). Según Rodríguez Marciel su “despliegue” comienza a realizarse de manera explícita desde su obra *Foucault* (1987), pero ya en *Différence et répétition* (1968) y *Logique du sens* (1969) asistimos a una aproximación a los conceptos leibnizianos, que luego retomará en *Le pli. Leibniz et le baroque* (1988). Véase la nota 4 de esta página 512 del texto de Rodríguez Marciel (2020).

siguientes: 1) El *NO (NE-PAS)* no expresa lo negativo sino la diferencia entre el ser y el ente; 2) esta diferencia no se establece “entre”, en el sentido ordinario de la palabra. Es el pliegue, *Zwiefalt*. Para Deleuze «es constitutiva del ser y de la manera en que el ser constituye al ente, en el doble movimiento del “desvelamiento” y del “velamiento”. El ser es verdaderamente el diferenciante de la diferencia. De allí la expresión: diferencia ontológica» (Deleuze, 2002, 113); 3) la diferencia ontológica se corresponde con la pregunta. Es el ser de la pregunta, que se desarrolla en problemas, jalonando campos determinados con relación al ente; 4) la diferencia no es objeto de representación. La representación está sujeta a una metafísica y la metafísica es impotente para pensar la diferencia en sí más allá de hacerla depender de la identidad. Lo fundamental aquí, según Deleuze, es que retengamos esta “correspondencia” de la diferencia y la pregunta, de la diferencia ontológica y del ser de la pregunta. El autor francés reconoce la superioridad de la metafísica escotista en toda esta construcción heideggeriana pero duda de que Heidegger haya podido concebir al ser unívoco como referido únicamente a la diferencia. O sea, el ser unívoco, tal y como es entendido desde Heidegger, imposibilita pensar la diferencia en sí, tarea que quisiera emprender Deleuze. Antes de dar apertura a este nuevo plano que inaugura la filosofía de Deleuze, sería preciso llevar a cabo una pequeña introducción a los postulados principales de su filosofía.

En *Diferencia y repetición*, Deleuze reconoce que es posible que, más allá de Parménides e incluso de la lectura realizada por Heidegger, podamos reconocer a la vez que existe el no-ser y que lo negativo es simplemente ilusorio (Deleuze, 2002, 112). Si partimos de que en la naturaleza es imposible la repetición, no existen dos hojas iguales o dos gotas de agua similares –un auténtico principio de los indiscernibles– y que por tanto toda diferencia es conceptual, pues la comparación es imposible, por lo que nos vemos en la necesidad de tener que reconocer la distancia insalvable entre el pensamiento y lo real. Según Deleuze, la metafísica desde Aristóteles hasta Hegel no ha hecho otra cosa que subsumir esta diferencia entre el pensar y el ser a una uniformidad ubicada en el pensamiento. Esta uniformidad u homogeneidad es la labor de acotar toda diferencia bajo el imperio de la representación.

Foucault en *Les mots et les choses* (1966), *Las palabras y las cosas* (2010), ya nos había anunciado cómo el paso de la episteme clásica (barroca) a la episteme de la edad moderna conllevaba la pérdida de toda semejanza externa ubicándose esta en el espacio de la representación y reduciendo la estructura triádica del signo a una estructura binaria mental que formaba la estructura de la *Mathesis Universalis* en identidades y diferencias. Deleuze, por el mismo camino que Foucault<sup>160</sup>, reconoce para la estructura del pensamiento clásico una cuádruple raíz presente en

<sup>160</sup> Véase la nota 5 de la página 213 del texto de Deleuze y su conclusión (p, 389) donde expone claramente cómo su análisis enlaza de manera natural con la propuesta de Foucault: «siempre es en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición imaginada, con una similitud percibida que la diferencia llega a ser objeto

el principio de razón suficiente entendido como fundamento: «Son las cuatro raíces del principio de razón: la identidad del concepto, que se refleja en una *ratio cognoscendi*; la oposición del predicado, desarrollada en una *ratio fiendi*; la analogía del juicio, distribuida en un *ratio essendi*; la semejanza de la percepción, que determina un *ratio agendi*» (2002, 389). Comenta Deleuze que cualquier otra diferencia que no sea subsumida en este esquema, no tiene cabida para el pensamiento clásico. La diferencia como tal no es pensable bajo este esquema, queda fuera del pensamiento.

Así es cómo Deleuze reorienta su pensamiento hacia el barroco. Según Morey (1994, 17) una de las mayores preocupaciones del autor en *Diferencia y repetición* es sobreponerse a este esquema desarrollado por el pensamiento clásico. Deleuze es consciente de la importancia del barroco filosófico en su tarea de representar al infinito: «El mayor esfuerzo de la filosofía consistió, quizás, en hacer a la representación infinita (orgiástica)» (Deleuze, 2002, 389). Esto muestra, entre otras cosas que vamos a ver, que el pensamiento leibniziano adquiere una función preponderante dentro del pensamiento deleuziano. Del autor extrae gran parte de su teoría filosófica sobre la diferencia ya que dentro de un pensamiento que pone en primer plano la dimensión de las individuaciones impersonales y de las singularidades preindividuales, como el de Deleuze, Leibniz se muestra como el filósofo a seguir. Deleuze atiende a esta dimensión de lo infinitamente pequeño abierta por Leibniz como una de las dos dimensiones más importantes abiertas por la filosofía en la conquista de lo absoluto, de lo infinito. Otra sería la propuesta hegeliana, que extiende su idea de infinito hacia la conquista de lo diferentemente grande, llegando a recuperar para sí el plano teológico: «Este infinito hegeliano, aun cuando se diga de la oposición o de la determinación finita, es además lo infinitamente grande de la teología, del *Ens quo nihil majus...*» (2002, 85). Leibniz no va menos lejos que Hegel pero según Deleuze, lo infinitamente pequeño a diferencia de lo infinitamente grande puede ser matematizable, excluyendo Leibniz –aspecto en que no estamos de acuerdo– un infinitamente grande a nivel teológico. Según el autor: «No sucede lo mismo en el caso de Leibniz. Pues, para la modestia de las criaturas, para evitar toda mezcla entre Dios y las criaturas, Leibniz sólo puede introducir lo infinito en lo finito bajo la forma de lo infinitamente pequeño» (*loc. cit.*). Según nuestra consideración, por medio de nuestro análisis hemos mostrado cómo Leibniz deja la puerta abierta a este infinitamente grande bajo el aspecto de una experiencia mística afirmativa y si este aspecto no es visto por Deleuze es porque cierra esta dimensión bajo un análisis matematizante de todo este proceso. A continuación vamos a considerar si esta visión del proceso de inmanentización de la idea de infinito depende de una lectura esencialista bajo la cual ha sido leída –desde Gilson o Heidegger– la metafísica suarista, una metafísica no atendida en su justa medida de representación» (Foucault, 2010, pp 75 y ss y 84 y ss).

por el pensador francés.

La lectura logicista deleuziana, deja fuera la posibilidad de atender al pensamiento hispano y latino, pues cierra la puerta a la dimensión existencial abierta por Suárez. Pero atendamos por un momento, a grandes rasgos, a lo que supone para la lectura deleuziana lo barroco en sí. ¿Qué observa Deleuze aquí tan importante? En su obra *El Pliegue* Deleuze lo refleja claramente: 1) el pliegue barroco, pues el barroco inventa la obra o la operación infinitas, es llevado hacia el infinito atravesando las materias y conformándolas; 2) el interior y el exterior, cada uno en su lado, atravesados por la línea infinita de inflexión, que se realiza en la materia y se actualiza en el alma, su relación no será directa sino armónica; 3) lo alto y lo bajo, la pareja material-fuerza destrona, en el Barroco, a la materia y a la forma; 4) el despliegue no es lo contrario del pliegue sino su continuación, la condición de su manifestación: «Cuando el pliegue deja de ser representado para devenir “método”, operación, acto, el despliegue deviene el resultado del acto, que se expresa, precisamente, de esa manera» (Deleuze, 1989, 55); 5) las texturas, a través de las cuales todo se pliega a su manera deviniendo el objeto un “objeto” determinado por los estratos que dan una determinada textura en base a su cohesión; y 6) el paradigma del pliegue deviene “manierista” y se procede a una liberación de los elementos formales del pliegue, aspecto sólo posible una vez la idea de infinito ha entrado en la representación, con el cristianismo. Estos puntos resumen la aportación del barroco al arte en general y del leibnizianismo a la filosofía, según Deleuze: «los mismos rasgos considerados rigurosamente, deben explicar la extrema especificidad del Barroco, y la posibilidad de extenderlo fuera de sus límites históricos, sin extensión arbitraria: ésta es la aportación del Barroco en el arte en general, la aportación del leibnizianismo a la filosofía» (Deleuze, 1989, pp. 50 y ss).

El pliegue es la operación, el acto y no el resultado, del acto de plegar. El pliegue se desvanece en su despliegue, volviéndonos insensibles hacia él e introduciéndonos en una oscuridad imposible de ser colmada. No podemos atender a la vez al sentido y al significado, y nuestras palabras encubren no lo dicho sino aquello que queremos decir con ellas. Esta tarea es la que Deleuze se propone analizar en *Logique du sens* (1969), *Lógica del sentido* (1994): el sentido está sumergido en la paradoja, en el sin-sentido, en lo infinito y oscuro, que anula pero que a la vez hace aparecer y brillar el sentido como tal.

Este nuevo campo que abre Deleuze con su obra *Diferencia y repetición* nos dirige a articular la filosofía desde instancias que limitan pero que a la vez abren nuevos caminos para explorar la relación entre el ser y el pensar. De entrada, podemos marcar la distancia entre los conceptos de repetición y de generalidad, el primero muy cerca del lenguaje del lírico, del místico, el segundo, lenguaje de la metafísica y la ciencia. Para Deleuze, el paradigma de la generalidad

muestra cómo un término puede ser sustituido por otro o es intercambiable por otro, sin embargo, la repetición es exactamente la actitud contraria, la del místico, la del lírico, la del empirista que hace de todo concepto una creación de la mente: «la repetición como conducta y como punto de vista concierne a una singularidad no intercambiable, insustituible. [...] Repetir es comportarse, pero con respecto a algo único o singular, que no tiene algo semejante o equivalente. [...] Se oponen, pues, la generalidad como generalidad de lo particular, y la repetición como universalidad de lo singular» (2002, 21). Este movimiento lo hemos visto en Leibniz a raíz de su concepción de la mística. La repetición es una singularidad sin concepto que anima los simulacros desde dentro. Deleuze se pregunta si, más bien que repetir una singularidad una segunda o una tercera vez –repetir una igualdad, una generalidad en el concepto– no existe por debajo de la repetición otra repetición más profunda e interior que la anima. Repetir es así elevar a enésima potencia una singularidad que nunca tiene concepto pero que insiste en él. La repetición es la potencia de transgredir los límites impuestos por el concepto que todo lo iguala y lo hace intercambiable, tal y como Leibniz concibe su idea de la mística, donde nada tendría valor para ella si la experiencia no pudiera ser reproducida de nuevo y en todo mundo posible. Distancia que marca lo neobarroco, según nuestra consideración en un movimiento deconstructivo de ciertos elementos pertenecientes a lo barroco hispano.

Deleuze descubre que toda diferencia, que todo el ser de la diferencia es conceptual y que toda repetición se encuentra alejada de la generalidad conceptual. La diferencia como tal, en sí, alejada de todo concepto, es imposible que exista, más bien insiste como potencia en el lenguaje y en el pensamiento, es un movimiento intensivo que asciende, un acto o un movimiento del alma que se manifiesta directamente. Deleuze encuentra así una nueva manera de hacer filosofía muy cercana a la disciplina mística, pues la creación de conceptos, tal y como hemos sugerido en nuestra introducción, es una creación del sujeto desde su singularidad, y ahora, desde Deleuze, no está exenta de universalidad filosófica. Este es el movimiento que el autor observa en Kierkegaard, Nietzsche y el empirismo. Se trata de crear una filosofía capaz de mostrar el movimiento intensivo que se esconde detrás de los conceptos, que insiste en ellos. De esta manera Deleuze comenta que el empirismo es el misticismo del concepto: «Tal es el secreto del empirismo. El empirismo no es, en absoluto, una reacción contra los conceptos, ni un simple llamado a la experiencia vivida. Intenta, por el contrario, la más alocada creación de conceptos a la que jamás se haya asistido. El empirismo es el misticismo del concepto y, al mismo tiempo, su matematismo» (2002, 17).

Este es el mismo movimiento que Deleuze observa en Kierkegaard y Nietzsche, pues cada uno, a su manera y a pesar de las enormes diferencias, «oponen la repetición a todas las formas de la generalidad» (*Ibid*, p. 27). La repetición no es la repetición de una misma imagen en el pensamiento, sino el encuentro con una fuerza natural más allá de lo natural, es el movimiento del

actor de teatro, la encarnación de su papel, la manera en la cual la representación es escenificada. Así que lo que buscan tanto Kierkegaard como Nietzsche es producir en la obra un movimiento capaz de llegar al espíritu:

No les basta, entonces, con proponer una nueva representación del movimiento; la representación ya es mediación. Se trata, por el contrario, de producir en la obra un movimiento capaz de conmover al espíritu fuera de toda representación; se trata de hacer del movimiento mismo una obra, sin interposición; de sustituir representaciones mediatas por signos directos; de inventar vibraciones, rotaciones, giros, gravitaciones, danzas o saltos que lleguen directamente al espíritu (Deleuze, 2002, 32).

Para Deleuze existe una repetición (potencia) en el concepto que es el reflejo de una diferencia (intensiva) que se halla más allá de lo natural. Es así como el autor explica su idea de pliegue, en un primer momento, en *Diferencia y repetición*. Para explicarlo debemos tomar tanto conceptos de la naturaleza como de la libertad y hacer el pliegue de ambos: una repetición alojada en el concepto para una diferencia no conceptual. Es la diferencia en sí misma la que se repite, el movimiento del espíritu el que debe ser elevado al concepto. Porque ahora es él el encargado de tomar el lugar de Dios, de posicionarse en el intersticio vacío que ha dejado su retirada<sup>161</sup>. El espíritu se sitúa en el “Entre”, no en el Ser, sino en el pliegue entre la *physis* y el *nous*. Un pliegue entre lo empírico y lo trascendental, un empirismo trascendental o un pliegue empírico-trascendental. En línea con la propuesta foucaultiana. Es este pliegue el que según Deleuze debe ser retorcido, tensado, desde una perspectiva intempestiva de análisis del presente que, a través de su propio movimiento inmanente, sea capaz de recobrar el acto o el movimiento que da al concepto su fuerza o su potencia vital. Lo que Deleuze encuentra es vida en lo material, una fuerza infinita más allá de lo natural, que lo inflexiona y lo modifica, un pliegue infinito que atraviesa lo natural y permanece activo, afirmado en el concepto. De esta manera es como podemos, según el autor, encontrar la idea de una diferencia en sí que no pertenecería ni a lo natural ni a lo artificial, sino a su pliegue.

Lo que se repite es la diferencia, lo que vuelve es el volver mismo. Ha sido Nietzsche, más

---

<sup>161</sup> Sobre cómo este pensamiento de la diferencia se sitúa en el espacio vacío del intersticio del pliegue, lugar sin lugar que ha dejado Dios tras su retirada, véase Jean-Clet Martin: «En todo caso, es esta transgresión de un ojo transversal la que Foucault y Deleuze consiguen articular en la experiencia de la muerte. La muerte de Dios es el lugar de un arrancar el límite que aparece bajo la forma de un desgarrón, de una doble desviación de los bordes donde la distancia se hincha permanentemente. La muerte de Dios consiste, entonces, en experimentar el lugar que él ocupaba como un vacío. Designa el lugar muerto en el sitio del cual la metafísica había desplegado la vía de Dios como soporte, origen y razón» (Martin, 2002, 38). No podemos estar más de acuerdo, comenta seguidamente: «En la vecindad de Deleuze y Foucault, la muerte de Dios implica el pensamiento y el lenguaje sobre una línea mortal, sobre una línea de desaparición que incita a la filosofía a crear alegremente nuevos conceptos» (*loc. cit.*).

allá de Escoto y Espinoza, quien ha podido, sin volver a recobrar la unidad del ser o la de la sustancia, pensar este volver en sus propios términos. Tal y como nos hace saber Foucault, en Deleuze el carácter unívoco no categorial del ser se asemeja mucho al de Nietzsche, que sería el primero en haberla planteado como retorno y no como abstracción (Escoto) o sustancia (Espinoza): «En Deleuze, el carácter unívoco no categorial del ser no une directamente lo múltiple con la unidad misma (neutralidad universal del ser o fuerza expresiva de la sustancia); sino que hace jugar el ser como lo que se dice repetitivamente de la diferencia; el ser es el volver de la diferencia, sin que haya diferencia en la forma de decir el ser» (Foucault, 1995, 35).

El ser unívoco es la condición necesaria, a juicio de Foucault, de que la identidad no domine la diferencia, que la ley de lo Mismo no la fije como oposición en el concepto. Era así como desde Hegel la metafísica desembocaba en la dialéctica, mostrando el movimiento de la oposición y de la contradicción en el seno del concepto e impidiendo un acercamiento a la diferencia misma que desbordara lo natural e hiciera estallar la representación.

Lo esencial del ser unívoco, tal y como lo concibe Deleuze, no es que el Ser se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido «*de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas*» (Deleuze, 2002, 72). Esta es la limitación de la analogía, pues para ella y desde ella el juicio descansa sobre una cierta complicidad donde el ser no puede ser enunciado como un género común sin destruir asimismo la posibilidad de *ser* para las diferencias específicas. Desde el punto de vista de la analogía todo transcurre en mediación y en generalidad, en las regiones medias del género y la especie. La analogía, según Deleuze, debe esencialmente relacionarse con los existentes particulares pero nos impide pensar sus individuaciones, no retiene en lo particular sino lo que tiene que ver con sujetos ya constituidos (no así en Suárez ni Gracián), imponiendo una visión de la individuación sujeta o presa de lo individuado como tal. Lo unívoco, por su parte, cuando lo relacionamos con factores individuantes, no debe ser entendido como una generalidad que distribuiría, con buen sentido o sentido común, el resto de los géneros y las especies, sino que lo que actúa en estos factores individuantes es un principio trascendente: «un principio plástico, anárquico y nómada» (*Ibid*, pp. 75-76). La individuación *precede* a la especificación en la medida en que no niega un ser común como hace la analogía, para la cual sólo las diferencias específicas “son”, sino que muestra que el ser puede ser común porque las diferencias específicas “no son” y no tienen que ser: «si no son, es porque dependen, en el ser unívoco, de un no-ser sin negación» (*loc. cit.*). Un no-ser sin negación es, como vamos a ver, una afirmación de la paradoja, de la problematicidad, de la Idea, no un no-ser sino un *?-ser*. No una interrogación simple atada a soluciones o proposiciones preestablecidas (*Ibid*, p. 239), sino el

sentido del ser como problemático en sí, sin solución<sup>162</sup>. ¿No está encerrando Deleuze toda analogía en un plano esencialista? La analogía de atribución intrínseca desarrollada por Suárez de ninguna de las maneras niega un ser común, tampoco reniega de un proceso abierto, resulta ser tal y como deconstruye aquí Deleuze, la afirmación del no ser entendido en su más alta consideración interrogativa. Recordemos por un momento la lectura de Barthes sobre San Ignacio<sup>163</sup>, pura mántica, o la de Pelegrín sobre Gracián, donde aseguraba que no hay respuesta estereotipadas aquí.

Con los datos que tenemos hasta ahora podríamos pasar a analizar qué relación tienen para Deleuze la univocidad y la analogía –diferencia o integración, aún no sabemos–, lo cual va a permitirnos valorar el sentido que el autor da a la diferencia ontológica, posicionándolo más cerca o más lejos del pensamiento hispano. Si recordamos, la posición de Suárez no era la de Escoto, que hacía de toda diferencia entre la esencia y la existencia una diferencia conceptual. En este caso Suárez, cuya distinción dice ser modal, no se aleja mucho de uno de sus pilares fundamentales, como es Escoto, pero mantiene, y de ahí su importancia, un rasgo que permitiría integrar la univocidad dentro de una analogía mayor. Santo Tomás ya había considerado que si no se mantiene una cierta analogía, o sea, una cierta distinción real entre la esencia y la existencia, la idea de creación del mundo por Dios es inviable, inexplicable. A este enlace querríamos dedicar las siguientes líneas, su solución, si es que la hay, va a permitirnos deslindar el camino deleuziano de manera clara, diferenciando, en nuestra tarea de explicar el lugar preciso de la diferencia ontológica en el pensamiento hispano, la propuesta escotista de la suarista. La perspectiva esencialista en su explicación de la relación esencia (posibilidad lógica)-ser (existencia), podría muy bien explicar el surgimiento aquí de la nueva ontología moderna –como hacen Gilson o Heidegger– pero no podría dar acceso a una comprensión adecuada de la filosofía hispana, dentro del devenir de la filosofía moderna. El terreno que Heidegger o Deleuze abren con sus propuestas recupera parte de esta tradición olvidada. A nosotros, que nos apoyamos en ellas, se nos hace necesario, sin embargo, ir un poco más allá y ofrecer un análisis que explicita esta influencia y la saque a la luz.

Deleuze comenta que si el ser escotista no fuese neutro, unívoco, caería en errores de tipo panteísta: «Tal el motivo por lo cual se ha limitado a pensar el ser unívoco. Vemos cuál es el enemigo del cual trata desesperadamente de escapar, de acuerdo con las exigencias del cristianismo: el panteísmo, en el cual caería si el ser común no fuese neutro» (2002, 77). Nosotros a lo largo de nuestra tesis hemos considerado cómo el barroco es la negación absoluta del panteísmo en la medida en que no era posible, ni siquiera para la mística del XVI, una unión completa a Dios.

---

<sup>162</sup> Como muestra Deleuze, la interrogación, a pesar de estar atada a proposiciones ya constituidas que conformarán su respuesta, de ahí su ubicación en una comunidad u otra conciencia, nos abre al ser de lo problemático, a un sentido extraproposicional (Deleuze, 2002, 241).

<sup>163</sup> A propósito de la lectura de R. Barthes véase la página 236 de nuestra investigación.

Hemos considerado así que las diferencias modales o potenciales eran afirmadas en el mundo, sin dejar por ello de recurrir a un pensamiento analógico.

Deleuze considera que toda la lógica de la esencia como posibilidad dejaba presa cualquier diferencia específica en el elemento de la representación. De esta manera ninguna diferencia específica podía ser afirmada sino recurriendo a la identidad en el concepto, que dispensa los seres bajo un molde o un calco determinado por el estatus de las proposiciones. La cuestión es que toda diferencia, toda existencia, acababa siendo derivada de la esencia en tanto posibilidad. Leibniz o Gracián, sin embargo, aunque acogen su influencia de Suárez, que sigue aquí la línea escotista con su idea de ser neutro, deben, según nuestra idea de pliegue místico, mantener una analogía mayor, no ya sólo entre lo infinito y lo finito visto de manera abstracta, sino entre Dios y las criaturas en un sentido existencial y místico. Esto quiere decir que si bien la idea de Dios después de Escoto y Suárez se integra en la categoría de ente, este no es cualquier ente y la relación con él nunca podrá resguardarse bajo el paraguas de la ontología. Si, según Deleuze, debemos erradicar toda analogía por caer dentro de la representación, su idea de ser unívoco no puede llegar a explicar lo barroco como tal, mucho menos lo barroco hispano. No puede explicarlo porque hace de la teología una paradoja lógica y no –cómo podría llegar a ser, incluso desde su propia perspectiva–, no una idea problemática cualquiera sino la problematicidad en sí, aquello que no estando presente ontológicamente permite toda presentación ontológica. Todo esto se hubiera solucionado si en vez de tratar la idea de Dios como una lógica de la paradoja, al estilo racionalista, hubiera sido fiel a sí mismo tratando la idea de Dios como un dispensador del ser, como un principio que permite toda ontología, ya lo vimos para el barroco hispano, primero el ser ontológico y luego el ser lógico<sup>164</sup>. Esta idea, sin embargo, no nos distancia de Deleuze, su idea de cómo el barroco realiza algo en la ilusión misma como último reducto de salvación y reespiritualización del mundo apunta hacia ello. Observado este proceso dentro del contraste presentado en nuestra investigación nos hace atender a una genealogía histórica más amplia, que recorre el pensamiento hispano desde el siglo XVI hasta el presente.

Suárez sigue la estela de Escoto, tanto en relación al carácter unívoco de la categoría de ser como a la hora de entender que la diferencia ontológica es una diferencia conceptual, en el caso de Suárez no tanto modal como de razón, *rationis*, pero ¿quiere decir que el autor español no se distancia de Escoto? No estamos tan seguros de esto. Tal y como nos hace saber Deleuze, el ser unívoco es pensado en Escoto, afirmado en Espinoza y realizado en Nietzsche, los tres grandes

<sup>164</sup> Más allá de la armonía preestablecida, que determinaría con su gesto todo mundo posible, el mundo barroco es un mundo del ser y la existencia, una puesta en escena que el propio Deleuze ya vio a través de Yves Bonnefoy, como: «ni ilusión ni toma de conciencia, sino utilizar la ilusión para producir ser, construir un lugar de la Presencia alucinatoria, o “reconvertir la nada en presencia”, puesto que Dios ha creado el mundo con nada». Véase la nota 6 de la página 160 del texto de Deleuze, 1989.

momentos en los cuales el ser unívoco ha tomado forma en la historia de la filosofía. Suárez se encontraría entre Escoto y Espinoza, aportando a este último los modos como variaciones intrínsecas de intensidad o de potencia como modalidades individuantes (Pardo, 2014, 88). Suárez no es Escoto, aunque niega como este último que la distinción entre esencia y existencia sea real, no niega la prioridad, como han notado algunos comentaristas (Heider, 2017, 101), del concepto objetivo sobre el concepto formal. Esta cuestión, hartamente discutida pues hace oscilar la metafísica suarista o bien hacia Escoto (concepto formal y unívoco del ser) o bien hacia Tomás (concepto objetivo y analógico del ser), no es posible dirimirla aquí, pero es de notar que la univocidad total del ser en la metafísica suarista es imposible. El concepto objetivo de ser, no el formal, es el único a través del cual «podemos referirnos a las cosas particulares existentes» (*Ibid*, p. 105). Tal y como concluye Heider, sólo por medio del concepto objetivo de ser puede el concepto formal relacionarse con sus *inferiora*, es de hecho una relación extramental entre el concepto formal, unívoco, y la cosa existente: «Por ello es incorrecto decir que el objeto de la metafísica de Suárez es alguna existencia unívoca posible (*ens possibile*) o la posibilidad o capacidad de existir. La realidad del ser no es su no-repugnancia, sino la existencia actual, que es algo extramental» (*Ibid*, p. 118). Y, podríamos añadir, ontológico antes que lógico, pues como recalca aquí Heider, si Suárez empieza por el concepto formal, parte primera de las *Disputaciones*, es simplemente porque es más fácil para el intelecto humano, más accesible. Ya habíamos notado la doble consideración medieval de la *actualitas* tratada por Heidegger, y cómo la *res* se hace efectiva gracias a su *actualitas*. Del dos se puede inferir el uno, pero no al revés, dentro de lo cual primero sería lo posible y luego lo efectivo.

Deleuze acerca su interpretación de Leibniz a su propia consideración de la filosofía, haciendo arrancar desde el barroco leibniziano la perspectiva que abre la ontología moderna. Nosotros, por nuestra parte, consideramos la apertura hacia un pliegue mayor, hacia una perspectiva que reconoce la analogía como una necesidad intrínseca de todo el sistema de pensamiento barroco, perspectiva negada por la ontología moderna. No queremos decir con esto que Deleuze niegue toda analogía para el pensamiento leibniziano pero el hecho de que la mónada esté cerrada desde el principio sin ninguna relación con el exterior, negando cualquier contacto externo de la mónada con el mundo e incluso con Dios, que sólo daría el primer empujón a los posibles, es una cuestión que cierra la posibilidad de relacionar esta perspectiva con el pensamiento latino e hispano. ¿Podemos acotar y agotar todo lo barroco bajo la idea de pliegue que va al infinito sin ninguna ayuda del hombre? Sabemos que la idea de pliegue deriva de la univocidad del ser, para la cual la existencia queda reducida a cero, pero en el barroco ¿no es más bien por la analogía con Dios que es posible afirmar la univocidad? ¿No es porque la teología permite esto mismo y lo sugiere, que es preciso aceptar la creencia en lo infinito más allá de la creencia en Dios? Si es cierto que los autores

barrocos creen en algo más que en Dios, creen en lo infinito, ¿no es porque la teología lo permite, lo anima, o sea que más que negarlo, lo afirma, deconstruyendo este proceso?

Una analogía con Dios, un mundo como el barroco, donde la creación divina es la que permite la existencia, ¿no es ya la condición de posibilidad de todo pliegue ontológico a través de un pliegue mayor, un pliegue teológico? El pliegue teológico o la diferencia teológica, como hemos visto con De la Higuera, ¿no es el precursor oscuro, el dispensador de que en todo ente el ser divino esté presente no siendo él mismo presencia? Ya hemos comentado que más allá de caer el barroco en una metafísica representativa de lo infinito, la idea de creación muestra la imposibilidad de toda forma de representarlo directamente si no es como una clave que desde fuera permite toda representación. No se trata de que Dios esté ausente en la presencia, sino de que es lo que anima toda presencia recubriéndolo todo con su aura sagrada, con su ausencia activa (Simondon, 2009, 370)<sup>165</sup>. Dios es por tanto la diferencia, la diferencia entre el ente y el ser entendido como fuente, caudal, conato, pero una diferencia teológica que nos permite distinguir, por medio de una existencia real, la esencia de lo real más allá de toda existencia posible.

Nuestra deuda con Deleuze es enorme de cara a explicar lo barroco hispano pero, a nuestro juicio sufre limitaciones cuando cierra el pensamiento leibniziano de manera ontológica y le impide todo contacto con lo real efectivo, con la existencia, que queda reducida a no ser más que un espectro sin presencia. El pensamiento barroco no sólo se explica por el pliegue ontológico sino por la deconstrucción de esta especie de pliegue teológico, que es lo que creemos que realiza en su fondo Deleuze. La liberación de la idea de pliegue ontológico no es posible si la existencia y la consistencia de la misma no están garantizadas desde un principio por una existencia que se superpone a lo natural, decidida y empuñada por el hombre desde su libertad, no ya determinada desde lo natural como síntesis pasiva de lo sensible, sino empuñada por liberalidad, dando a la afirmación una calidad suprema activa que la convierte en un principio vivificador del mundo a través del espíritu.

Es por esto que hemos presenciado ya en Deleuze este gesto destructor velado. Parece que el autor francés vuelve a retomar, sin ser notado, esta otra vía de acceso a lo real más allá del cierre que supone la tradición de la ontología moderna. El plano de lo actual y el plano de lo virtual que el autor propone como salida y alternativa a esta relación ente-ser o esencia-existencia, no sería aquí sino el hecho de dar apertura a este otro plano que nosotros ya hemos considerado para el barroco hispano. La idea de creación del mundo por Dios es una idea que actúa como una paradoja, como una Idea, en el sentido preciso que Deleuze da a esta como instancia problemática,

---

<sup>165</sup> Véase la nota 37 de la página 186 de nuestra investigación, donde atendemos a esta estrategia de “desobramiento”, a partir de los análisis de J. De la Higuera (2010).

permitiendo el movimiento infinito, la operación infinita que reenvía todo el ser a la existencia. Lo virtual ya no sería lo posible como esencia y lo actual ya no sería la existencia efectiva<sup>166</sup>.

Para terminar, quisiéramos explicar en qué sentido estos dos planos de lo real, lo analógico y lo unívoco, han podido ser deconstruidos por Deleuze. La univocidad del ser es deconstruida por Deleuze a través de su idea de campo trascendental. El campo trascendental es una idea de ser que se acerca mucho a la potencia o *dínamis* mística y barroca que atraviesa toda conciencia personal, sobre el mundo, el yo y Dios. El campo trascendental es una corriente de conciencia donde se da la propia conciencia, pero una idea de conciencia que se encuentra muy bien representada por este movimiento místico de pérdida o de pliegue de la propia conciencia del sujeto. Esta corriente de conciencia se presenta de manera a-subjetiva, pre-reflectiva e impersonal, duración cualitativa de una conciencia sin yo. El campo trascendental no implica ni el mundo del sujeto ni el del objeto: «Hay algo salvaje y potente en tal empirismo trascendental» (Deleuze, 1996, 5). Pero debe ser puesto en relación con un estado de cosas actualizadas en los objetos y los sujetos para que tengamos conciencia de él. Comenta Deleuze que cuando este campo es liberado de este otro plano del sujeto y el objeto, o sea no remite a nada que no sea él mismo, hablamos entonces de plano de inmanencia. El plano de inmanencia nunca es lo trascendente sino lo trascendental, el terreno o la base de toda especie de trascendencia. El problema surge, comenta Deleuze, cuando este plano de inmanencia es derivado del mundo o de Dios como figuras absolutas, es entonces cuando estas instancias se convierten en trascendentes haciendo derivar la inmanencia desde aquí, desde estas figuras. El plano de inmanencia como el ser neutro barroco (lo posible) debe ser puesto en relación con un objeto o con un sujeto existentes para que tengamos conciencia de él, lo que supone una especie de inversión de la intencionalidad del sujeto que se ve arrastrado por este flujo de conciencia impersonal. Pero en este plano también existen figuras, microfигuras podríamos decir, que no están sujetas a ningún vínculo, es como un plano intermedio, entre lo indeterminado y la conciencia, de ahí «doble pliegue», porque antes de todo contacto con este suelo de las profundidades, nos encontramos con estas protofiguras no vinculadas a ningún haz superior que lo unifique. La univocidad resulta de un plano donde las cosas no se relacionan por su semejanza, sino

---

<sup>166</sup> Deleuze crea otro mundo, el concepto es autopiético, crea el plano a la vez que es instaurado, de ahí que algunos autores hallan visto aquí la esencia de lo virtual en el pensamiento deleuziano. El autor ya no se dirige hacia lo posible o lo real, sino a lo virtual-actual, a la realidad filosófica, creando una nueva imagen del pensamiento: «La filosofía de Gilles Deleuze es una filosofía de lo virtual, en el sentido en que se emplea la palabra hoy cuando se habla de una manera extrañamente indiferente de imagen o de realidad virtual –designando un universo enteramente formado de imágenes–, y no sólo de imágenes con un fuerte tenor de ilusión de lo real, sino más bien, no dejando lugar a la oposición entre lo real y la imagen. El mundo “virtual” (conforme al uso inglés de esta palabra) es un universo de la efectividad-imagen. Así, Deleuze no se propone hablar de lo real como de un referente exterior (la cosa, el hombre, la historia, lo que hay). Efectúa un real filosófico. La actividad filosófica es esta efectuación. Hacer un concepto, en él, no es aspirar la empiria bajo una categoría: es construir un universo propio, autónomo, un *ordo et conexio* que no imita lo otro, que no lo representa, que no lo significa, sino que lo efectúa sobre su modo propio. [...] El pensamiento de Deleuze no se juega en el ser-en-el-mundo, sino en la efectuación de un universo, o de muchos» (Nancy, 2002, 43).

por su diferencia, de ahí la imposibilidad del panteísmo y de ahí también la necesidad de ser utilizado en el plano de este pliegue barroco que va al infinito, a travessando las materias y los espíritus. La analogía no sería para nosotros pues lo contrario de lo unívoco, sino que haría pliegue con él. Por un lado, tendríamos el plano de inmanencia que es la vida misma siendo, la pura actividad de la vida desnuda y neutra que atraviesa toda vida singular como tal y, como el Dios leibniziano, pasa por todos los estados de la mónada. Por el otro tendríamos el pliegue, no ya sólo como potencial de infinitud, sino como creación consciente, como encarnación de este impulso, presente ahora en nuestra representación como clave, que indirectamente permite la representación. Es así como vemos aquí la idea de pliegue místico afirmativo y activo que hemos querido recorrer desde la mística del s. XVI hasta el barroco, esta vida inmanente como flujo de conciencia impersonal a-subjetiva y pre-rreflexiva se parece mucho al Dios de los barrocos, pero no sólo al Dios que se retira tras el nacimiento de la ontología moderna, sino al que, para nosotros aún late detrás de todo acontecimiento, cuando es subsimido bajo un concepto que lleva nuestra firma. Este paso de la vida es la potencia misma, una beatitud completa: «Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta. Ella es potencia, beatitud completa» (Deleuze, 1996, 6)<sup>167</sup>, no la “*haecceidad*” de un individuo sino la de una singularidad impersonal que atraviesa al sujeto y al mundo pero también nuestra representación sobre él. Así que lo que observamos con Deleuze es una inversión del paradigma barroco en la cual lo UNO ya no sería este Dios trascendente que todo lo contiene sino una vida anónima pero repleta de singularidades, de acontecimientos. El campo de lo trascendental contiene así todo lo trascendente y toda trascendencia es siempre producida por él y en él. Aquí podríamos observar lo que venimos diciendo desde un principio en nuestra investigación, además de una feróz deconstrucción de la idea pliegue como fuerza que todo lo anima, hay aquí la propuesta de un nuevo reino y, donde el concepto de pliegue ofrece su otra cara, la de servir realmente para empuñar el presente, pues aún sabiendo que se nos escapa, se transfigura. En este neo-barroco, las pequeñas percepciones se integran en la representación y la desestabilizan, preparando la representación o la percepción posterior. No se trataría ya de resolver las divergencias, sino de afirmarlas, tanto dentro del propio sujeto, en su representación; como en su afuera, hacia las cosas. Ponemos en relación aquí, bajo un mismo pliegue, esta experiencia interior, soberana y transgresora, de la que nos hablaba Foucault, como principio de vivificación del

---

<sup>167</sup> Recordemos que la idea de pliegue barroco que va al infinito, ya era para Deleuze el último intento de restaurar una razón teológica que empezaba a desmoronarse, una razón que el abogado filósofo debía reconstruir. ¿No es esta tentativa, el gesto infinito que compartimos con el barroco, superpuesto a las fuerzas ciegas e ingobernables que operan en nosotros, la manera de asumirlas, de integrarlas en un pensamiento-mundo que es capaz de restaurar la razón, a través de una nueva creación, la nuestra? Como expresa Rodríguez Marciel: «Si en la actualidad asistimos a un neobarroco es porque, idénticamente, no hemos renunciado en absoluto a responder a la crisis con una tentativa, si ya no de “salvación” por supuesto, acaso sí de “reconstrucción” (tentativa que, como hemos visto, y a decir de Deleuze, nos aproxima a Leibniz)» (2020, 526).

pensamiento “por medio de ideas” y esta consideración del pliegue como apertura que se instala en el exterior, en el intersticio.

El plano de inmanencia es indisponible, haciendo correr el peligro de absolutizar cualquier trascendencia derivada de aquí. El pensamiento barroco no se equivocaba cuando aseguraba que Dios es trascendente a todo plano representativo, pues es únicamente por la representación, por la analogía, que surge todo lo trascendente. Si el barroco pone el acento en este pliegue sujeto-mundo que emerge como potencia que se inflexiona bajo el paso de Dios es porque permite alcanzar lo trascendente y elevarnos hasta lo infinito. Así que un pliegue místico afirmativo duerme en estado latente desde el barroco hasta la actualidad.

## CONCLUSIONES.

Apoyados en la crítica hispanista sobre el concepto de barroco, nuestra investigación ha considerado rescatar el concepto deleuziano de barroco, el concepto de *pliegue que va al infinito*, en tanto nos ofrecía una estructura formal capaz de dar unidad al barroco como concepto. Hace ya tiempo que esta crítica venía demandando un concepto que diera unidad y pudiera ser así trasladado fuera de sus fronteras históricas. El verdadero problema de las diferentes propuestas para la reconstrucción filosófica del barroco era exactamente éste: encontrar un criterio que permitiera extraer elementos desde el barroco histórico y aplicarlo al presente.

Como hemos observado, el concepto de pliegue que va al infinito, vendría, según Deleuze, a ofrecer este riguroso criterio de lectura, que junto con sus elementos principales, como son por ejemplo su operatividad infinita en tanto *maniera* o rasgo no esencialista, o su relación exterior-interior, arriba y abajo, etc., adquiere una suerte de autonomía histórica que podemos leer –como hemos realizado en nuestra cuarta parte– desde el Barroco a nosotros. El obstáculo al cual nos enfrentábamos en un principio es que un concepto así, que puede ser aplicado indiferentemente tanto al barroco como a la actualidad, podría perder fuerza una vez lo aplicáramos al barroco histórico, concretamente al barroco hispano, cuyo principio teológico estaba marcado de manera tan firme.

Nuestra hipótesis de partida era considerar este hecho, apercibiéndonos de que el concepto deleuziano de barroco debía ser ampliado en nuestra intención de aplicarlo al barroco hispano, concretamente a Gracián. Deleuze acerca mucho su explicación del concepto de barroco a esta tradición, sin embargo, la dimensión teológica, considerada fundamental por todos los estudiosos del barroco español, se ve resentida. Nuestra aplicación del concepto de barroco a Gracián, por ejemplo, muestra ciertas fricciones y obstáculos que ampliando el concepto se podrían solucionar. Por este motivo, hemos considerado recuperar el método foucaultiano, pues atiende más que a nuestro parecido con el barroco, a nuestra diferencia, haciendo saltar por los aires los destellos de lo mismo y desterrando por fin el problema del anacronismo histórico.

En el primer apartado de la investigación, hemos desgranado, desde un punto de vista genealógico, la crisis de la razón teológica, atendiendo a la doble constitución de la cosmovisión barroca, la tradición griega y la tradición cristiana. Nuestra intención se dirigía a identificar su diferencia, subrayando además cómo podrían conjugarse estos elementos en Leibniz y Gracián. El resultado es, tal y como esperábamos, una constitución ontoteológica que modula e inspira la filosofía de los autores íntegramente. La razón teológica cristiana vendría a inocular en el mundo

una causa extramundana, que en el periodo barroco se inmanentiza hasta el punto de percibirse una especie de infinitud finita y mundana. Esta especie de finita infinitud, esta manera “inocente” de pensar en función del infinito, tal y como propone Deleuze siguiendo a Merleau-Ponty, tiene otra cara, que para nuestro análisis de este periodo es fundamental. Resulta una manera *inocente* de pensar en función del infinito porque el mundo sigue siendo *creación* de Dios. Esta vuelta del concepto de pliegue hacia lo que lo hace posible es una de las diferencias principales que advertimos respecto al barroco, la idea creación, que nuestro paradigma de pensamiento ya no puede compartir. Para nosotros la explicación de la existencia ya no depende de Dios, pero sigue siendo igual de desconocida que lo era para ellos. Un ejemplo claro de cómo ciertos elementos en la relación de Dios con el mundo y con el hombre, que encontramos en esta tradición, a pesar de nuestra diferencia, pueden ser recuperados de cara a una nueva lectura de la situación de la ontología neobarroca.

Es esta idea de la creación –que como contrapartida de un pensamiento de la infinitud mundana se hace necesario precisar– la que ya muestra desde un principio nuestra necesidad de ajuste con la realidad hispana. El diferente tratamiento de la idea de creación por parte de los autores nos ha mostrado desde el comienzo que el mundo sigue siendo divino por ser creado desde Dios, pero que ya muestra, por esto mismo, una suerte de autonomía posible, adquiriendo así propiedades divinas tras la tímida retirada de su primer fundamento. Esta es la razón por la cual hemos considerado que la inefabilidad de este acto sujeto a la voluntad divina podía abrir el camino a una suerte de espiritualidad mundana, sujeta a la libertad del sujeto personal, que por medio de su esfuerzo es capaz de romper los eslabones que aún lo atan a la cadena de lo natural, vivificándolo.

Nuestro análisis de la relación de Dios con el mundo nos ha aportado algo que sólo sospechábamos desde un principio. Considerábamos que por el simple hecho de que en Gracián el mundo fuese creado por la libre voluntad divina y en Leibniz respondiera a un plan racional, sus propuestas iban a estar muy alejadas en este punto, pero no es el caso. Es cierto que en el sistema leibniziano la potencia de los posibles muestra una más clara autonomía del mundo, pues Dios sólo aporta a ellos una sobreañadidura, una existencia que ya viene prácticamente colmada respecto de sus grados de realidad correspondientes, en línea suarista. En todo caso, Leibniz no se aleja lo suficiente de la manera tradicional de enfrentarse al problema de la creación, dependiente finalmente de la todopoderosa voluntad del Creador. Es verdad que no faltan razones a la voluntad de Dios al crear el mundo, pero estas razones no las podemos conocer, configurándose en este caso una instancia problemática o paradójica que empaña toda la realidad de una oscura claridad.

Nos encontramos pues, tal y como ha sugerido Blumenberg, que al no poder conocer las razones de la voluntad de Dios al crear el mundo, la idea de creación actúa en sordina detrás de una

no menor autoafirmación del hombre y el mundo. Al no poder explicar por medios racionales la creación del mundo por Dios, el mundo sufre una suerte de autonomía a contrapelo, pues lo mismo que este acto da carácter divino al mundo, hace que el propio mundo devenga autónomo, pero de una manera muy peculiar.

Es aquí donde entra el problema de la experiencia mística y de su manera de afirmar el mundo desde Dios. La espiritualidad contrarreformista de la mística jesuita y carmelita, que da forma a la estructura del concepto de pliegue, nos ofrece el soporte espiritual de esta nueva manera de entender el mundo, donde Dios actúa desde el fondo del mundo, ofreciendo a esta tradición espiritual aquello que la hace ser, aportando la razón de ser del mundo, a la cual llegamos como por una especie de suspensión de nuestra intencionalidad, llegando a un fondo que resulta ser más yo que yo mismo, aquello que Santa Teresa sugirió llamar “el hondón del corazón”.

En el primer apartado de nuestra primera parte, dedicada a la cuestión de la afirmación mística del mundo, hemos dado apertura a cómo la mística, a pesar de lo considerado de manera tradicional, sólo niega el mundo aparentemente, aportando al barroco la actitud precisa que necesita para el encuentro con la nueva realidad que estaba surgiendo, una que salvaría la diversidad de sustancias activas en el mundo.

Otra de las ideas importantes que nos aporta nuestra reconstrucción de la mística del siglo XVI, es cómo, debido a este hecho anterior, el mundo pierde pie en lo Uno, pierde su unidad intrínseca y exige una reconstrucción por medio del sujeto. La singularidad del sujeto se muestra así fundamental desde la mística del siglo XVI hasta el Barroco del siglo XVII, siendo una de sus principales aportaciones a esta cosmovisión: su imposible panteísmo y la consecuente afirmación del principio de individuación. La relación de Dios con el mundo en el barroco nos deja un mundo donde se encuentran multitud de sustancias activas autónomas, obligando a su vez a una diversidad de perspectivas dentro del propio sujeto, que observa impasible cómo su praxis también se ve diversificada.

Este diferente tratamiento de la idea de creación en Leibniz y Gracián nos deja un panorama muy diferente, por otro lado. Pues, aunque hemos comprobado que la idea de creación actúa como oscuridad para el ser del barroco –por ser creado no se sabe muy bien su porqué, ofreciéndonos una especie de sentimiento inefable y exigiéndonos de entrada una lectura mediada por el pliegue, ante la imposibilidad de explicar por medio racional el principio de la creación–, el método de plegado que de aquí se deriva es muy diferente en cada uno de los autores.

El propio Deleuze, siguiendo en este punto a Heidegger, nos suministra la idea de cómo existen dos tipos de plegados diferentes, preformativo y epigenético, el que resulta de algo previo, ya incluido en otra diferencia, infinita, o el que procede de un indiferenciado previo, de lo Uno, al

estilo de Plotino. Hemos comprobado que Gracián tampoco se aleja de una especie de pliegue preformativo, pues si es verdad que tanto genio e ingenio son potencias innatas en el hombre, su carácter preceptivo no impide sino que viene a potenciar el desarrollo cultural humano. Así que la espontaneidad de las maneras, este hecho de que la mónada extraiga de su propio fondo, en base a su conato, todo el universo, es resuelto en Gracián por medio del tiempo presente. En la puesta en práctica y en el mostrar el caudal de toda sustancia. Se da así una suerte de inteligencia eficaz, tal y como hemos propuesto a partir de Robinet (1980) y Cojou (2011). Una inteligencia del momento presente, la posibilidad de que el sujeto se ajuste a cada instante, sin respuestas previas o preconcebidas, y esto está algo alejado de la propuesta leibniziana.

De esta manera, podemos afirmar a través de Cerezo que también Gracián se ajusta a la transformación y apertura de la dimensión ontológica que se da entre Leibniz y Espinoza, llevando a cabo, como ellos hacen, una ontología de la potencia, donde ser es operar, *dinamis*. Movimiento o fuerza natural que se nos muestra inmanente a sus modos de aparición real, inmanente a las circunstancias, pero que precisa, desde nuestro punto de vista, la libertad humana que transforme esta fuerza ciega en un así lo quise yo, tal y como Dios hizo al crear el mundo.

En este caso, recogemos esta acepción compartida entre Leibniz y Gracián, pero subrayamos su distancia ya en nuestro primer apartado que relaciona a Dios y al mundo, porque el autor belmontino no podría aceptar la parte que toca a la concertación de la mónada en base a una armonía preestablecida, donde toda la tablatura estuviera ya contenida en el sujeto como una suerte de acta sellada. Los jesuitas no podrían aceptar esta estructura previa, como hemos comentado. Tanto Pelegrín, como Rahner y Orozco nos ponen en ella vía de tener que reconocer que el camino vital, la peregrinación por el mundo, no puede estar escrita de una vez por todas, porque no existe armonía previa donde Dios y el mundo se hallen reconciliados, el pensamiento español no precisa de una estructura previa para que luego sea llenada, sino que su misma estructura es el movimiento de la pasión y la religiosidad. El camino del peregrino es un camino hacia delante, sin posibilidad de volver atrás, comenta Gracián. Es una flecha del tiempo, donde ya sólo cabe un pliegue en formación.

Entre Leibniz y Gracián vemos deslizarse esta especie de angustia que recorre un mundo que ha perdido todo centro y que acompaña este peregrinar, o este ya vagar sin rumbo en busca de un fundamento firme. Hemos considerado cómo la relación de Dios con el mundo en el barroco dejaba la puerta abierta a otra especie de trascendencia, una en la cual la categoría de infinito actuaba en el límite como una suerte de foco o fuente, que aun no estando presente, actuaba como clave de lectura del mundo. Es una nueva dimensión, ahora ya, entre trascendente y trascendental, que a su vez es la que permite –tal y como hemos visto que reconocen Merleau-Ponty, Deleuze, Foucault, etc.– una

nueva y auténtica autonomía del sujeto. Pero una autonomía que se parece mucho a la autonomía que reconocen los pensadores barrocos en Dios, al cual, afirman ellos tajantemente, deben imitar tanto como sea posible, sin conseguirlo nunca. Una clara autonomía, dicho sea de paso, apoyada sobre la oscuridad de la creación.

Esta irradiación permanente que permite la autonomía vital, potencial, del ser humano, esta suerte de *vis* o *conatus* no está, sin embargo, colmada en lo natural, sino que el sujeto debe por su parte poner en obra, con todas las armas a su alcance, todo el potencial del cual es capaz. Y aquí, en la capacidad, que resulta ser una de las características del Héroe graciano, se cifra también una de las características de la mónada leibniziana –que debe acoger bajo ella todo el universo, aunque desde un punto de vista concreto–, una de las características del pliegue como *implexo*, tal y como hemos recogido en nuestra cuarta parte, a partir de los análisis de Derrida y Valery.

Se da pues una nueva dimensión ontológica en el barroco que viene determinada, según nuestra investigación, por el tratamiento que los autores aplican a la dimensión espiritual. Este tratamiento de la relación de Dios con el mundo se ve trasladado así a la dimensión ética, política y espiritual, de la cual depende. Tal y como recogimos a través de González (2004), Leibniz considera como hace Plotino frente a San Juan de la Cruz, y al contrario que Heidegger, el ser lógico antes que el ontológico, primero la idea y luego el ser. Esto no quiere decir que mantengamos para el caso de Gracián, por ejemplo, el hecho de que se da la existencia antes que la esencia, esto no tendría sentido y nos alejaría de llegar al centro de la cuestión, un paso más allá. Tal y como han tratado Arnau y Arregi (1996), lo que resulta ser el colmo del consumado ser, la consecución y perfección del ser, no está al comienzo, sino al final, igual que en Aristóteles, el ser está en potencia de llegar a ser. Nosotros añadimos, en potencia de llegar a ser lo que nosotros queramos o seamos capaces de hacer de él. En Leibniz se desplaza esta idea hacia una especie de finalismo natural, pero un finalismo –tal y como hemos recogido a partir de Agustín Andreu (2015) y frente a Blumenberg– que podría llegar a ser inexistente si consideramos que la mónada, y todo lo que le ocurre, seguirá ocurriendo aunque ya no exista el mundo, dice Leibniz, con sólo que esté Dios y yo, me ocurrirá lo que me tenga que ocurrir, lo que ya está incluido en mi noción.

¡Qué pliegue o manera de plegar tan diferente al pensamiento hispano!. El pensamiento leibniziano se encuentra a las puertas de un panteísmo cuasi inmanente, pero un panteísmo que es sorteado por el autor de manera magnífica, pues resulta que no hay determinismo y que el sujeto es totalmente libre o, al menos, autónomo en su elección y su acción en el mundo. Una línea de pensamiento, por otro lado, muy cercana al pensamiento contrarreformista de Suárez, en la medida en que su desarrollo de una *analogía entis* por atribución intrínseca contempla una relación causal con Dios, esencialista, templada con la univocidad escotista. Una manera de interpretar la

participación que permitiría, debido a su ontologismo, la dialéctica de la experiencia mística. El problema aparece, tal y como reconoce Heidegger, en su anteposición o emplazamiento del mundo como imagen para el pensamiento cartesiano-leibniziano, del ser como certeza en la representación, por lo cual, se antepone la inteligencia a lo que ya debería acaecer, la lógica a la ontología. Suárez, San Ignacio, Gracián, San Juan de la Cruz, sin embargo, aún estando todos en esta línea logicista del problema, anteponen la apertura, la del cuerpo, la de la propia contingencia, que se mueve completamente libre en su pura indeterminación.

El carácter de este primer fundamento es el que vemos desdoblarse en el barroco, y parece que coincide este desdoblamiento con la entrada de la nueva ciencia y la sustantivización o conceptualización de la propia mística. Sin embargo, como nosotros hemos observado, esta deconstrucción viene de lejos, y los cambios cosmológicos que se inician con la nueva ciencia sólo vienen a corroborar y aniquilar de una vez por todas, aquello que ya venía siendo preparado por la caída del ideal teológico.

Respecto a la influencia de esta caída del ideal teológico en la ética barroca, hemos considerado, a través de Cerezo (2015), que con Gracián asistimos a una nueva manera de fundamentar la ética desde la autonomía del ser humano, preludiando las posteriores consideraciones éticas de la Ilustración. Sin embargo, nosotros, en este punto, hemos optado por recoger la importancia que tiene para Gracián la ética del ingenio, como arma principal para sacralizar el encuentro con la circunstancia única y singular. En este caso, más cercano aquí de Aristóteles que de Platón, se hace Gracián eco de esta prudencia del instante, ofreciendo un método cercano al intelectualismo existencial aristotélico, tal y como ha tratado Aubenque (1999).

En el caso de Leibniz, hemos atendido a cómo el autor relacionaba directamente, en línea con lo que estamos comentando, la ética con la justicia y esta con la inteligencia, a fin de dar libertad al ser humano. Este cálculo de la sabiduría es el que nos permite que cada cual por sí mismo pueda seguir las pautas en su búsqueda de la libertad, idea retomada posteriormente, como hemos observado, por Kant. La cuestión que hemos considerado aquí es que muy lejos de Gracián en este punto, pues el jesuita no puede considerar una resolución que todos, en nuestra soledad, podríamos seguir, Leibniz propone así una manera de ponernos en el lugar del otro, un hacer, como en un pliegue, *como si* estuviésemos en lugar del otro. Como hemos observado, es el cálculo el que permite este paso.

Para nosotros, a diferencia de la perspectiva deleuziana del pliegue y atendiendo aquí más a las características de nuestro método de análisis histórico, como es el método foucaultiano, el sujeto barroco también recubre esta estructura que hunde sus raíces en el mundo pero aspira a lo infinito de una actitud mundana afirmativa y activa, que hace que el sujeto imite a Dios tanto como sea

posible, si conseguirlo jamás. La autonomía del sujeto es así semejante a la divina en este punto y debe cuidar de sí como si de una razón de estado de uno mismo se tratase.

Esta razón de estado de uno mismo, que hemos observado que tratan ambos autores tal cual, nos hace reconsiderar el papel y la importancia de la ética para la política. En ambos casos, tanto el autor belmontino como el autor de Leipzig, reconocen que la política debe plegarse a la ética y que esta debe tener unos componentes convergentes con el fin teológico, que marca la pauta y la potencia de los medios utilizados.

En el caso de Leibniz, el autor reconoce que es en este punto, en la acción política, donde no sólo seguimos a Dios como sea posible, sino que le imitamos, haciéndonos parte de la gloria universal. Lo que hacemos al fin es imitar y promover la armonía universal, la religación del mundo a esta estructura lógica fundamental, que a su vez aporta bondad y belleza a la obra del Creador.

Este trasvase o especie de deconstrucción de elementos teológicos en la praxis humana es la que observamos claramente en nuestra tercera parte dedicada a la espiritualidad. Aquí hemos comprobado de nuevo la necesidad de tener que ampliar el concepto de pliegue en este punto. Tal y como venimos diciendo, esta nueva realidad que surge en el barroco, esta especie de trascendencia inmanente, no podría darse si los autores no consideraran este ámbito como sagrado, a semejanza del Creador. O sea, el concepto de pliegue no resulta ya tanto una fuerza natural, sino una fuerza humano-divina. Una autonomía que se gana, a espaldas del mundo, pero que viene sin embargo a resarcirlo y a reencantarlo, a volver a darle la vuelta hacia lo divino.

En esta tercera parte sobre la espiritualidad, que podría ser la más importante y original de nuestra tesis –en tanto mostramos cómo funciona esta manera de plegarse Dios en el sujeto en el barroco, correlato de su relación con el mundo– somos testigos de cómo el sujeto barroco, al igual que el de los autores místicos jesuitas y carmelitas, niega enérgicamente el panteísmo. Su apuesta es por una espiritualidad que, aunque parte de un acontecimiento inexplicable para el propio sujeto, como es el acto de creación del mundo por Dios, dirige la realidad toda hacia una experiencia afirmativa y activa. Afirmativa en tanto posibilidad de colmar el misterio con la razón, y activa, porque promueve una fuerte disposición de todo el sujeto, como hemos observado en nuestro apartado sobre moral cristiana.

Tal y como hemos recogido a partir de Velasco (1995 y 2003), la mística puede ser vista desde la filosofía como una especie de experiencia de lo absoluto, una experiencia, que desde un punto de vista fenomenológico podemos entender como la experiencia de una *presencia inobjetiva originante*. Es esta interpretación la que nos acerca a la consideración de la dialéctica mística como a la de un acceso a una fuente constituyente que nos hace ser y es aquí donde observamos la simetría ontológica de la mística del siglo XVI con el Barroco del siglo XVII. La sustancia es activa

y es vista como un foco de ser, como una fuente en permanente fluir, en la cual irrumpe el sujeto de manera original y personal, redirigiendo su intención hacia sí mismo, a un sobreponerse por encima del sujeto en su búsqueda de autenticidad y pureza divinas. El acceso a esta dimensión no es el acceso a una dimensión objetual, representativa, sino una presencia donante, que origina y constituye al sujeto, un principio de individuación.

La importancia de nuestro análisis sobre este carácter de la espiritualidad barroca nos ayuda a mostrar su parecido y su distancia con respecto a la espiritualidad del siglo XVI. Es más que un aire de familia lo que engloba a toda esta manera de ver el mundo, es una actitud formal respecto al mundo y respecto a Dios, un ser *como si* fuésemos Dios pero sin dejar de ser mundo.

Este acercamiento nos ha servido además para observar la distancia que se halla entre los diferentes autores y para extraer la idea de cómo en el barroco asistimos a una recuperación de la espiritualidad contrarreformista fortalecida por una aún más potente afirmación del mundo, donde el sujeto por primera vez se las ve a solas ante un cosmos diversificado e infinito, pero que debe aún tener un fundamento, ahora a caballo entre el ser y el deber ser.

Observamos, de manera original en el mundo hispano una actitud afirmativa y activa, correlato de un mundo oscuro y laberíntico pero que ahora comienza a tener un sentido autónomo. Esta nueva actitud espiritual es la que consideramos que no se tematiza o no se incluye en el pliegue deleuziano, pues el pliegue determina e inmanentiza cualquier actitud y aquí de lo que se trata es de romper esta supuesta inmanencia para que haga irrupción el acto, el acto libre y autónomo que imita la naturaleza divina en su intento por salvar el mundo, creándolo a cada instante. Podría estar muy cerca del sentir leibniziano, pues como Leibniz asegura en el opúsculo *De la Verdadera Teología Mística*, el movimiento total no depende ni del sujeto ni de Dios. Es, tal y como reconoce Molina, para el cual el movimiento completo depende de dos instancias irreductibles, un dualismo que hace buen uso de la analogía antes y después de la supuesta univocidad alcanzada tras la época del barroco. El pliegue deleuziano en este caso, como observaremos finalmente, no niega la analogía, pero debe eliminarla de cara a trasladar sus resultados del barroco hasta la actualidad. De esta manera, si el pliegue puede ser trasladado a la actualidad, según Deleuze, es eliminado de él cualquier rastro de analogía del ser, por conducir directamente a Dios o a la identidad del concepto: ¿Cómo podría la idea de pliegue explicar el barroco, cuyo pensamiento es principalmente analógico? ¿Es el pliegue un concepto univocista? De ser así, no podría explicar lo barroco, según nuestro punto de vista.

En nuestro análisis de las obras místicas de Leibniz y Gracián hemos atendido a esta analogía o semejanza que se da entre el sujeto y Dios. Contemplando la importancia que adquiere la actividad y la autonomía del sujeto que impide una pérdida total del sujeto en Dios, eliminando así

toda suerte de panteísmo. Si recordamos, Gracián en *El comulgatorio* (1655) pone al servicio de la ontología y la teología, la retórica, el ingenio, el cual adquiere una potencia tal que su aplicabilidad se vuelve infinita, conectándonos con Dios y compartiendo con él el poder creativo e inventivo que da una nueva vida, más allá de lo natural. Leibniz, por su parte, en el opúsculo de la *Verdadera Teología Mística* (1698-1700?), a través de su método combinatorio, también de aplicabilidad infinita, considera posible extraer y poner en orden por medio de combinaciones toda la realidad de la cual el sujeto es capaz. Su método también puede ser aplicado a la teología, sugiriendo el autor una verdadera mística que individualiza lo filosófico y universaliza lo místico. En ambos casos nos encontramos ante una nueva manera de entender la mística, afirmativa y activa. Donde nos es posible recorrer ambos senderos, el de la fe y el de la razón. La razón se pone al servicio de lo espiritual y lo espiritual sirve para sacralizar y afirmar el mundo.

La mística barroca se muestra así como una encarnizada lucha contra el quietismo de Miguel de Molinos (1628-1697), apostando por una espiritualidad que no reniega, ni en el caso de Leibniz ni en el de Gracián, de un fuerte componente racional. Este componente aún, como hemos visto en los diferentes autores, mística y racionalidad, aportando a esta espiritualidad una realidad asequible al sujeto humano, una vez el mundo es creado incomprensiblemente por Dios.

Ambos autores dejan la puerta abierta a una especie de acceso a la trascendencia desde el propio mundo, dejando en suspenso la creación del mundo por Dios y apostando por una mística que ahora impregna toda la visión de lo real, pero que es combatida desde una no menos fuerte afirmación del mundo, determinada, al fin y al cabo, por la imposibilidad de unión completa del sujeto a Dios. En la visión beatífica, Leibniz reconoce cómo la actividad del sujeto nunca se diluye en lo Uno primordial, perdiendo su individualidad y su actividad, sino que la mónada es activa eternamente.

En el caso de Gracián reconocemos que existe, tal y como muestra Cerezo, una no fundamentación metafísica o teológica de la obra graciana, aunque sí una inspiración y aspiración hacia lo infinito. Esta aspiración es la que hemos intentado mostrar bajo nuestro concepto de mística afirmativa en tanto *pliegue místico*. Un pliegue místico que hemos observado en todos nuestros autores, para los cuales la idea de Dios resulta constituyente y como un fondo oscuro desde donde todo brota. El mundo se pone en suspenso pero se da una relación del sujeto a solas con Dios, que viene a resarcirlo. Esta idea, que en Leibniz podemos observar a través de una de sus tesis principales –aquella por la cual de la sola noción de sujeto, todos los predicados de este sujeto derivan– es explicitada por nuestros autores hispanos como una forma, no de quitar sustancialidad al mundo, sino de divinizarlo, estando a solas con Dios. Hemos visto esta idea en Leibniz tras nuestro análisis, lo que muestra aún más fricción de cara a una perfecta sintonía de la idea de

pliegue con el barroco histórico, el pliegue no puede ser totalmente inmanente, al menos debe reservarse y respetarse su relación con Dios.

Para Leibniz, el mundo corporal es una sombra, un sueño; sólo son reales las mónadas, diferenciando aquí el autor, tal y como hemos visto a partir de Backus, una suerte de distinción entre una presencia de operación de la fuerza o una presencia como forma sustancial. El tratamiento sobre la eucaristía que hemos integrado en el estudio tenía esta pretensión, mostrar cómo evoluciona el pensamiento leibniziano hacia una afirmación de la existencia de un vínculo sustancial o *suppositum*. El centro de gravedad del problema sobre la transustanciación se acerca considerablemente a la posición católica, aunque Leibniz siempre aboga por una no presencia material de Dios en los elementos. Tal y como reconoce Gracián y todo el catolicismo, Dios está real y verdaderamente en la eucaristía, carnalmente. Este es un verbo hecho carne y esta una carne hecha por un verbo, asegura el jesuita, algo que cuesta extender al pensador alemán.

La tercera parte de nuestro análisis, centrado en los diferentes métodos abiertos a la infinitud, pone de manifiesto la necesidad que los autores barrocos tienen de esta nueva dimensión divina y humana. En el barroco, somos testigos de cómo la dimensión creativa-inventiva, la dimensión de la elección racional y el problema de la memoria, adquieren también este talante de tendencia trascendental hacia la infinitud.

De nuevo vuelve a resurgir aquí cómo se está construyendo una nueva dimensión espiritual en el barroco, donde estos conceptos tienen un papel trascendental y a su vez trascendente, compartidos por Dios y los hombres. La *inventio* retórica, puesta en primer plano desde la interpretación de Batllori (1958), retoma este papel fundamental que antes tenía la obediencia ciega y la *imitatio* aristotélica. El papel que juega ahora el ingenio es trascendental para nuestro acceso a las diferentes circunstancias que se nos presentan, deberá pues aplicarse a todo, desde lo micro a lo macro, dando un segundo ser a todo lo que hay.

La combinatoria leibniziana se mueve en el mismo mundo, pero se vuelve mucho más autónoma en su funcionamiento que la agudeza graciana. El hecho de que lo compuesto simboliza con lo simple no es para Leibniz una razón de la existencia del puro mecanicismo sino una manera de que el propio mecanismo pueda ser seguido por cualquier persona de manera mecánica. Se deja fuera, por tanto, el carácter inventivo del individuo y se aboga por una reordenación o una combinación de lo posible como existente.

En este último apartado de la tercera parte hemos recogido el sentido trascendental de los métodos destacados por los autores barrocos. En el periodo barroco, como hemos visto, se pone delante de la teoría del conocimiento la facultad inventiva del ser humano, actitud que podemos reconocer como un correlato de su visión de la relación de Dios con el mundo y como un intento de

aportar un método que permita reconfigurar la realidad y ponerla en orden, tal y como hemos visto con Foucault. El carácter de los métodos de invención adquiere así un papel preponderante debido a esta situación en la cual se encuentra el ideal divino. El mundo, al cual su principio de existencia le ha sido sustraído, necesita del hombre para su reorganización y dirección, y el hombre, a solas con Dios, necesita pues de un método que le ofrezca certeza y seguridad.

Otro de los elementos que hemos destacado en sus métodos de conocimiento, correlato también de esta primera característica del método inventivo, es el concepto de elección. El concepto de elección se vuelve pareja indisoluble del método inventivo en tanto y en cuanto aporta al hombre la herramienta perfecta para despejar el camino de la vida hacia la consecución de su objetivo, de su fin, que en este periodo barroco es la salvación. El concepto de elección adquiere así también un papel trascendental, pues en un mundo que comienza a devenir infinito se necesita de un método para no perderse, de una brújula, de un oráculo, que suministre aquellas noticias que nos permitan elegir el camino correcto. En este último caso, el concepto de discernimiento ignaciano ha resultado fundamental. Aquí, de nuevo, observamos las claras y palpables diferencias entre nuestros autores, el cálculo de la inteligencia leibniziano, del cual depende la acción de elegir por razones, se encuentra muy lejos de este casuismo radical de los jesuitas donde, como ya hemos subrayado a partir de Pelegrín (1985), todo es al caso y no hay respuestas estereotipadas.

En nuestra sección dedicada a la memoria –facultad que adquiere en el barroco también un tinte trascendental– hemos vuelto a tratar de estos elementos compartidos por Dios y los hombres, a través de los cuales vemos formarse esta nueva dimensión a medio camino de la razón ilustrada. El carácter que ambos autores dan a su método mnemotécnico viene determinado por la intención, en el caso de Leibniz, de construir el alfabeto de los conocimientos humanos –empresa que se vuelve aporética más pronto que tarde– y en Gracián por una concepción de la memoria más dinámica que estática en tanto receptáculo de imágenes. El resultado para nuestra investigación es que aunque Leibniz reduce la ambición de su proyecto, de carácter universal, nunca abandona este carácter de la memoria como almacén de datos, que se relacionarían solos, de manera automática por las propias reglas de la combinatoria. En el caso de Gracián y los carmelitas, sobre todo San Juan de la Cruz, hemos conseguido reconstruir cómo ellos no comparten esta definición de la memoria y apuestan por una concepción dinámica y abierta de la misma, como una especie de método de aplicación que permita descartar las imágenes inadecuadas en un principio e inventar otras nuevas por medio de sus relaciones. Esto último es lo que lleva a cabo Gracián en su *Comulgatorio* por medio de su método de *composición de lugar*, tomado de San Ignacio.

Nuestra ampliación del concepto de barroco deleuziano aderezado con la metodología foucaultiana es capaz de sortear aquellos problemas sugeridos por la crítica filosófica del concepto.

Que nosotros destaquemos el entronque teológico y místico del concepto no quita actualidad al mismo, al contrario, remueve los cimientos de nuestra visión del mundo, pues observamos claramente nuestra *diferencia*, aspecto que el concepto de pliegue por sí sólo nos impedía ver.

El concepto de pliegue, mirado desde nuestra actualidad, supone para nosotros un dispositivo deconstructivo muy potente. La deconstrucción abre la posibilidad de recorrer ciertos elementos que permiten desestabilizar todo el sistema metafísico. Así, hemos observado cómo en el barroco, el cambio de estatus de la idea de creación del mundo por Dios –correlato de un mundo que se ha vuelto infinito– abría otro tipo de configuración de la realidad, tanto de la teológica como de la ontológica, ahora anudadas y entre-expresadas la una en la otra. El resultado es un nuevo juego entre las categorías relativas a la esencia y a la existencia, juego que parte, ontológicamente desde Suárez pero teológicamente desde la crisis y la caída de este fundamento, proceso que arranca desde el siglo XIV y se culmina en el siglo XVI. Suárez, en la misma línea de Escoto, pero más allá de él, aboga por un concepto de ser unívoco pero conjugado por la analogía tomista. Analogía que recubre todo el espectro de lo unívoco, aportando, según nuestra consideración, una idea de pliegue no general o universal, sino que endereza y pone en pie, verticalmente, todo acontecimiento conocido por el hombre. En el barroco, la imposibilidad de atender racionalmente al problema de la creación del mundo por Dios dejaba como consecuencia un mundo donde la explicación de la idea de existencia humana caía del lado teológico, haciéndola desaparecer para la ontología. Sin embargo, no es esto lo que hemos visto con nuestros autores barrocos, dicha consecuencia resultaría de una interpretación que considera que el paso desde el barroco hasta la edad moderna es un paso aséptico, liberado de toda carga teológica.

Hemos querido desarrollar en la última parte de nuestra investigación desde Kant, Husserl y Heidegger hasta Foucault y Deleuze, pasando por Derrida y Marion, las relaciones entre el plano trascendente y el plano trascendental, ahora ambas dimensiones ubicadas dentro de la ontología, como sus límites. No obstante, para nosotros, el plano trascendente, vertical, analógico, hace pliegue con este otro plano trascendental, horizontal y unívoco. Un concepto filosófico de barroco, debería reconocer la posibilidad de que este movimiento vertical de la imaginación anticipara ciertas ideas que tendrían la función –si consideramos que actúan como un principio en sentido kantiano– de vivificar el mundo a través del hombre. La ontología moderna y actual, desde Husserl hasta Deleuze, pasando por Nietzsche, observan este movimiento de ascensión vertical hacia lo infinito como un movimiento teleológico natural, que arrastra al sujeto hacia consecuencias negativas y quietistas. En este caso, han sido muy reveladores los análisis de Michel Foucault, que nos han permitido reconocer este plano trascendente en Kant y situarlo en el lugar que le corresponde. Así que una lectura actual del barroco debe permitir que este plano vertical, analógico,

sirva como *a priori de vivificación* de este otro plano unívoco horizontal, manteniéndolo en tensión, a su vez, el plano analógico debe integrarse dentro de un movimiento interno y unívoco del ser. La univocidad inmanente hace pliegue, pero las paredes de este palacio barroco están decoradas por dentro con imágenes de la vida, que hacen que el mundo se construya a cada paso del hombre.

Nuestro recorrido ha estado marcado por la idea de mundo como el agente garante que nos ofrece el paso, la deconstrucción, de ciertas categorías desde Dios al hombre. Desde Kant, hemos intentado reconstruir la genealogía de este concepto de mundo por el carácter trascendente que adquiere en él. Este carácter trascendente de la idea de mundo abre, a partir de Kant, un nuevo pliegue que divide al sujeto convirtiéndolo en un mixto o doble empírico-trascendental. Las ideas de Dios y alma, al igual que la de mundo, son anticipadas por el sujeto en todo contacto con lo real, haciendo de todo acontecimiento una oportunidad para ver crecer esta sensación de la cual decía Kant que hacía que todo apareciera como si tuviera un fin, un propósito. Esta especie de teleología natural, este pliegue ético inmanente que afecta al hombre a nivel de su praxis, influye de lleno en Husserl, reconociendo también él aspectos desestabilizadores que influyen directamente en la metodología fenomenológica, por ejemplo la intersubjetividad, que debe ser, al igual que era el mundo para Kant, un plano trascendente a la conciencia del sujeto. En este plano de la conciencia, la fenomenología ha encerrado todo ente en base a su intencionalidad, quedando fuera de ella este otro plano del Ser denunciado por Heidegger, que desplaza esta dimensión hacia la de la donación. La fenomenología puede acceder a lo presente en tanto que presente, al ente, pero olvida el plano de la presencia, del ser, el del movimiento que hace que lo ente aparezca como tal. Al igual que Kant y Husserl, observamos en Heidegger el desplazamiento de este otro pliegue trascendente fuera de la ontología, como observamos en sus últimos escritos. La influencia nietzscheana es palpable en esta última etapa y sus análisis continúan la inercia iniciada por la denuncia de toda nuestra época bajo la categoría del nihilismo. El nihilismo es precisamente la lógica de la metafísica, la última etapa de su deconstrucción y el barroco está dentro de esta caída del ideal teológico que sería una de tantas manifestaciones de este proceso. El nihilismo es también desde Nietzsche un movimiento trascendente a través del cual se reconfigura la existencia del hombre. Un nihilismo activo, o como hemos llamado, un desengaño trágico, resulta para Nietzsche un estado del corazón, una afirmación del mundo, con lo bueno y con lo malo, pero sin caer en la ilusión del mejor de los mundos posibles. Este mundo verdadero sólo está, al igual que en Gracián, en el corazón de los niños y en la mente de los locos.

El barroco, como decía Deleuze, se sitúa en un momento de caída del ideal teológico y por tanto, dentro de la dinámica del proceso nihilista. El concepto filosófico de barroco quería acometer esta urgencia de aportar a la filosofía otro terreno de juego, el terreno del pliegue. Como hemos

visto en nuestra investigación, tratándose del barroco, el pliegue debe ser afirmativo y activo, pero además místico, que permita ir más allá a la filosofía. Este pliegue místico afirmativo muestra la relación entre el plano trascendental y el plano trascendente del sujeto, trasgredidos a sí mismos por la actividad y la afirmación del sujeto, que debe hacer por ser, para que exista el mundo.

## **CONCLUSION** (*En français*).

Appuyées par la critique hispaniste du concept de baroque, nos recherches ont envisagé de sauver le concept deleuzien du baroque, le concept de *pli qui va à l'infini*, en tous deux nous offraient une structure formelle capable de donner une unité au baroque en tant que concept. Il y a déjà temps que cette critique réclamait un concept qui donnerait l'unité et pourrait ainsi être transféré hors de ses frontières historiques. Le vrai problème des différentes propositions de la reconstruction philosophique du baroque était exactement ceci: trouver un critère qui permettrait extraire des éléments du baroque historique et les appliquer au présent.

Comme nous l'avons observé, le concept de pli qui tend vers l'infini, reviendrait, selon Deleuze, à offrir ce critère de lecture rigoureux, qui, avec ses principaux éléments, tels que par exemple, son opérabilité infinie comme manière ou trait, non-essentialiste, ou sa relation extérieur-intérieur, dessus et dessous, etc., acquiert une sorte d'autonomie historique que l'on peut lire, comme nous l'avons fait dans notre quatrième partie, du baroque à nous. L'obstacle auquel nous nous avons été confrontés au début est qu'un tel concept, qui peut s'appliquer indifféremment tant au baroque qu'au présent, pourrait perdre de sa force une fois qu'on l'appliquerait au baroque l'histoire, en particulier le baroque hispanique, dont le principe théologique était si marqué signe.

Notre hypothèse de départ était de considérer ce fait, sachant que le concept deleuzien de baroque devait être élargi dans notre intention de l'appliquer au baroque hispanique, plus précisément Gracián. Deleuze rapproche son explication du concept de baroque de cette tradition, cependant, la dimension théologique, considérée comme fondamentale par tous les savants du baroque espagnol, n'est pas apprécié. Notre application du concept de baroque à Gracián, par exemple, il montre certaines frictions et obstacles qui pourraient être résolus en élargissant le concept. Pour cette raison, nous avons envisagé de récupérer la méthode foucaultienne, car elle s'occupe plus que de notre ressemblance au baroque, à notre différence, faisant exploser les étincelles du lui-même et bannissant finalement le problème de l'anachronisme historique.

Dans le premier volet de nos recherches, nous avons décomposé, d'un point de vue

généalogique, la crise de la raison théologique, en nous occupant de la double constitution de la vision du monde baroque, la tradition grecque et la tradition chrétienne. Notre intention était d'identifier votre différence, soulignant également comment ces éléments pourraient être combinés chez Leibniz et Gracián. Le résultat est, comme on s'y attendait, une constitution ontothéologique qui module et inspire la philosophie des auteurs dans son ensemble. La raison théologique chrétienne viendrait inoculer dans le monde une cause externe, qui à l'époque baroque devient immanente au point de percevoir une sorte d'infini fini et banal. Cette sorte d'infini fini, cette façon «innocent» de penser en termes d'infini, comme le propose Deleuze à la suite de Merleau-Ponty, a une autre visage, ce qui est essentiel pour notre analyse de cette période. C'est une façon innocente de penser en termes d'infini car le monde est toujours la création de Dieu. Ce tour du concept de pli vers ce qui le rend possible est l'une des principales différences qui nous avertissent du baroque, de l'idée de Création, que notre paradigme de pensée ne peut plus partager. Pour nous, l'explication de l'existence ne dépend plus de Dieu, mais continue étant tout aussi inconnu qu'il l'était pour eux. Un exemple clair de la façon dont certains éléments de la relation de Dieu avec le monde et avec l'homme, que l'on retrouve dans cette tradition, malgré notre différence, peut être récupérée en vue d'une nouvelle lecture de la situation de l'ontologie néobaroque.

C'est cette idée de création –qui est la contrepartie d'une pensée de l'infini banal et qu'il faut préciser– qui montre déjà dès le début notre besoin de correspondre à la réalité hispanique. Le traitement différent de l'idée de création par les auteurs nous a montré dès le début que le monde continue d'être divin parce qu'il a été créé à partir de Dieu, mais qui montre déjà, pour cette raison même, une sorte d'autonomie possible, acquérant ainsi propriétés divines après le timide retrait de son premier fondement. C'est la raison pourquoi nous avons considéré que l'ineffabilité de cet acte soumis à la volonté divine pouvait ouvrir la voie à une sorte de spiritualité mondaine, soumise à la liberté du sujet personnel, qui par son l'effort est capable de rompre les liens qui le rattachent encore à la chaîne de la nature, en la vivifiant.

Notre analyse de la relation de Dieu avec le monde nous a donné quelque chose dont on ne doutait pas depuis le début. Si chez Gracián le monde a été créé pour le libre arbitre divin et chez Leibniz il répond à un plan rationnel, leurs propositions pourraient être éloignées sur cet point, mais ce n'est pas le cas. Il est vrai que dans le système leibnizienne, la puissance des possibles montre une plus nette autonomie du monde, puisque Dieu seul leur apporte un surcroît, une existence déjà pratiquement remplie par rapport à leurs correspondants degrés de réalité, en ligne suariste. En tout cas, Leibniz ne s'éloigne pas loin de la manière traditionnelle de traiter le problème de la création, dépendante enfin de la volonté toute-puissante du Créateur. Il est vrai que les raisons ne manquent pas à la volonté de Dieu lors de la création du monde, mais nous ne

pouvons pas connaître ces raisons, configurant dans ce cas une instance problématique ou paradoxale qui brouille toute réalité avec une sombre clarté.

Nous nous trouvons donc, comme l'a suggéré Blumenberg, qu'en ne pouvant connaître les raisons de la volonté de Dieu lors de la création du monde, l'idée de création agit en silence derrière de l'affirmation de soi de l'homme et du monde. Si on ne peut pas expliquer par des moyens rationnels la création du monde par Dieu, le monde subit une sorte d'autonomie à contre-courant, car le même que cet acte donne au monde un caractère divin, rend le monde lui-même autonome, mais d'une manière très particulière.

C'est là que se pose le problème de l'expérience mystique et de sa manière d'affirmer le monde de Dieu. La spiritualité de la contre-réforme de la mystique jésuite et carmélite, qui donne façon à la structure du concept de pli, nous offre le soutien spirituel de cette nouvelle manière de comprendre le monde, où Dieu agit du fond du monde, offrant à cette tradition spirituel ce qui le fait exister, donnant la raison d'être du monde, auquel nous arrivons comme par une sorte de suspension de notre intentionnalité, atteignant un fond qui s'avère être plus moi que moi-même, ce que sainte Thérèse proposait d'appeler «la profondeur du cœur».

Dans la première section de notre première partie, consacrée à la question de l'affirmation mystique du monde, nous avons donné une ouverture à la façon dont la mystique, malgré ce qui est considéré traditionnellement, il ne nie le monde qu'en apparence, apportant au baroque l'attitude précise dont il a besoin pour la rencontre avec la nouvelle réalité qui émergeait, celle qui sauverait la diversité des substances actives dans le monde.

Une autre des idées importantes que nous donne notre reconstruction de la mystique du siècle XVI, c'est comment, du fait de ce fait antérieur, le monde perd pied dans l'Un, perd son unité intrinsèque et exige une reconstruction par le sujet. L'unicité du sujet est ainsi montrée fondamentale pour le mysticisme du XVIe siècle et jusqu'au baroque du XVIIe siècle, étant l'un de ses principales contributions à cette vision du monde: son impossible panthéisme et l'affirmation qui en découle du principe d'individuation. La relation de Dieu avec le monde dans le baroque nous laisse un monde où se trouvent une multitude de substances actives autonomes, forçant à leur tour une diversité de perspectives au sein du sujet lui-même, qui observe impassiblement comment sa praxis est aussi vue diversifié.

Ce traitement différent de l'idée de création chez Leibniz et Gracián nous laisse un panorama très différent, d'autre part. Car, bien que nous ayons vérifié que l'idée de création agit comme ténèbres pour l'être baroque parce qu'il a été créé, son pourquoi n'est pas très connu, nous offrant une sorte de sentiment ineffable et exigeant de nous une lecture médiatisée par le pli, face à l'impossibilité d'expliquer par des moyens rationnels le principe de création, la méthode de pliage

qui en découle est très différente chez chacun des auteurs.

Deleuze lui-même, suivant Heidegger sur ce point, nous donne l'idée de comment il existent deux types différents de repliement, preformatif et épigénétique, celui qui résulte de quelque chose d'antérieur, déjà inclus dans une autre différence, infinie, ou celui qui procède d'un indifférencié antérieur, de l'Un, à la manière de Plotin. Nous avons vérifié que Gracián ne s'éloigne pas d'une sorte de pli preformatif, car s'il est vrai que le génie et l'ingéniosité sont des pouvoirs innés chez l'homme, son caractère normatif n'entrave pas mais vient favoriser le développement culturel humain. Alors la spontanéité des mœurs, ce fait que la monade puise dans son propre fond, fondé sur son *conatus*, l'univers entier, est résolue à Gracián au moyen du temps présent. Dans la mise en œuvre et en montrant le «caudal» de toute substance. Il y a donc une sorte d'intelligence efficace, comme nous l'ont proposé Robinet (1980) et Cojou (2011). Une intelligence du moment présent, la possibilité que le sujet s'adapte à chaque instant, sans réponses préalables ni préconçues, ce qui est un peu éloigné de la proposition leibnizienne.

De cette façon, nous pouvons affirmer à travers Cerezo que Gracián se conforme également à la transformation et ouverture de la dimension ontologique qui s'opère entre Leibniz et Spinoza, conduisant comme ils le font, une ontologie du pouvoir, où être c'est opérer, *dynamis*. Mouvement ou force naturelle qui nous apparaît immanente à ses modes d'apparition réelle, immanente aux circonstances, mais qui exige, de notre point de vue, la liberté humaine qui transforme cette force aveugle d'une certaine manière dans un «je l'ai voulu», tout comme Dieu l'a fait lorsqu'il a créé le monde.

Dans ce cas, nous recueillons ce sens partagé entre Leibniz et Gracián, mais nous soulignons leur distance déjà dans notre première section qui se rapporte à Dieu et au monde, parce que l'auteur belmontino ne pouvait accepter la partie qui touche à la concertation de la monade basée sur une harmonie préétablie, où toute la tablature était déjà contenue dans le sujet comme un sorte de dossier scellé. Les jésuites ne pouvaient pas accepter cette structure antérieure, comme nous l'avons commenté. Pelegrín, Rahner et Orozco nous ont mis sur la voie de reconnaître que le chemin vital, le pèlerinage autour du monde, ne peut être écrit une fois pour toutes, car il y a harmonie préalable où Dieu et le monde se réconcilient; la pensée espagnole n'a pas besoin d'une structure précédente à remplir plus tard, mais plutôt sa structure même est le mouvement de passion et de religiosité. Le chemin du pèlerin est une voie à suivre, sans possibilité de revenir en arrière, di Gracián. C'est une flèche du temps, où il n'y a de place que pour un pli en formation. Entre Leibniz et Gracián on voit glisser cette sorte d'angoisse qui parcourt un monde qui a perdu tout centre et qui accompagne ce pèlerinage, ou cette errance sans but à la recherche d'une base solide. Nous avons considéré comment la relation de Dieu avec le monde à l'époque baroque laissait la porte ouverte à une autre

sorte de transcendance, celle où la catégorie de l'infini a agi à la limite comme une sorte de foyer ou de source, qui même s'il n'était pas présent, a agi comme clé de lecture du monde. C'est une nouvelle dimension, maintenant déjà, entre transcendant et transcendantal, qui à son tour permet – comme on l'a vu reconnu par Merleau-Ponty, Deleuze, Foucault, etc.– une nouvelle et authentique autonomie du sujet. Mais une autonomie qui ressemble à l'autonomie que les penseurs baroques reconnaissent à Dieu, qu'ils affirment catégoriquement, ils doivent imiter le plus possible, sans jamais réussir. Une autonomie évidente, soit dit en passant, reposant sur les ténèbres de la création.

Cette irradiation permanente qui permet l'autonomie vitale et potentielle de l'être humain, cette sorte de *vis* ou de *conatus* n'est cependant pas remplie dans le naturel, mais le sujet doit, par son partie, mettre en œuvre, avec toutes les armes dont il dispose, tout le potentiel qu'il contient. La capacité, qui s'avère être l'une des caractéristiques du héros gracien, est également cryptée comme l'une des les caractéristiques de la monade leibnizienne –qui doit englober tout l'univers sous elle, bien que d'un point de vue concret–, une des caractéristiques du pli comme *implexe*, tout comme nous avons recueilli dans notre quatrième partie, des analyses de Derrida et de Valéry.

Il y a donc une nouvelle dimension ontologique dans le baroque qui se détermine, selon nos recherches, en raison du traitement que les auteurs appliquent à la dimension spirituelle. Le traitement de la relation de Dieu avec le monde est ainsi transféré au domaine éthique, politique et spirituelle, dont elle dépend. Comme nous l'avons recueilli à travers González (2004), Leibniz considère comme le fait Plotin devant San Juan de la Cruz, et contrairement à Heidegger, le logique étant avant que l'ontologique, d'abord l'idée et ensuite l'être. Cela ne signifie pas que pour Gracián l'existence précède l'essence, cela n'aurait pas sens et nous éloignerait d'entrer dans le vif du sujet, un peu plus loin. Comme ils ont traité Arnau et Arregi (1996), ce qui s'avère être le summum de l'être consommé, l'accomplissement et la perfection de l'être, n'est pas au début, mais à la fin, tout comme chez Aristote, l'être est en mesure d'atteindre être. Nous ajoutons, avec la puissance de devenir ce que nous voulons ou sommes capables de faire de lui. Chez Leibniz, cette idée tend vers une sorte de finalisme naturel, mais un finalisme –comme nous l'avons recueilli auprès d'Agustín Andreu (2015) et devant Blumenberg– que pourrait devenir inexistante si l'on considère que la monade, et tout ce qui lui arrive, continuera à avoir lieu même si le monde n'existe plus, dit Leibniz, si seulement Dieu et moi sommes là, que va-t-il m'arriver ? cela doit m'arriver, ce qui est déjà inclus dans ma notion.

Quel pli ou façon de plier si différent de la pensée hispanique!. La pensée leibnizien se trouve aux portes d'un panthéisme quasi immanent, mais d'un panthéisme dessiné par l'auteur d'une manière magnifique, puisqu'il s'avère qu'il n'y a pas de déterminisme et que le sujet est totalement libre ou, du moins, autonome dans leur choix et leur action dans le monde, une ligne de pensée, en

revanche, très proche de la pensée contre-réformiste de Suárez, dans la mesure où son développement d'une *analogie entis* par attribution intrinsèque envisage une relation casuel à Dieu, essentialiste, tempéré d'univocité scotiste. Une manière d'interpréter la participation qui permettrait, par son ontologisme, la dialectique de l'expérience mystique. Le problème apparaît, comme le reconnaît Heidegger, dans sa préposition ou placement du monde comme image pour la pensée cartésienne-leibnizienne, de l'être comme certitude dans la représentation. Par conséquent, l'intelligence est placée avant ce qui devrait déjà arriver, la logique avant l'ontologie. Suárez, San Ignacio, Gracián, San Juan de la Cruz, cependant, même s'ils sont tous dans cette lignée logiciste du problème, ils privilégient l'ouverture, celle du corps, celle de leur propre contingence, qui se meut complètement libre dans sa pure indétermination. Le caractère de ce premier fondement est ce que nous voyons se dérouler dans le baroque, et il semble que ce dédoublement coïncide avec l'entrée de la nouvelle science, et la substantivation ou conceptualisation du mysticisme lui-même. Cependant, comme nous l'avons observé, cette la déconstruction vient de loin, et les changements cosmologiques, qui ne commencent qu'avec la nouvelle science, viennent corroborer et anéantir une fois pour toutes, ce qui était déjà préparé par les chute de l'idéal théologique.

Concernant l'influence de cette chute de l'idéal théologique dans l'éthique baroque, nous avons considéré, à travers Cerezo (2015), qu'avec Gracián nous assistons à une nouvelle façon de l'éthique fondée dans l'autonomie de l'être humain, prélude à la considérations éthiques des Lumières. Cependant, à ce stade, nous avons opté pour recueillir l'importance que l'éthique de l'ingéniosité a pour Gracián, comme arme principale pour sacrifier la rencontre avec la circonstance unique et singulière. Dans ce cas, plus proche ici de Aristote que de Platon, Gracián fait écho à cette prudence du moment, proposant une méthode proche de l'intellectualisme existentiel aristotélicien, comme l'a évoqué Aubenque (1999).

Dans le cas de Leibniz, nous avons observé comment l'auteur liait directement, en ligne avec ce dont nous parlons, l'éthique avec la justice et cela avec l'intelligence, afin de donner liberté à l'être humain. Ce calcul de sagesse est ce qui permet que chacun pour soi même peut suivre les directives dans sa quête de liberté, une idée reprise plus tard, comme nous avons observé, par Kant. La question que nous avons examinée ici est que très loin de Gracián sur ce point. Leibniz propose ainsi une manière de se mettre à la place de l'autre, un faire, comme dans un pli, *comme si* nous étions l'un à la place de l'autre. Comme nous l'avons observé, c'est le calcul qui autorise cette étape.

Pour nous, contrairement à la perspective deleuzienne du pli et en tenant compte des caractéristiques de notre méthode d'analyse historique, comme la méthode foucaultienne, le sujet baroque recouvre aussi cette structure qui plonge ses racines dans le monde mais aspire à l'infini d'une attitude mondaine affirmative et active, qui fait que le sujet imite Dieu autant que possible,

sans jamais réussir. L'autonomie du sujet est donc semblable au divin en ce point et vous devez prendre soin de vous comme si c'était une raison d'état de vous-même.

Cette raison d'état de soi, dont nous avons observé que les deux auteurs traitent telle quelle, nous fait reconsidérer le rôle et l'importance de l'éthique pour la politique. Dans les deux cas, à la fois l'auteur belmontino comme l'auteur de Leipzig, reconnaissent que la politique doit se plier à l'éthique et que celle-ci doit avoir des composantes convergentes avec la finalité théologique, qui donne le ton et la puissance des moyens utilisés.

Dans le cas de Leibniz, l'auteur reconnaît que c'est à ce point, dans l'action politique, nous ne suivons pas simplement Dieu autant que nous le pouvons, mais nous l'imitons, devenant une partie de la gloire universel. Ce que nous faisons en fin de compte, c'est imiter et promouvoir l'harmonie universelle, la religion du monde à cette structure logique fondamentale, qui à son tour apporte bonté et beauté à l'œuvre du Créateur.

Ce transfert ou cette sorte de déconstruction des éléments théologiques dans la pratique humaine est la que nous observons clairement dans notre troisième partie consacrée à la spiritualité. Ici nous avons vérifié à nouveau la nécessité d'avoir à élargir le concept de pli à ce stade. Alors et comme nous l'avons dit, cette nouvelle réalité qui surgit dans le baroque, cette sorte de transcendance immanent, ne pourrait avoir lieu si les auteurs ne considéraient cet espace comme sacré, à l'image du Créateur. En d'autres termes, le concept de pli n'est plus tant une force naturelle, mais une force humaine-divine. Une autonomie qui se gagne, dans le dos du monde, mais qui revient néanmoins à le rattraper et le réenchanter, le retourner vers le divin.

Dans cette troisième partie sur la spiritualité, qui pourrait être la plus importante et la plus originale de notre thèse –alors que nous montrons comment cette façon de plier Dieu dans le sujet dans le baroque, et qui est corrélative de son rapport au monde– nous sommes témoins de la façon dont le sujet baroque, celui des auteurs mystiques jésuites et carmélites, nie énergiquement le panthéisme. Leur pari est par une spiritualité qui, bien que faisant partie d'un événement inexplicable pour le sujet lui-même, comme c'est l'acte de création du monde par Dieu, oriente toute réalité vers une expérience affirmative et active, affirmative comme possibilité de combler le mystère par la raison, et active, parce qu'elle favorise une forte disposition de l'ensemble du sujet, comme nous l'avons observé dans notre section sur la morale chrétienne.

Comme nous l'avons recueilli de Velasco (1995 et 2003), le mysticisme peut être vu de la philosophie comme une sorte d'expérience de l'absolu, une expérience qui, d'un point de vue phénoménologique, on peut comprendre comment l'expérience d'une présence non objective originaire. C'est cette interprétation qui nous rapproche de la considération de la dialectique mystique comme à celle d'un accès à une source constitutive qui nous fait être et c'est ici que l'on

observe la symétrie ontologique du mysticisme du XVI<sup>e</sup> siècle avec le baroque du XVII<sup>e</sup> siècle. La substance est active et il est vu comme un foyer d'être, comme une source en flux permanent, dans laquelle le sujet de manière originale et personnelle, en redirigeant son intention vers lui-même, pour surmonter sa propre subjectivité dans sa recherche de l'authenticité et de la pureté divines. L'accès à cette dimension n'est pas la l'accès à une dimension objective et représentative, mais une présence donatrice, qu'origine et constitue le sujet, un principe d'individuation.

L'importance de notre analyse de la spiritualité baroque nous aide à montrer sa similitude et sa distance par rapport à la spiritualité du XVI<sup>e</sup> siècle. C'est plus qu'un air de famille qui englobe toute cette façon de voir le monde, c'est une attitude formelle envers monde et par rapport à Dieu, un être comme si nous étions Dieu mais sans cesser d'être le monde.

Cette approche nous a également servi à observer la distance entre les différents auteurs et d'extraire l'idée de la façon dont dans le baroque nous assistons à une récupération de la spiritualité de la contre-réforme renforcée par une affirmation encore plus puissante du monde, où pour la première fois, le sujet se retrouve seul devant un cosmos diversifié et infini, mais qui doit encore avoir une fondation, maintenant à cheval sur ce qui est et devrait être.

On observe, de façon originale dans le monde hispanique, une attitude affirmative et active, en corrélation avec un monde sombre et labyrinthique mais qui commence maintenant à avoir un sens autonome. Cette nouvelle attitude spirituelle est celle que nous considérons comme non thématifiée ou non incluse dans le pli deleuzien, puisque le pli détermine et immanentise toute attitude et qu'il s'agit ici de briser cette supposée immanence pour que l'acte, l'acte libre et autonome qui imite la nature divine dans sa tentative de sauver le monde, le créant à chaque instant. Il pourrait être très proche du sentiment leibnizien, car comme Leibniz l'assure dans *De la Vraie Théologie Mystique*, le mouvement total ne dépend pas du sujet ni de Dieu. C'est, comme le reconnaît Molina, dont tout le mouvement dépend de deux instances irréductibles, un dualisme qui fait bon usage de l'analogie avant et après l'univocité supposée atteinte après le temps du baroque. Le pli deleuzien dans ce cas, comme nous le verrons enfin, ne nie pas l'analogie, mais il doit l'éliminer pour transférer ses résultats du baroque au présent. De cette manière, si le pli peut être transféré au présent, selon Deleuze, il en est éliminé toute trace d'analogie de l'être, pour conduire directement à Dieu ou à l'identité du concept: Comment l'idée de pli pourrait-elle expliquer le baroque, dont la pensée est principalement analogique? Le pli est-il un concept univoque? Si oui, cela ne pourrait pas expliquer le baroque, selon notre point de vue.

Dans notre analyse des œuvres mystiques de Leibniz et de Gracián, nous avons observé ce analogie ou similitude qui se produit entre le sujet et Dieu. Considérant l'importance qu'a l'activité et l'autonomie du sujet, et qui évite une perte totale du sujet en Dieu, éliminant ainsi toutes sortes de

panthéisme. Si l'on se souvient, Gracián dans *El Comulgatorio* (1655), met au service de la l'ontologie et la théologie, la rhétorique, l'esprit, qui acquiert un tel pouvoir que son applicabilité devient infini, nous connectant à Dieu et partageant avec lui la puissance créatrice et inventive qui donne une nouvelle vie, au-delà du naturel. Leibniz, pour sa part, dans le fascicule du *Vrai Théologie Mystique* (1698-1700?), par sa méthode combinatoire, également d'applicabilité infini, considère qu'il est possible d'extraire et de mettre en ordre au moyen de combinaisons toute la réalité dont le sujet est capable. Sa méthode peut aussi s'appliquer à la théologie, suggérant à l'auteur un vrai mysticisme qui individualise le philosophique et universalise le mystique. Dans les deux cas nous nous trouvons face à une nouvelle manière d'appréhender le mysticisme, affirmative et active. Il est possible de suivre les deux voies, celle de la foi et celle de la raison. La raison est au service du spirituel et le spirituel serve à sacraliser et affirmer le monde.

Le mysticisme baroque est présenté comme une lutte acharnée contre le quiétisme de Miguel de Molinos (1628-1697), pariant sur une spiritualité qu'il ne renie pas, pas même dans le cas de Leibniz ni dans celui de Gracián, d'une forte composante rationnelle. Cette composante combine, comme nous l'avons vu dans les différents auteurs, mysticisme et rationalité, contribuant à cette spiritualité une réalité abordable au sujet humain, une fois le monde incompréhensiblement créé par Dieu.

Les deux auteurs laissent la porte ouverte à une sorte d'accès à la transcendance à partir du propre monde, laissant en suspens la création du monde par Dieu et pariant sur une mystique qui imprègne désormais toute la vision de la réalité, mais qui est combattue par une forte affirmation du monde, déterminée, après tout, par l'impossibilité de l'union complète des sujet à Dieu. Dans la vision béatifique, Leibniz reconnaît que l'activité du sujet n'est jamais diluée dans l'Un primordial, perdant son individualité et son activité, mais la monade est active éternellement.

Dans le cas de Gracián, nous reconnaissons qu'il existe, comme le montre Cerezo, un non fondement métaphysique ou théologique de l'œuvre de Gracian, bien qu'il ait été une inspiration et une aspiration vers l'infini. C'est cette aspiration que nous avons essayé de montrer à travers notre concept de mysticisme affirmatif comme un *pli mystique*. Un pli mystique que nous avons observé dans tous nos auteurs, pour qui l'idée de Dieu est constitutive et comme fond sombre à partir duquel tout pousse. Le monde est mis en suspens mais il y a une relation du sujet seul avec Dieu, qu'il vient se rattraper. Cette idée, que chez Leibniz nous pouvons observer à travers une de ses thèses principaux –ce par quoi de la simple notion de sujet, tous les prédicats de ce sujet dérivent est expliqué par nos auteurs hispaniques comme un moyen de ne pas supprimer la substantialité au monde, mais pour le diviniser, étant seul avec Dieu. Nous avons vu cette idée chez Leibniz après notre analyse, qui montre encore plus de friction face à une parfaite harmonie de l'idée de pli avec

le baroque historique, le pli ne peut être totalement immanent, il doit au moins réserver et respecter la relation avec Dieu.

Pour Leibniz, le monde corporel est une ombre, un rêve; seules les monades sont réelles différenciant ici l'auteur, comme on l'a vu chez Backus, une sorte de distinction entre une présence d'opération de la force ou une présence comme forme substantielle. Le traitement sur l'Eucharistie que nous avons intégré dans l'étude avait cette prétention, pour montrer comment la pensée leibnizienne évolue vers une affirmation de l'existence d'un lien substantiel ou *suppositum*. Le centre de gravité du problème des la transsubstantiation s'approche considérablement à la position catholique, bien que Leibniz prône toujours une non-présence matériel de Dieu dans les éléments. Comme l'ont reconnu Gracián et tout le catholicisme, Dieu est vraiment et véritablement dans l'Eucharistie, charnellement. C'est un verbe fait chair et c'est la chair fait par un verbe, assure le jésuite, ce qui est difficile à étendre au penseur allemand.

La troisième partie de notre analyse, centrée sur les différentes méthodes ouvertes à l'infini, révèle le besoin qu'ont les auteurs baroques de cette nouvelle dimension divin et humain. Dans le baroque, nous voyons comment la dimension créatrice-inventive, la dimension du choix rationnel et le problème de la mémoire, acquièrent également ce sentiment de tendance transcendante vers l'infini.

Une fois de plus, il réapparaît ici comment une nouvelle dimension spirituelle est en train de se construire dans le baroque, où ces concepts ont un rôle transcendantal et en même temps transcendant, partagé par Dieu et les hommes. L'invention rhétorique, mise en évidence dès le l'interprétation de Batllori (1958), reprend ce rôle fondamental que l'obéissance aveugle avait auparavant et l'*imitatio* aristotélicienne. Le rôle que joue désormais l'ingéniosité est transcendantal pour notre accès à les différentes circonstances qui nous sont présentées, doivent donc s'appliquer à tout, du micro au macro, donnant un second être à tout ce qui existe.

La combinatoire leibnizienne évolue dans le même monde, mais devient beaucoup plus autonome dans son fonctionnement que la pointe de Gracian. Le fait que le composé symbolise avec le simple n'est pas pour Leibniz une raison de l'existence du mécanisme pur mais une manière que le mécanisme lui-même peut être suivi mécaniquement par n'importe qui. Il est relegué donc le caractère inventif de l'individu et une réorganisation ou une combinaison du possible comme de l'existant.

Dans cette dernière section de la troisième partie, nous avons recueilli le sens transcendantal du méthodes mises en lumière par les auteurs baroques. A l'époque baroque, comme nous l'avons vu, il est mis devant la théorie de la connaissance la faculté inventive de l'être humain, une attitude que l'on peut reconnaître comme un corrélat de sa vision de la relation de Dieu avec le monde et

comme une tentative de fournir une méthode qui permette de reconfigurer et de mettre en ordre la réalité, comme nous l'avons vu avec Foucault. La nature des procédés d'invention acquiert ainsi un rôle prépondérant du fait de cette situation dans laquelle se trouve l'idéal divin. Le monde auquel son principe d'existence a été volé, a besoin de l'homme pour sa réorganisation et sa direction, et l'homme, seul avec Dieu, a donc besoin d'une méthode qui lui offre certitude et sécurité.

Un autre des éléments que nous avons mis en évidence dans leurs méthodes de connaissance, corrélées aussi de cette première caractéristique du procédé de l'invention, est la notion de choix. Le concept de choix devient un partenaire indissociable de la méthode inventive dans la mesure où il donne à l'homme l'outil parfait pour dégager le chemin de la vie vers l'accomplissement de son objectif, de sa fin, qui en cette période baroque est le salut. Le concept de choix acquiert ainsi aussi un rôle transcendantal, car dans un monde qui commence à devenir infini, un méthode pour ne pas se perdre, d'une boussole, d'un oracle, qui fournit les nouvelles que permettent de choisir le bon chemin. Dans ce dernier cas, le concept de discernement ignatien a résultat fondamental. Là encore, nous observons les différences claires et palpables entre nos auteurs, le calcul leibnizien de l'intelligence, dont dépend l'action de choisir pour des raisons, est très loin de ce casuisme radical des Jésuites où, comme nous l'avons déjà souligné à partir de Pelegrín (1985), tout est pertinent et il n'y a pas de réponses stéréotypées.

Dans notre section consacrée à la mémoire –une faculté qui a également acquis au baroque un teinte transcendantale– nous sommes revenus sur ces éléments communs à Dieu et aux hommes, à travers lequel nous voyons la formation de cette nouvelle dimension à chemin de la raison des Lumières. Le caractère que les deux auteurs donnent à leur méthode mnémotechnique est déterminé par l'intention, en le cas de Leibniz, de la construction de l'alphabet du savoir humain –une entreprise qui devient aporétique plutôt tôt que tard– et chez Gracián pour une conception plus dynamique de la mémoire que statique comme réceptacle d'images. Le résultat de notre recherche est que bien que Leibniz réduit l'ambition de son projet, de caractère universel, il n'abandonne jamais ce caractère de mémoire en tant que magasin de données, qui seraient liées par elles-mêmes, automatiquement par leurs propres règles combinatoires. Dans le cas de Gracián et des carmélites, en particulier de San Juan de la Cruz, nous avons réussi à reconstituer comment ils ne partagent pas cette définition de la mémoire et du pari par une conception dynamique et ouverte de celle-ci, comme une sorte de méthode d'application qui vous permet d'éliminer les images inappropriées dans un premier temps et d'en inventer de nouvelles grâce à leurs relations. Ce dernier est ce que Gracián réalise dans *El Comulgatorio* à travers son méthode de composition des lieux, tirée de San Ignacio.

Notre expansion du concept de baroque deleuzien assaisonné avec la méthodologie

foucauldienne est capable de surmonter les problèmes suggérés par la critique philosophique du concept. Le fait que nous soulignons la jonction théologique et mystique du concept n'enlève rien à l'actualité de la même, au contraire, il enlève les fondements de notre vision du monde, puisque nous observons clairement notre différence, un aspect que le seul concept de pli nous empêchait de voir.

Le concept de pli, vu de notre temps présent, suppose pour nous un dispositif de déconstruction très puissant. La déconstruction ouvre la possibilité de traverser certains éléments qui permettent de déstabiliser tout le système métaphysique. Ainsi, nous avons observé comment dans le baroque, le changement de statut de l'idée de création du monde par Dieu –corrélât d'un monde devenue infinie– a ouvert un autre type de configuration de la réalité, à la fois de la théologique et de l'ontologique, désormais nouées et inter-exprimées l'un dans l'autre. Le résultat est un nouveau jeu entre les catégories liées à l'essence et à l'existence, un jeu qui commence, ontologiquement depuis Suárez mais théologiquement depuis la crise et la chute de cette fondation, un processus qui a commencé du XIV<sup>e</sup> siècle et culmine au XVI<sup>e</sup> siècle. Suárez, dans la même veine qu'Escoto, mais au-delà de lui, prône une conception de l'être univoque mais conjuguée par l'analogie thomiste, analogie que couvre tout le spectre de l'univoque, apportant, selon notre considération, une idée de pli pas général ou universel, mais redresse et dresse, verticalement, chaque événement connu de l'homme. Au baroque, l'impossibilité d'aborder rationnellement le problème de création du monde par Dieu a laissé comme conséquence un monde où l'explication de l'idée de l'existence humaine est tombée du côté théologique, la faisant disparaître pour l'ontologie. Cependant, ce n'est pas ce que nous avons vu avec nos auteurs baroques, cette conséquence résulterait d'une interprétation qui considère que le passage du baroque à l'âge moderne est un pas aseptique, libéré de tout fardeau théologique.

Nous avons voulu développer dans la dernière partie de nos recherches à partir de Kant, Husserl et Heidegger à Foucault et Deleuze, en passant par Derrida et Marion, les rapports entre le plan transcendantal et le plan transcendant, maintenant les deux dimensions situées dans l'ontologie, comme ses limites. Cependant, pour nous, le plan transcendantal, vertical, analogique fait pli avec cet autre plan transcendantal, horizontal et univoque. Une conception philosophique du baroque, devrait reconnaître la possibilité que ce mouvement vertical de l'imagination ait anticipé certaines idées qui auraient pour fonction –si l'on considère qu'elles agissent comme un principe au sens kantien– de vivifier le monde, à travers l'homme. L'ontologie moderne et actuelle, de Husserl jusqu'à Deleuze, en passant par Nietzsche, observe ce mouvement d'ascension verticale vers le infini comme un mouvement téléologique naturel, qui entraîne le sujet vers des conséquences négatives et quiétistes. Dans ce cas, les analyses de Michel Foucault ont été très révélatrices, nous

ont permis de reconnaître ce plan transcendantal chez Kant et de le situer à l'endroit correspond. Une lecture actuelle du baroque doit donc permettre à ce plan vertical, analogique, de servir de vivification a priori à cet autre plan horizontal univoque, en le maintenant en tension; à son tour, le plan analogique doit s'intégrer dans un mouvement interne et univoque du être. L'univocité immanente se plie, mais les murs de ce palais baroque sont décorés à l'intérieur d'images de la vie, qui font que le monde se construit à chaque pas de l'homme.

Notre parcours a été marqué par l'idée du monde comme agent garant qui propose le passage, la déconstruction, de certaines catégories de Dieu à l'homme. Depuis Kant, nous avons tenté de reconstituer la généalogie de cette conception du monde en raison du caractère transcendant qu'a dans ce penseur. Ce caractère transcendant de l'idée du monde ouvre, à partir de Kant, un nouveau pli qui divise le sujet en le transformant en un mixte ou doublet empirique-transcendantal. Les idées de Dieu et de l'âme, comme celle du monde, sont anticipées par le sujet dans tout contact avec la réalité, font de chaque événement une occasion de voir grandir ce sentiment dont parlait Kant, qui faisait apparaître toute chose comme si elle avait une fin, un but. Ce genre de téléologie naturelle, ce repli éthique immanent qui affecte l'homme au niveau de sa praxis, influence pleinement Husserl, reconnaissant également des aspects déstabilisants qui influencent directement la méthodologie phénoménologique, par exemple l'intersubjectivité, qui devrait être, tout comme l'était le monde pour Kant, un plan transcendant à la conscience du sujet. Sur ce plan de conscience, la phénoménologie a enfermé tous les êtres en fonction de leur intentionnalité, en laissant de côté cette un autre plan de l'être dénoncé par Heidegger, qui déplace cette dimension vers celle du don.

La phénoménologie peut accéder au présent comme présent, à l'entité, mais elle oublie le plan de la présence, de l'être, celle du mouvement qui fait apparaître comme tel ce qui est. Comme Kant et Husserl, on observe chez Heidegger le déplacement de cet autre pli transcendant hors de l'ontologie, comme nous l'avons observé dans ses derniers écrits. L'influence nietzschéenne est palpable dans cette dernière étape et ses analyses prolongent l'inertie initiée par la dénonciation de toute notre époque sous la catégorie du nihilisme. Le nihilisme est précisément la logique de la métaphysique, la dernière étape de sa déconstruction et le baroque s'inscrit dans cette chute de l'idéal théologique qui serait l'une des nombreuses manifestations de ce processus. Le nihilisme, est aussi de Nietzsche un mouvement transcendant à travers lequel l'existence de l'homme est reconfigurée. Un nihilisme actif, ou comme ce que nous avons appelé, une *détrompe tragique*, résulte pour Nietzsche, un état d'âme, une affirmation du monde, avec le bon et le mauvais, mais sans tomber dans l'illusion du meilleur des mondes possibles. Ce vrai monde n'est, comme chez Gracián, que dans le cœur des enfants et dans le esprit des fous.

Le baroque, comme le disait Deleuze, se situe à une époque de la chute de l'idéal théologique et donc dans la dynamique du processus nihiliste. Le concept philosophique du baroque a voulu entreprendre cette urgence d'apporter un autre terrain de jeu à la philosophie, le terrain du pli. Comme nous avons vu dans nos recherches, dans le cas du baroque, le pli doit être affirmatif et actif, mais aussi mystique, ce qui permet à la philosophie d'aller plus loin. Ce pli mystique affirmatif montre la rapport entre le plan transcendantal et le plan transcendant du sujet, eux-mêmes transgressés par l'activité et l'affirmation du sujet, ce qu'il doit faire pour être, pour que le monde existe.



## BIBLIOGRAFÍA GENERAL.

### 1. Concepto de barroco.

Abellán-García, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español. Tomo III: Del Barroco a la Ilustración (Siglos XVII y XVIII)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.

Anceschi, Luciano. *La idea de barroco. Estudio sobre un problema estético*. Traducción de Rosalía Torrent. Madrid: Tecnos, 1991.

De la Higuera Espín, F. Javier. «El barroco como paradigma de la actualidad», en *Tránsito(s) y resistencia(s). Ontologías de la historia*. México: Ítaca/UNAM (2017): 297-313.

De la Higuera Espín, F. Javier. «El barroco y nosotros. Perspectiva del barroco desde la ontología de la actualidad», *Congreso Internacional Andalucía Barroca: actas, Iglesia de San Juan de Dios de Antequera*, 17-21 de septiembre de 2007 /coord. por Alfredo J. Morales, Vol. 4, (Ciencia, filosofía y religiosidad), (2008): 105-114.

Deleuze, Gilles. *El Pliegue. Leibniz y el Barroco*. Traducción de José Vázquez y Umbelina Larraceleta. Barcelona: Paidós, 1989.

Deleuze, Gilles. *Exasperación de la filosofía, el Leibniz de Deleuze*. Traducción y notas de Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2006.

d'Ors, Eugenio. *Lo Barroco*. Prólogo de Alfonso E. Pérez Sánchez. Madrid: Tecnos, 1993.

Hatzfeld, Helmut. *Estudios sobre el Barroco*. Versión española de Ángela Figuera (del inglés), Carlos Clavería (del alemán) y M. Miniati (del italiano). Madrid: Gredos, 1973.

Maravall, José Antonio. *La Cultura del Barroco: Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel, 1975.

Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Historia de las ideas estéticas en España*. Madrid: CSIC, 1974.

Merleau-Ponty, Maurice. *Signos*. Traducción de Caridad Martínez y Gabriel Oliver. Barcelona: Seix Barral, 1964.

Nietzsche, Friedrich. *El Nacimiento de la tragedia*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Orozco, Díaz, Emilio. *Manierismo y Barroco*. Madrid: Cátedra, 1975.

Sarduy, Severo. *Ensayos generales sobre el Barroco*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Sarduy, Severo. *El barroco y el neobarroco*. Buenos Aires: Cuenco de plata, 2011.

Spitzer, Leo. «El Barroco español», *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, t. XXVIII, año XXII, N° 97-100, Buenos Aires. 1943-1944. pp. 12-30. reimpreso en *Romanische Literaturstudien*, 1936-1956, pp. 789-802; y reeditado en su obra *Estilo y estructura en la literatura española*, Barcelona, Crítica, 1980.

Weisbach, Werner. *El Barroco, arte de la Contrarreforma*. Traducción y ensayo preliminar de Enrique Lafuente Ferrari. Madrid: Espasa-Calpe, 1942.

Wellek, René. *Conceptos de crítica literaria*. Traducción de Edgar Rodríguez Leal, de la Facultad de Humanidades y Educación. Venezuela: Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela, 1968.

Wölfflin, Henrich. *Renacimiento y Barroco*. Traducción del equipo editorial Alberto Corazón, revisión de Nicanor Ancochea. Barcelona: Paidós, 1986.

## **2. Leibniz.**

### **2.1. Obras de Leibniz:**

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Deutsche Akademie der Wissenschaften. Darmstadt, Leipzig, and Berlin: Akademie Verlag, 1923 y ss.

Leibniz, G. W. *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*. A. Foucher de Careil (ed.), París: Hildesheim, 1854, reimp. G.Olms, 1975 y 2013.

Leibniz, G. W. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz (extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royal de Hanovre)*. L. Couturat (ed.), Hildesheim: G.Olms, 1966.

Leibniz, G. W. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. C. I. Gerhardt (ed.), 7 Vol. Hildesheim: G. Olms, 1960.

Leibniz, G. W. *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciales de Hanovre*. G. Grua (ed.) 2 Vol. París: Preses Universitaires de France, 1948.

Leibniz, G. W. *Deutsche Schriften*, T. I. G. E. Guhrauer (ed.), Berlín. Hildesheim: G. Olms, 1838 reimp. 1966.

Leibniz, G. W. *Ouvres philosophiques latines et françoises de feu Mr. Leibnitz*. Rudolph Erich Raspe y Abraham Gotthelf Kaestner. Amsterdam; Leipzig: Chez Jean Schreuder, 1765.

## 2.2. Obras de Leibniz en castellano.

- Leibniz, G. W. *Methodus Vitae*. 3 Vol. Edición y traducción de Agustín Andreu. Madrid: Plaza y Valdes (ed.), 2015.
- Leibniz, G. W. «Consideraciones sobre la doctrina de un espíritu universal» (1702). *Revista de psicología general y aplicada: Revista de la Federación Española de Asociaciones de Psicología*. Traducción de Julián Marías. Vol. 1, Nº 2, (1946): 465-476.
- Leibniz, G. W. 1646-1716. *Disertación acerca del arte combinatorio de G. W. Leibniz* (1666). Versión directa del latín de Manuel Antonio Correia M. Pontificia Universidad Católica de Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1992.
- Leibniz, G. W. *Discurso de Metafísica* (1686). Versión, introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- Leibniz, G. W. *Monadología* (1714). Introducción de Gustavo Bueno, traducción de Julián Velarde. Oviedo: Pentalfa, 1981.
- Leibniz, G. W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1765). Edición preparada por J. Echeverría Ezponda. Madrid: Editorial Nacional, 1983.
- Leibniz, G. W. *Obras filosóficas y científicas*. Granada: Comares, 2007 y ss.
- Leibniz, G. W. *Escritos filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso, Madrid: A. Machado, 1982, 2ª ed. 2003.
- Leibniz, G. W. *La polémica Leibniz-Clarke*. Edición y traducción de Eloy Rada. Madrid: Taurus, 1980.

## 2.3. Leibniz y la mística.

- Baruzi, Jean, «Trois dialogues mystiques inédits de Leibniz». *Revue de Métaphysique et de Morale* T. 13, No. 1, (1905): 1-38.
- Baruzi, Jean, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*. Paris: Alcan, 1907.
- Baruzi, Jean, *Leibniz, avec de nombreux textes inédits*. Paris: Bloud, 1909.
- Colorni, Eugenio. «Leibniz e il misticismo», *La malattia della metafisica: scritti filosofici e autobiografici*, en *La Nuova Italia*, Firenze, 1975, en *Rivista de Filosofia*, XXIX, 1, (1938): 57-85, y en *Geri Cerchiai*. Torino: Einaudi, 2009 y en digital en 2015 por E-text, www.Liberliber.it.
- Coudert, A. P, Popkin, R. H y Weiner G. M. (ed.) *Leibniz, Mysticism and Religion*, in *Archives*

internationales des histoire des idées (International Archives of the history of ideas), Kluwer Academic Publisher: 158. 1998.

Figara, Paolo di. G.W. Leibniz. «Von der wahren Theologia mystica». *Secretum on line*. N° 20. Milan. Edizione Melquiades. Publicado el 15 de Marzo de 2007. [En línea <http://www.secretum-online.it/default.php?idnodo=194> ].

Figara, Paolo di. «Gnosis e misticismo nel pensiero di G. W. Leibniz». *Secretum on line*. N° 20. Milan. Edizione Melquiades. Publicado el 15 de Marzo de 2007. [En línea <http://www.secretum-online.it/default.php?idnodo=245> ].

Heinekamp, A. «Leibniz und die Mystik», en P. Koslowski (ed), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zurich-Munich: Artemis, ch. 10, (1988): 183-206.

Lodge, Paul. «True and false mysticism in Leibniz», *Leibniz review* 25, (2015): 55-91.

Mahnke, Dietrich. «Die Rationalisierung der Mystic bei Leibniz und Kant», en *Blätter für deutsche Philosophie*, 13, ½, 1939.

Naert, Émilienne. *Leibniz y la querelle du pur amour*, Libraire Philosophique, Paris: J. Vrin, 1959.

Pelletier, Aranud. «Leibniz et la raison des corps: à propos du fou et de la théologie mystique», *Revue du 17e Siècle*, N° 247, (2010): 267-270.

Rösler, Claire. «De la Vraie Théologie Mystique». *Revue de théologie et philosophie* 142, (2010): 279-300.

Rösler, Claire. «Leibniz et la mystique», *Revue de théologie et philosophie* 142, (2010): 301-319.

Vonessen, F. «Gottfried Wilhelm Leibniz, Zwei kleine philosophische Schriften» en: *Reim und Zahl bei Leibniz*, Sonder-heft de la revista *Antaios*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, Bd. 8, 2, (1966): 128-133.

## 2.4 Artículos y obras secundarias sobre Leibniz.

Antognazza, María Rosa. «Leibniz's theory of substance and his metaphysics of the Incarnation», en *Locke and Leibniz on Substance and Identity*. Ed. by Paul Lodge and T.W.C. Stoneham. Abingdon – New York. Routledge. (2015): 231-253.

Antognazza, María Rosa. «The defence of The Mysteries of the Trinity and the Incarnation: An exemple of Leibniz's 'other' reason», *British Journal for the History of Philosophy* 9 (2), (2001): 283-309.

Backus, Irena. «Leibniz's conceptions of the Eucharist 1668-1699 and his use of 16<sup>th</sup> century sources in the religious negotiation between Hanover and Brandenburg», en *Leibniz und die Ökumene*, Wenchao Li, Hans Poser and Hartmut Rudolph (edit), *Studia Leibnitiana* 41, F. Steiner Verlag, (2013): 171-215.

- Edel, Susan. «Métaphysique des idées et mystique des lettres: Leibniz, Bohem et la kabbale prophétique», *Revue de l'histoire des religions* 4. (1996): 118-123.
- Fichant, Michel. «Vérité, foi et raison dans la Théodicée», en *Lectures et interprétations de la Théodicée de G. W. Leibniz*, édité par Paul Rateau. *Studia Leibnittiana*, Sonderheft 40, (2011): 247-262.
- Frémont, Christiane. *L'être et la relation. Lettres de Leibniz à Des Bosses*. Paris: J Vrin, 1981 (reeditado en 1999).
- González, Ángel Luis (ed.). *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2004.
- González, Ángel Luis. *Teología natural*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2008.
- Guillen Vera, Tomás. *Los elementos del derecho natural*. Madrid: Tecnos, 1991.
- Guillen Vera, Tomás. «Bases filosóficas para la ética y la política en Leibniz. *Revista de estudios políticos* 83, (1994): 273-312.
- Heidegger, Martín. *La proposición del fundamento*. Traducción y notas de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003.
- Robinet, André. «Suárez dans l'oeuvre de Leibniz», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 7. (1980): 191-209.
- Serres, Michel, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. 2 Vol. Paris: Press Universitaires de France, 1968.
- Torralba, José María. «La racionalidad práctica según Leibniz». Navarra. *Anuario Filosófico* 36, (2003): 715-742.

### **3. Obras de Gracián.**

Gracián, Baltasar. *Obras Completas*, Santos Alonso (ed). Madrid: Cátedra, 2011.

#### **3.1. Gracián y la mística.**

Andreu Celma, Jose María. *Baltasar Gracián o la ética cristiana*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.

Andreu Celma, Jose María. «Baltasar Gracián, el pensador cristiano», *Razón y fe* 244, 1237, (2001): 275-284.

- Batllori, Miquel. «La vida alternante de Baltasar Gracián en la Compañía de Jesús», *Archivum Historicum Societatis Iesus* 18. (1949): 3-84.
- Batllori, Miquel y Peralta, Ceferino, *Baltasar Gracián en su vida y en su obra*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1969.
- Blanco, Mercedes. «Oralité et eucharistie (à propos de *El Comulgatorio* de Gracián)». *Cahiers de Fontenay* 34, (1984): 49-54.
- Cerezo Galán, Pedro. «Homo duplex: el mixto y sus dobles», en García Casanova, J. F. *El mundo de Baltasar Gracián (Filosofía y Literatura en el Barroco)*, Granada, Universidad de Granada. (2003): 401-442.
- Cerezo Galán, Pedro. «El pleito entre el juicio y el ingenio en Baltasar Gracián», en *Baltasar Gracián: tradición y modernidad: actas del Simposio Internacional sobre Baltasar Gracián en el IV centenario de su nacimiento / coord. Por Javier San Martín, Jorge Manuel Ayala Martínez*, (2002): 11-37.
- Cerezo Galán, Pedro. *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2015.
- De la Higuera, F. Javier. «“Secreto teológico” y finitud. La lectura de la ontología barroca», en *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*. Patricio Peñalver y José Luis Villacañas (eds). Madrid. (2010): 221-239.
- Del Río Nogueras, Alfonso. «El Comulgatorio, la crítica de reflexión y el epistolario», en *Baltasar Gracián. Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*. Zaragoza, Institución Fernando El Católico. (2001): 117-129.
- Egido, Aurora. «Un Cantar Nuevo», estudio introductorio a *El Comulgatorio*, Edición de Luis Sánchez Laílla, introducción de Aurora Egido y notas de Miquel Batllori, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.
- Egido, Aurora. «El Comulgatorio y la retórica de los afectos», en *Bodas de arte e ingenio*, Barcelona, Acantilado. (2014): 218-251.
- García Gibert, Javier. «Medios humanos y medios divinos en Baltasar Gracián (la dialéctica ficcional del aforismo 251)». *Criticón* 73, (1998): 61-82.
- García Gibert, Javier. «Artificio: una segunda naturaleza», *Conceptos: revista de investigación graciana* 1, (2004): 13-33.
- Izquierdo, Sebastian. *Práctica de los Ejercicios Espirituales de Nuestro Padre San Ignacio*. Roma: A. Balvas, 1675.
- Mărculescu, Sorin. «“Mi Gracián” como forma de vida», en San Martín, Javier Ayala Martínez, J.M. *Baltasar Gracián: Tradición y Modernidad: actas del Simposio sobre Baltasar Gracián en el IV centenario de su nacimiento*, Zaragoza, (2002): 39-63.

- Neumeister, Sebastian. «El otro Gracián: la meditación XIII del Comulgatorio» (1655), *Ibero-Amerikanisches Archiv*, XII, nº. 2, (1986): 159-179. [En línea: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcj10j7> Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel. «La Ontología de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián», en *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, (2003), edición digital a partir de *VVAA, Baltasar Gracián. Ética, política y filosofía (23 y 24 Noviembre de 2001)*, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno: Pentalfa. (2002): 43-101.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel. «El Concepto de ontología: de la transustanciación al atomismo», La Coruña, *Conceptos: revista de investigación graciana* 3, (2006): 33-50.
- Pelegrín, Benito. *Éthique et esthétique du Baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Arles (Francia): Actes Sud / Hubert Nyssen, 1985.
- Rallo Gruss, Asunción. «Al afecto más que al ingenio: Aproximación al género de *El Comulgatorio de Baltasar Gracián*», en *Baltasar Gracián IV Centenario (1601-2001). Actas II. Congreso Internacional «Baltasar Gracián en sus obras»* (Zaragoza, 22-24 de noviembre de 2001). Institución Fernando El Católico, (2003): 17-27.
- Rodríguez de la Flor, Fernando. «El Comulgatorio de Baltasar Gracián: una retórica de la piedad», en *Studia Philológica Salmanticensis* 7-8, (1984): 269-302, y en, *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII*, Salamanca, Junta de Castilla y León, (1997): 117-160.
- Rodríguez de la Flor, Fernando. «La organización retórica de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián», en *Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra*, Anthropos, (Documentos A). (1993a): 139-149.
- Rodríguez de la Flor, Fernando. *Barroco: Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Madrid: Cátedra, 2002.
- Rodríguez de la Flor, Fernando. *Mundo simbólico: Poética, política y teúrgia en el Barroco hispano*. Madrid: Akal, 2012.
- Ross, Waldo. «El viaje interior en Baltasar Gracián», *Revue Hispanique*, (1974): 59-65. Editado nuevamente en *Revista de Literatura* 75-76, T. 38. (1970): 169-165.
- Torres, Rodríguez, Casimiro. *El comulgatorio dentro de la vida de Gracián*. La Coruña: Moret, 1955. (É separata de: Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela. Nº 63).

### 3.2 Obras y artículos secundarios sobre Gracián.

- Aranguren, Jorge Luis L. «La moral de Gracián», en *Obras Completas, Volumen VI. Estudios literarios y autobiográficos*. Madrid: Trotta. (1996): 375-399.

- Arregui, Jorge Nicolás Vicente y Paltor, Pablo Arnau. «Bases antropológicas de la Estética de Gracián: naturaleza, cultura y gusto». *Thémata: Revista de Filosofía* 16, (1996): 45-64.
- Ayala, Martínez, Jose Manuel. «La moral ingeniosa de Baltasar Gracián». *Thémata: Revista de Filosofía* 37, (2006): 131-138.
- Batllo, Miquel. «Gracián, escritor y escriturista», en Grande, M–Pinilla, R, *Gracián: Barroco y modernidad*. Zaragoza: Institución Fernando El Católico. (2004): 31-43.
- Cantarino, Suñer, María Elena. *De la Razón de Estado a la Razón de Estado del individuo. Tratados político-morales de Baltasar Gracián. (1637-1647)*. Valencia: Tesis de Doctorado Facultad de Ciencias de la Educación, 1994.
- De la Higuera Espín, F, Javier. «Lo insoportable de la verdad» en García Casanova, J, F (de). *El mundo de Baltasar Gracián, Filosofía y Literatura en el barroco*. Granada: Universidad de Granada, 2003.
- Echandi Ercila, Santiago. «Filosofía y saberes del Barroco (en las bibliotecas de Espinoza y de Lastanosa)» en *La cultura del barroco; los jardines: arquitectura, simbolismo y literatura: Actas del I y II Curso en torno a Lastanosa*, (2000): 43-80.
- García Casanova, Juan Francisco (coord.). *El mundo de Baltasar Gracián: (Filosofía y literatura en el Barroco)*. Granada: Universidad de Granada, 2003.
- Heger, Klaus. *Gracián, estilo lingüístico y doctrina de valores*. Zaragoza: Instituto Fernando el Católico. (original 1952; 1ª Edición en español 1960, 2ª 1982, 3ª 2001).
- Jansen, Helmut. «Genio e ingenio», *Anthropos: Boletín de información y documentación* 37. (Ejemplar dedicado a: Baltasar Gracián: selección de estudios, investigación actual y documentación), (1993): 154-155.
- Krauss, Werner. *La doctrina de la vida según Baltasar Gracián*. Madrid: Rialp, 1962.
- Neumeister, Sebastian. «La discreción en Gracián», *Conceptos. Revista de Investigación graciana* 2, (2005): 69-81.
- Pelegrín, Benito. «Rhétorique du silence: X=S+Z», *Les Formes brèves*. Actes du Colloque International organisé et edité par Benito Pelegrín, Université de Provence, Aix-en-Provence, (1984): 65-90.
- Pelegrín, Benito. «Du fragment au rêve de totalité. Entre deux infinis, l'aphorisme», *Fragments et formes brèves*. IIº Colloque International organisé et edité par Benito Pelegrín, Université de Provence, Aix-en-Provence, (1990): 103-114.
- Ramos, Fernández, Jose Carlos. *Leviathan y la cueva de la nada: Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas*. Barcelona: Anthropos, 2017.
- Ruiz, Julio Juan. «Nicolás Maquiavelo en el pensamiento político del siglo de Oro español. Valparaíso, Chile: *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* [Sección Historia del Pensamiento Político], XXXV, (2013): 771-781.

#### 4. Teología y mística.

- Andereggen, Ignacio. «La teología mística de Dionisio Areopagita». Argentina: *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Argentina* 60, (1992): 169-180.
- Aranguren, Jose Luis L. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid: Biblioteca nueva, 1998.
- Areopagita, Pseudo Dionisio. *Obras Completas*. Teodoro H. Martín (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Seuil, 1970.
- Baruzi, Jean. *San Juan de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris: Librairie Félix Alcán, 1924.
- Caffarena, Gómez, José. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta, 2007.
- Cerezo, Pedro. «La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús», *Revista de Espiritualidad* 56, (1997): 9-50.
- Certeau, Michel de. *La fabula mística (siglos XVI – XVII)*. Traducido por Laia Colell Aparicio, epílogo de Carlo Ossola. Madrid: Siruela, 2006.
- Cruz, San Juan de la. *Obras de San Juan de la Cruz*. Editada y anotada por el padre Silverio de Santa Teresa, C, D. Burgos: Biblioteca Mística Carmelitana. 5 Vol, 1929-1931.
- Hatzfeld, Helmut. *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid: Gredos, 1955.
- Jesús Sacramentado, Crisógono de. *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*. 2 Vol. Madrid: Editorial mensajero de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, 1929.
- Jesús, Santa Teresa de. *Obras Completas*. Transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios, O. C. D y Otger Steggnik O. Carm. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Kolakowski, Leszek. *Si Dios no existe...Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Traducción de Marta Sansigre Vidal. Madrid: Tecnos, 2002.
- Languella, Simona. «Baruzi, Maritain, Morel: tres lecturas acerca de la mística sanjuanista», Oviedo. *El Basilisco* 21, (1996): 20-21. (y en *Actas de las II Jornadas de Hispanismo filosófico*, 1995).
- Molina, Luis de. *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*. Traducción, introducción y notas de Juan Antonio Hevia Echevarría. Oviedo: Fundación Gustavo Bueno, Pentalfa Ediciones, 2007.
- Molinos, Miguel de. *Guía Espiritual*. Santiago González Noriega (ed.) Madrid: Editorial Nacional,

1977.

Molinos, Miguel de. *Guía Espiritual: Defensa de la contemplación (fragmentos)*. José Ángel Valente (ed.). Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Orozco Díaz, Emilio. *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la mística del barroco*. T. II. Granada: Universidad de Granada, 1994.

Pensado, Berta. *La mística*. Madrid. Publicaciones españolas. Temas españoles, 208. 1955. [En línea] Proyecto Filosofía en español. URL: <http://.filosofia.org/mon/tem/es0208.htm6>.

Rahner, Karl. *Escritos de teología III. Vida espiritual y sacramentos*. Versión española de Justo Molina, Lucio Ortega, A. P. Sánchez Pascual y E. Lator. Edición cuidada a cargo de Florentino Pérez. Madrid: Taurus, 1961.

Sainz, Rodríguez, Pedro. *Espiritualidad española*. Madrid: Biblioteca del pensamiento actual, 1961.

Valente, José Ángel. *La piedra y el centro*. Madrid: Taurus, 1983.

Velasco, Martín, Juan. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta, 1995.

Velasco, Martín, Juan. *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta, 2003.

Wilhelmsen, Elizabeth. «La memoria como potencia del alma en San Juan de la Cruz», *Carmelus* 37, (1990): 88-145.

Zas Friz de Col, Rossano. «Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI», *Ignaciana: revista di ricerca teologica* 16, (2013): 201-235.

### **Bibliografía secundaria.**

Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Versión castellana de Vidal Peña. Madrid: Taurus, 1974.

Benoist, Jocelyn. «Husserl au-delà de l'onto-théologie?». *Les études philosophique* 4. (1991):433-458. («Husserl: ¿Más allá de la onto-teología?». *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones filosóficas*, segundo número especial, (2019): 34-61. Edición, traducción y notas de Jimmy Hernández Marcelo).

Blumenberg, Hans. *La legibilidad del mundo*. Traducción de Pedro Madrigal. Barcelona: Paidós, 2000.

Blumenberg, Hans. *La legitimación de la edad moderna*. Traducción de Pedro Madrigal. Valencia: Pre-textos, 2008.

Boulogne, Jean Claude. *Le mysticisme athée*. Monaco: Éditions du Rocher, 1995.

- Bralic, Vicente Montenegro. «Representación e ilusión, el “como si” en Kant, Nietzsche y Derrida». *Revista Pléyade* 7, (2011): 227-240.
- Brentano, Franz. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Traducción y presentación de Sergio Sánchez-Migallón. Salamanca: Sígueme, 2020.
- Calabrese, Omar. *La era neobarroca*. Traducción de Anna Giordano. Madrid: Cátedra, 2008.
- Coujou, Jean-Paul. *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie (Étude et traduction de l'Index détaillé de la métaphysique d'Aristote de F. Suárez)*, Louvain-París: Peeters, 1999.
- Coujou, Jean-Paul. «Los límites de la herencia agustiniana del libre albedrío en la comprensión suarista de la libertad de la voluntad», *Criticón* 111-112, (2011): 153-165 . Publicado el 06 julio 2016, consultado el 16 septiembre de 2021. URL: <http://journal.openedition.Org/2619> ; DOI: <http://doi.org/10.4000/criticon.2619>
- Cossio, Carlos. «La racionalidad del ente: lo óntico y lo ontológico». Estudios en honor del doctor Luis Recaséns Siches T. I, UNAM, México, (1980): 197-201.
- Courtine, Jean-François. *Suarez et le système de la métaphysique*, París: PUF, 1990.
- De la Higuera Espín, F. Javier. Estudio preliminar de Foucault, M., *Sobre la Ilustración*, Traducción de Javier de la Higuera Espín, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Madrid: Tecnos, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Traducción y prólogo de Miguel Morey. Barcelona: Paidós, 1987.
- Deleuze, Gilles. *Kafka. Por una literatura menor*. México: Ediciones Era, 1990.
- Deleuze, Gilles y Pabón, Consuelo. «La inmanencia: una vida». *Sociología: Revista de la Facultad De Sociología De Unaula* 19, Colombia, (1996): 5-8.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones (1972-1990)*. Traducción de José Luis Pardo, Valencia: Pre-textos, 1996.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-textos, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrurtu, 2002b.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Prólogo de Miguel Morey. Barcelona: Paidós, 2005.
- Derisi, Octavio N. *Nuevos aportes a la metafísica tomista. Sobretiro de Humanitas* 19, México: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1978.
- Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-textos, 1985.
- Derrida, Jacques. *De la Gramatología*. Traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, revisión

- de Ricardo Potschart. México: Siglo XXI Editores, 1986.
- Derrida, Jacques. «La différance», en *Márgenes de la Filosofía*. Traducción de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1994a.
- Derrida, Jacques. «Qual. Cuál. Las fuentes de Valéry», en *Márgenes de la Filosofía*. Traducción de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1994b.
- Derrida, Jacques. *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1997.
- Dilthey, Wilhelm. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Traducción y prólogo de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Traducción de Marta Rojzman. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.
- Echavarría, Agustín. «Principio y fundamento de la “Ciencia Media” según Francisco Suárez», *CAURIENSIA* XII, (2017): 43-62.
- Echeverría, Bolívar. «Ziranda. Fragmentos». *Revista Universidad de México* 620. (2003): 106-107.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era, 1998 (segunda edición 2000).
- Esposito, Constantino. «Ritorno a Suárez. Le Disputationes metaphysicae nella critica contemporanea», en A. Lamachia (ed.), *La filosofía nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Bari, Levante Editori. (1995): 465-573.
- Esposito, Constantino. «ENS, ESSENTIA, BONUM EN LA METAFÍSICA DE FRANCISCO SUÁREZ», Traducido al español por Oscar Barroso Fernández, en Ediciones de la Universidad de Salamanca, *Azafea, Revista de Filosofía* 6, (2004): 29-47.
- Estrada, Juan Antonio. *Dios en las tradiciones filosóficas*. Madrid: Trotta, 1994.
- Estrada, Juan Antonio. *La pregunta por Dios: Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2005.
- Fabro, Cornelio. *La nozione di Partecipazione secondo S. Tommaso*. Torino: Società Editrice Nazionale, 1950.
- Fabro, Cornelio. *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, Torino: Società Editrice Nazionale, 1960.
- Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Edición y traducción de Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La piqueta, 1994.
- Foucault, Michel. *Michel Foucault y Gilles Deleuze, Theatrum philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Traducido por Francisco Monge. Barcelona: Editorial Anagrama, 1995.
- Foucault, Michel. «Prefacio a la transgresión», en *Entre Filosofía y Literatura. Obras esenciales*,

- Volumen I*. Traducción de Miguel Morey. 163-180. Barcelona: Paidós. 1999a.
- Foucault, Michel. «El pensamiento del afuera», en *Entre Filosofía y Literatura. Obras esenciales, Volumen I*. Traducción de Miguel Morey. 297-319. Barcelona: Paidós, 1999b.
- Foucault, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. Traducido por Ariel Dillon. Argentina: Siglo XXI editores, 2009.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI editores, 2010.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del camino. México: Siglo XXI editores, 2010b.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.
- García López, Jesús. «La analogía en general». *Anuario filosófico*. Vol. 7, Nº 1, (1974): 192-223.
- Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Traducción de Esteban Molina González. Madrid: Trotta, 2005.
- Gilson, Etienne. *Index scolastico-cartésien* (1913). París: J. Vrin, 1979.
- Goldmann, Lucien. *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*. Traducción de Juan Ramón Capella. Barcelona: Planeta de Agostini, 1986.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- Heidegger, Martin. *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*. Introducción, traducción y notas de Pablo Oyarzun R. Salamanca: CONTENIDO, 1996.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Versión de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducción y prólogo de Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000b.
- Heidegger, Martin. *Serenidad*. Versión de Ives Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.
- Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza Elguezábal. Madrid: Alianza editorial, 2006.

- Heidegger, Martin. *El arte y el espacio*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2009.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ariel, 2013.
- Heider, Daniel. «El concepto de ser en Suárez: ¿unívoco o análogo?». *Studium. Filosofía y Teología* 20 (40), (2017): 99 -120.
- Heimsoeth, Heinz. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Traducción de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- Husserl, Edmund. *IDEAS relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Husserl, Edmund. «El espíritu común (Gemeingeist) I y II», Introducción, notas traducciones de Cesar Moreno, *Thémata: Revista de filosofía* 4, (1987): 131-158.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Prólogo de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Husserl, Edmund. «Teleología». Traducción de Agustín Serrano de Haro. *Daimon, Revista de Filosofía* 14, (1997): 5-14.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo libros, 2008.
- Iriarte, Luis Ignacio. «El poder de la verdad: política y religión en el pensamiento político del siglo XVII», *Studia Aurea* 8, (2014): 217-244.
- Jaeger, Werner Wilhelm. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Janicaud, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas (France): Éditions de l'Eclat, 1991.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Madrid: Taurus, 2005.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico por Dulce María Granja Castro; revisión técnica de la traducción de Peter Storandt. México: FCE: UAM: UNAM, 2005b.
- Kant, Immanuel. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- Koyré, Alexander. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Traducción de Carlos Solís Santos. México-España: Siglo XXI editores, 1979.
- Laerke, Mogens. «Deleuzian “Becomings” and Leibnizian Transubstantiation», *Pli* 12, (2001): 104-

- Levinas, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Prólogo a la edición española y traducción de Manuel E. Vázquez. Madrid: Síntesis, 2005.
- Llamas Roig, Vicente. «La *ANALOGÍA ENTIS* EN LA METAFÍSICA SUARISTA. NOTAS PARA UN PATRÓN MIXTO». *COMPRENDRE*. Vol. 20/1. (2018): 55-71.
- Malcuzyński, Pierrette. «El campo conceptual del (neo) barroco. (Recorrido histórico y etimológico)», *Criterios* 32, La Habana, (julio-diciembre 1994): 131-170.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Historia de las ideas estéticas en España. Tomo II (siglos XVI y XVIII)*. Madrid: Pérez Dubrull, 1884.
- Marion, Jean-Luc. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2005.
- Marion, Jean-Luc. «Au nom: Comment ne pas parler de “théologie négative”», *Laval théologie et philosophie* 55 (3), (1999): 339-363. [Document généré le 14 nov. 2021 07: 39. <https://doi.org/10.7202/401250ar>]
- Marion, Jean-Luc. *Dios sin el ser*. Traducción de Daniel Barreto, Javier Bassas y Carlos Restrepo. Pontevedra: Ellago Ediciones, 2010.
- Marion, Jean-Luc. *Certitudes négatives*. Paris: Grasset et Fasquelle, 2010b.
- Marion, Jean-Luc. *Reprise du donné*. Paris: Presses Universitaires de France, 2016.
- Martin, Jean-Clet. «El ojo del afuera». En *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Alliez, Eric (dir.). Traducción de Ernesto Hernández B. 34-40. Medellín, Colombia: Revista Euphorion. 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible. Seguido de notas de trabajo*. Texto establecido por Claude Lefort, acompañado por un prólogo y una nota final. Traducido por Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- Montenegro, Gonzalo. «A propósito de tener un cuerpo: Deleuze y Leibniz», *Linha Mestra* 23, (2013): 408-411.
- Montiel, Abelardo. «Disputa entre Husserl y Heidegger: De la fenomenología reflexiva a la fenomenología hermenéutica». *Revista Científica Internacional*, Vol. III, N° 1. (2016): 201-231.
- Muralt, André de. *L'unité de la philosophie politique de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*. Paris: J. Vrin, 2002.
- Muñoz, Ceferino P. D y Cuccia, Emiliano Javier. «Apuntes sobre el pueblo como *cuero místico*. Del papa Francisco a Suárez, y vuelta». *Franciscanum* 171, Vol. LXI, (2019): 149-174.
- Nancy, Jean-Luc. «Pliegue deleuziano del pensamiento». En *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Alliez, Eric (dir.). Traducción de Ernesto Hernández B. 41-45. Medellín, Colombia: Revista Euphorion. 2002.

- Nancy, Jean-Luc. *Un pensamiento finito*. Presentación y traducción de Juan Carlos Moreno Romo. Barcelona: Anthropos, 2002.
- Nancy, Jean-Luc. *La creación del mundo o la mundialización*. Traducción de Pablo Perera Velamazán. Barcelona: Paidós, 2003.
- Nancy, Jean-Luc. *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, 1)*. Traducción de Guadalupe Lucero. Buenos Aires: Ediciones La cabra, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de poder*. Prólogo de Dolores Castrillo Mirat. Traducción de Aníbal Domínguez. Madrid: EDAF, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Vol. IV (1885-1889). Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008.
- Pardo, José Luis. *A propósito de Deleuze*. Valencia: Pre-textos, 2014.
- Pascal, Blaise. *El hombre sin Dios*. Joan-Carles Mèlich (col.). Traducción y notas de Mauro Armiño. Barcelona: Folio (Aguilar, Argentina), 2007.
- Pizzi, Matías Ignacio. «"Alcanzar a Dios sin Dios". La relación entre fenomenología y teología en Edmund Husserl y Jean-Luc Marion». *Areté* 32(2), (2020): 417-441.
- Ramírez, O. P., Santiago. «En torno a un Famoso Texto de Santo Tomás sobre la analogía». *Revista Sapientia* 29. La plata. Buenos Aires, (1953): 156-192.
- Ramírez, Mario Teodoro. *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Ricoeur, Paul. *Fe y Filosofía: Problemas del lenguaje religioso*. Traducción de Nestor A. Corona, Ricardo Ferrara, Juan Carlos Gorlier y Marie-France Begué. Buenos Aires: Prometeo. Universidad Católica Argentina, 2008.
- Rodríguez Marciel, Cristina. «Repliegues de la materia y pliegues en el alma: Gilles Deleuze y el despliegue neobarroco de la posmodernidad. En *Filosofías del barroco*. Moisés González García, Hugo Castignani (coord.), 511-550. Madrid: Tecnos, 2020.
- Roggero, Jorge Luis. «La noción de fenómeno en la fenomenología de Jean-Luc Marion», *Revista de Filosofía Diánoia*, Vol 65, N° 84, (2020): 167-189. [En línea: <https://doi.org/10.22201/iifs.1870491e.2020.84.1586>]
- Rossi, Paolo. *Clavis universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Sáez Rueda, Luis. «Diferencia óntico-ontológica y mismidad. Una interpretación de la herencia

heideggeriana en M. Foucault y G. Deleuze», *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 74, 281, (2018): 717-738.

Sáez Rueda, Luis. «El olvido heideggeriano del Ser (como génesis intensiva). A propósito de la disolución fenomenológica-aleteiológica de la *physis*». *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 23, 48 (2021): 79-100.

San Martín. Javier. «En torno a la nueva visión de Husserl», *Valenciana* 9, (2012): 181-206.

San Martín. Javier. *La nueva imagen de Husserl: lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta, 2015.

Scala, André. «Notes sur la genèse du Pli chez Leibniz», 1987. Sin publicar. [En Línea: [https://www.academia.edu/25278082/Andr%C3%A9\\_Scala\\_Notes\\_sur\\_la\\_gen%C3%A8se\\_du\\_Pli\\_chez\\_Heidegger\\_unpublished\\_1987\\_](https://www.academia.edu/25278082/Andr%C3%A9_Scala_Notes_sur_la_gen%C3%A8se_du_Pli_chez_Heidegger_unpublished_1987_)]

Schürmann, Reiner y Caputo, John D. *Heidegger y la mística*. Argentina: PAIDEIA, 1995. (Traducciones de los artículos de Reiner Schürmann, «Trois penseurs du délaissement: Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki», *Journal of History of Philosophy* XII, 4, (1974). Traducido por Carolina Scotto. Y John D. Caputo, «Meister Eckhart and the Later Heidegger: The mystical element in the Heidegger's Thought», *Journal of History of Philosophy* XIII, 1, (1975). Traducción de Sergio Sánchez).

Suárez, Francisco. *Disputaciones Metafísicas*. Presentación de Sergio Rábade y estudio preliminar de Francisco León Florido. Madrid: Tecnos, 2011.

Suárez, Francisco. *Disputaciones Metafísicas* (7 Vol.). Edición y traducción de Sergio Rábade, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos, 1966.

Trías, Eugenio. *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona: Ariel, 1996.

Yates, Frances A. *El arte de la memoria*. Traducción de Ignacio Gómez de Liaño. Madrid: Taurus, 1974.

Zubiri, Xavier. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1963.

Zubiri, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editorial Nacional, 1974.

Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

