

Inmaculada Hoyos Sánchez  
Pablo Pérez Espigares  
(eds.)

El Barroco  
y  
nosotros

GRANADA  
2023

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO  
SERIE ENSAYOS

*Directores:* Luis Sáez Rueda, Óscar Barroso Fernández y Javier de la Higuera Espín.

*Consejo Asesor:* Remedios Ávila (UGR); María Eugenia Borsani (U. de Comahue-CEAPEDI, Argentina); Antonio Campillo (U. de Murcia); Victoria Camps (UAB); Germán Cano (U. de Alcalá de Henares); Pedro Cerezo (Real Academia de CC. Morales y Políticas); Andrés Covarrubias (PUC de Chile); Manuel Cruz (U. de Barcelona); Roberto Esposito (Instituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabatek (U. Zürich, Suiza); Fernando M. Manrique (UGR); José Luis Pardo (U. Complutense de Madrid); Paulina Rivero (UNAM, México); Johannes Rohbeck (U. de Dresden, Alemania); Miguel Villamil (U. de San Buenaventura, Colombia).

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



© LOS AUTORES

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

Campus Universitario de Cartuja  
Colegio Máximo, s.n., 18071, Granada  
Telf.: 958 243930-246220  
Web: editorial.ugr.es

ISBN: 978-84-338-7325-5

Depósito legal: Gr./1963-2023

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja. Granada

Fotocomposición: María José García Sanchis. Granada

Diseño de cubierta: Tadigra. Granada

Imprime: Printheaus. Bilbao

*Printed in Spain*

*Impreso en España*

*Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley*

PRESENTACIÓN. <i>La herencia viva del Barroco</i> . Pablo Pérez Espigares e Inmaculada Hoyos Sánchez . . . . .	9
I. CLAVES INTERPRETATIVAS PARA REPENSAR EL BARROCO . . . . .	19
Barroco reloaded . . . . .	21
FERNANDO R. DE LA FLOR	
El <i>ethos</i> barroco como pliegue. Operatividad y función estratégica del concepto filosófico de Barroco . . . . .	51
IGNACIO AGÜERA FERNÁNDEZ	
«Pliegues y gotas de acontecimientos». . . . .	83
SONIA TORRES ORNELAS	
Despresencia y erraticidad. La espectralidad del Barroco y sus formas contemporáneas. . . . .	95
LUIS SÁEZ RUEDA	
II. PERSPECTIVAS POLÍTICAS DESDE LA HERENCIA BARROCA. . . . .	125
Resistencia y potencia de alternativas desde una melancolía neobarroca. Pensando el ahora con Bolívar Echeverría. . . . .	127
PABLO PÉREZ ESPIGARES	
Impolítica y Barroco. Numancia de Cervantes a través de la mirada de Georges Bataille . . . . .	153
MARÍA GARCÍA PÉREZ	
Del ecologismo como neobarroco: un <i>ethos</i> de resistencia terrestre. . .	173
Francisco J. Alcalá	

III. ENTRE BARROCO Y NEOBARROCO, ENTRE EUROPA Y AMÉRICA, ENTRE HUMANISMO Y POSHUMANISMO . . . . .	193
Momentos del Barroco ibérico. Desventura, sueño, resistencia y creación . . . . .	195
JULIETA LIZAOLA	
Barroco postcolonial . . . . .	213
MABEL MORAÑA	
Mestizaje y Barroco en América Latina. . . . .	237
BORJA GARCÍA FERRER	
Severo Sarduy: revolución del método, cosmética y poshumanismo. . .	265
MARÍA JOSÉ ROSSI	
Legado barroco y aportación decolonial para un humanismo otro en época de transmodernidad . . . . .	285
JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS	
IV. «CUIDADO DE SÍ» Y PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN EN AUTORAS Y AUTORES DE LA TRADICIÓN BARROCA . . . . .	315
La creatividad como clave de lectura de los «ejercicios espirituales» del barroco hispano . . . . .	317
MIGUEL ÁNGEL VILLAMIL PINEDA y WILSON HERNANDO SOTO URREA	
Hegemonía y precariedad: María de Zayas en el canon barroco. . . .	337
ENRIQUE GARCÍA-SANTO TOMÁS	
Unamuno lector de Gracián. Consideraciones sobre el ethos barroco. .	359
GASTÓN G. BERARDI	
Proyecto de ser. El sujeto barroco como paradigma del sujeto con- temporáneo . . . . .	391
FRANCISCO VÁZQUEZ	
El cuidado del sí en Baltasar Gracián . . . . .	413
JORGE EXPÓSITO	
José Lezama Lima y María Zambrano: un encuentro en los ínferos de la creación poética. . . . .	435
AGUSTÍN PALOMAR TORRALBO	

DESPRESENCIA Y ERRATICIDAD.  
LA ESPECTRALIDAD DEL BARROCO  
Y SUS FORMAS CONTEMPORÁNEAS\*

LUIS SÁEZ RUEDA

*Universidad de Granada*

Parece claro que el Barroco reaparece en nuestra época con nuevos timbres, tonalidades y figuras. Algo posee de *éon* histórico, de estilo que reaparece en épocas de crisis, en las que el orden entero de lo existente entra en ocaso, solicitando entereza para contemplar la melancólica exposición de ruinas, así como valiente inventiva para transmitir a estas un nuevo halo de espiritualidad. En lo que sigue quisiera analizar este fenómeno de desmembramiento y rearticulación, partiendo de su sentido más central en el siglo XVII y buscando el modo en que su sombra nos alcanza a nosotros, hijos de un presente también en cataclismo.

Serán dos ejes los que configurarán el recorrido de estas reflexiones. El primero de ellos concierne al dispositivo barroco que hemos designado con la expresión «despresencia»: el Barroco comporta una fuga o huida de lo infinito divino que queda retenida en el mundo en la forma de una *ausencia presente*. El segundo incide en el carácter errante que, en intrincación con este motivo, experimentan el hombre barroco y la realidad misma que es pensada por él. Siguiendo ambos hilos se hará ostensible que el «mundo», tal y como es experimentado en el Barroco, no es una identidad consigo mismo y que contiene, en su heterogeneidad respecto a sí, un hálito espectral. El nexo interno entre despresencia y errancia, así como la espectralidad que genera, servirá de hilo de Ariadna para interpretar el rostro barroco de nuestra época. Nos limitamos, en lo que respecta a esta última tarea, a relacionarlo con la filosofía actual en un sentido preciso: se trata de mostrar que lo barroco no

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

es compatible con la perspectiva hermenéutica del pensamiento, con la que a menudo se lo vincula, para lo cual examinamos, ante todo, el caso fundador de la filosofía de M. Heidegger. Una vez mostrado el error, apuntamos que lo barroco persiste hoy (de un modo filosófico), ante todo, en el *pensamiento de la diferencia* (Deleuze, Derrida, J.-L. Nancy, por ejemplo). Indicaremos las razones que justifican este lazo, sin desarrollarlo con minucia, pues ello conduciría a un estudio explícito. En tal apertura al presente, y frente al término «Neobarroco», que sugiere una vuelta de lo que fue, preferimos utilizar el de «Transbarroco». Este último concepto, empleado por Rubén Quiroz, Haroldo de Campos y otros para el espacio latinoamericano, puede utilizarse, a mi juicio, para todo nuestro presente. Porque creemos que el Barroco no vuelve, sino que no ha dejado de insistir en el fondo de la cultura occidental moderna y contemporánea y, así, de transcurrir silentemente a través de otros espacios heterogéneos a él, modulándolos. El Barroco mismo es espectral, cruza la historia como una presencia de lo que no está presente.

El recorrido, pues, de nuestras reflexiones queda como sigue. En primer lugar, abordamos las ideas de *despresencia* (§ 1) y *errancia* (§ 2), como rasgos centrales de la experiencia barroca surgida en el siglo XVII, para, en un segundo momento (§ 3), mostrar que lo Transbarroco no puede ser relacionado, en filosofía, con la hermenéutica, sino con lo que se viene llamando «pensamiento de la diferencia».

## 1. EL DISPOSITIVO BARROCO DE *DESPRESENCIA*

El siglo XVII camina sobre una profunda conmoción. Se desmorona en este tiempo esa metafísica medieval que hacía del ser un *cosmos*, es decir, un Todo-Uno absoluto, centrado, ordenado objetivamente y provisto de *lugares naturales* para cada uno de los seres. Sobre las ruinas del *cosmos* aparece, en la experiencia europea, una nueva ontología de lo real como *mundo*, que es conformación abierta y continuamente dinamizada por una gran variedad de devenires que lo transforman. Esta explosión de lo heterogéneo llega a extremarse hasta el punto de provocar una *infinitización del mundo*. Así, la unidad geográfica de la *ecúmene* se abre *plus ultra* hacia una riqueza de formas de vida que parece ilimitada; sociológicamente, los lazos estamentales son reemplazados por una incontenible red de dinamismos mercantiles; en la unidad religiosa, el protestantismo abre la caja de pandora de las interpretaciones y heterodoxias, en principio reproducibles sin límite; y, por terminar aquí, la ciencia tiende a definir al universo como infinito.

Para comprender este nuevo espacio de vida y cultura no basta con constatar que la unidad de otrora se fragmenta ahora. Es necesario, además, acceder a esa sutil ontología barroca en la que se hace palpable

una ruptura con la identidad del ser. El cosmos medieval que está en ocaso es ante todo un marco global *idéntico a sí mismo*, es decir, como un *en sí* coherente internamente. En el nuevo espacio de la modernidad, en cambio, la realidad del mundo ha perdido esta consistencia consigo misma: al pluralizarse e infinitizarse, pierde unas coordenadas estables; se ha dejado penetrar por un descentramiento que le impide el céntrico auto-recogimiento, como si fuese una «esfera infinita –al decir de Pascal– cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna»<sup>1</sup>. Así, el mundo pensado por Leibniz está integrado por una infinita pluralidad de mónadas, cada una de las cuales acoge un interior turbulento, trabado de escondidos «repliegues» que expresan la relación de todo con todo y que «se extienden hasta el infinito»<sup>2</sup>. Trátase de un desajuste del ser respecto a sí mismo, corroborado también por el Barroco hispano, que, por un lado, celebra la heterogeneidad inherente a este nuevo mundo, repleto –nos dice Gracián– de «tanta multitud de criaturas con tanta diferencia entre sí»<sup>3</sup>, al tiempo que, por otro, descubre los efectos de Proteo en las transformaciones abigarradas de las cosas, a menudo engañosas. Sucede, en general –y como se verá–, que se abre paso el principio, aplicado a todo ser y al ser en cuanto tal, de que *A no es A*, porque A, que tan pronto aparece de un modo como se disfraza de otro, no alcanza a ofrecer una auto-presencia cabal y una correspondencia consigo mismo.

La no-identidad del mundo se funda en dos rasgos importantes, uno contingente y otro esencial. El primero consiste en la reducción identitaria de la diferencia por el efecto de dinamismos ciegos que gobiernan el siglo. Se trata de fuerzas socio-políticas anónimas, emancipadas<sup>4</sup>, fundamentalmente el capital –instrumental y despersonalizador<sup>5</sup>–, la política realista y pragmática –generadora de un «universalismo abstracto»<sup>6</sup>– y el sueño

1. PASCAL, B., *Pensamientos*, en: *Pascal. Varias obras*, Gredos, Madrid, 2012, frag. 199, p. 409.

2. LEIBNIZ, G. W., *Monadología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, § 61, p. 124.

3. GRACIÁN, B., *El Criticón*, en: *Obras Completas* (un único volumen), ed. Santos Alonso, Cátedra, Madrid 2011, parte II, crisis tercera p. 827. En adelante, citaré las *Obras Completas* como *O.C.* Las partes de *El Criticón* serán citadas en números romanos y las «crisis» en arábigos.

4. V. HAUSER, A., *Historia social de la literatura y el arte*, Madrid, Guadarrama, 1969, tomo II, cap. VI, parágrafo 2; Álvarez Solís, A., *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco*, Buenos Aires, Cebra, 2015, cap. VI.

5. Cf. MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*, Ariel, Madrid, 1990, pp. 48-51.

6. ECHEVERRÍA, B., *La modernidad de lo Barroco*, México, Ed. Era, 2000, pp. 24 y ss. y 84 y ss.

de la *Mathesis Universalis*, una de las claves de la modernidad cartesiana y científica prevaleciente<sup>7</sup>. Este conjunto de procesos coactivos tienden a reducir lo heterogéneo a lo *mismo*, la diferencia a identidad: allanan la pluralidad diferencial que se ha abierto en el mundo, imponiendo la equivalencia de todas las cosas y provocando –interpretaba más tarde Adorno– la reabsorción de todo lo *No-idéntico* en lo Idéntico a través del «principio de convertibilidad»<sup>8</sup> de todos los fenómenos entre sí. El efecto central que flamea en el curso de estos procesos consiste en volver al mundo, que es diferencia, contra él mismo, forjando una no-identidad en él extrema y desesperante. Adopta, en efecto, una «disposición artificiosa (...) y uniforme» –nos dice Gracián–, generando una comunidad de «orates igualados»<sup>9</sup>. Pierde la realidad el aspecto de un *todo orgánico*, ese tipo de totalidad que no es mera identidad, sino articulación interna y armónica de lo heterogéneo, por lo que no es extraño leer alegóricamente en Gracián que tal todo –la verdad en su totalidad– huye fuera del mundo: la Mentira firma el «destierro» de la Verdad y el mundo termina convirtiéndose en «un cero», todo «aire y vanidad»<sup>10</sup>. Adquiere una aporeticidad destructiva: contra sí mismo, deviene «mundo inmundo»<sup>11</sup>.

Pero, como hemos anunciado, hay una segunda razón por la cual el mundo muestra una *no-identidad-respecto a sí*, en este caso liberadora en vez de coercitiva. El fundamento del mundo, que el Barroco cifra, a un tiempo, en Dios, el Infinito y el Todo (como sinónimos esenciales), se sustrae, no por el simple motivo de que los humanos hayan decretado su destierro, sino debido, también, a su propia y libre esencia, pues se hace *absconditus*. Lo divino es reconocido como presente en todo y ausente al unísono, «tan escondido y tan manifiesto»<sup>12</sup>. Y lo que ocurre, como se verá, no es exclusivamente que el fundamento divino, totalizador e infinito del mundo, se refugie en una trascendencia inescrutable. Ocurre, al mismo tiempo, que tal fundamento permanece en lo finito, pero extrañamente: está ahí transmutado en esa extraordinaria figura de su *acto de retiro*, es decir, como *despresencia*, como *ausencia* que está *presente* en el mundo mismo. De esta paradójica forma, la realidad mundana pierde su auto-identidad ontológica: en lo más sólido e íntimo del ser finito el alma barroca

7. «Ciencia del orden y la medida» la llamó Descartes. DESCARTES, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 1984, regla IV.

8. Cfr. ADORNO, TH. W. *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 149-152.

9. GRACIÁN, B., *El Criticón*, O.C., I, 2, pp. 824 y 856, respectivamente.

10. *Ibid.*, I, 6, p. 860 y pp. 857-858, respectivamente.

11. *Ibid.*, I, 6, p. 863.

12. *Ibid.*, I, 3, p. 833.



sentirá vibrar un *extra-ser* o *sobre-ser espectral*, una trans-mundaneidad infinita que no puede darse más que al ponerse en fuga, y que opera allí, en el fondo del mundo, como una real sustracción activa y operante. Se trata de un fenómeno complejo, de carácter aporético, que, como expresó Unamuno más tarde<sup>13</sup> y afirmara Gracián<sup>14</sup> entonces, hace que el mundo sea todo y nada al mismo tiempo. Es preciso que nos detengamos en esta sutil figura de pensamiento.

Lo que aparece a primera vista es que el mundo, por lo que hemos dicho, ha sido *nihilizado* en la experiencia barroca; queda vaciado en la medida en que huye lo divino, lo infinito, siendo aurelado por el misterio y la incógnita: todo en él es *absconditus*<sup>15</sup>. Se podría decir, a nuestro juicio, que en el siglo XVII tiene lugar, por obra de esta retracción de la presencia divina, una primera *muerte de dios* que más tarde Nietzsche profundizará hasta el paroxismo, una muerte, por el momento, incipiente que no aniquila la trascendencia, pero que la vela; se trata de una muerte en ciernes por *des-presencia*. Ha sido ante todo Marcel Gauchet quien ha descrito este fenómeno como un movimiento doble por el cual, por un lado, lo infinito-divino se retira a una trascendencia inaccesible, al mismo tiempo que, por otro lado, tal retiro permite la infinitización del mundo mismo y el comienzo de su autonomización. La presencia y testimonio de lo divino se transforman, en efecto, en fenómenos negativos desde el momento en que se trata de un *Dios ausente*. El mundo experimenta, paralelamente, un *desencantamiento* en cuyo fuero crece la centralidad de los fenómenos humanos<sup>16</sup>. El cristianismo manifestaría de este modo una dinámica interna atravesada por una aporía en virtud de la cual la propia absolutización de Dios se muestra, en su envés, como retracción de la determinación religiosa del mundo, fenómeno por el cual calificó al cristianismo con la feliz expresión de «religión de la salida de la religión»<sup>17</sup>.

13. «(...) todas las penas, aunque tantas, / son una sola pena, / una sola, infinita, soberana, / la pena de vivir llevando al Todo / temblando ante la Nada». UNAMUNO, M. DE, *Poesías*, en *Obras Completas*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1995, vol. IV: «Por Dentro», estrofa VI, p. 139.

14. GRACIÁN, B., *El Criticón*, O.C., II, 4, p. 992; «¿De dónde vienes? / De la nada / ¿Y dónde vas? / Al todo».

15. Esto ha sido estudiado profundamente en GOLDMAN, L. *Le dieu caché*, Gallimard, Paris 1955.

16. Se trata de lo que ha llamado el autor «dinámica de la trascendencia». GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid/Granada, Editorial Trotta/Universidad de Granada, 2005, pp. 69-98.

17. Cf. *Ibid.*, pp. 145-230.

Este proceso de desencantamiento converge con otros de diferente genealogía que han sido caracterizados en la historia de la modernidad. Los románticos, sobre todo Hölderlin, lamentan la «huida de los dioses»<sup>18</sup> provocada por los excesos racionalizadores de la Ilustración. Ya en el siglo XX, Max Weber vincula el «desencantamiento del mundo» al «proceso de racionalización» occidental, convertido en nuestra «jaula de hierro»<sup>19</sup>.

En medio de estos procesos, el Barroco constituye, sin embargo, un intento desesperado por afrontar el desencantamiento a través de una *re-espiritualización del mundo* que le inyecta, en el seno mismo de su ser nihilizado, nuevamente el todo absoluto, si bien bajo la forma de su virtualización. El procedimiento por el cual lleva a cabo una tarea semejante es todo un modo de operar integrado en el arte, en la reflexión filosófica y en la visión misma de las cosas que articula el mundo de la vida. Cabe definir este operador barroco, con Eugenio Trías, como una «escenificación teatral del infinito». Todos los fenómenos mundanos conformarían, según ello, un entramado oculto de sentido cuya clave interpretativa reside en el infinito ausente, que queda connotado en la representación. «Es acaso —dice Trías— una línea que atraviesa el cuadro en diagonal y que está oculta tras el trazado alíneal y discontinuo del pincel barroco (...). Es, quizás, la espiral que se percibe en la parte pintada del interior de una bóveda. Es, en cualquier caso, una línea de expansión hacia el infinito»<sup>20</sup>. El infinito se convierte así en lo invisible que falta en la representación visible y que, sin embargo, actúa como condición de la representación. El concepto de infinito, podría decirse, se trascendentaliza; se convierte en un sentido sub-estructural que unifica la diversidad de lo singular. Pero a través de esta representación unificante —que es asimismo armónica— no hace comparecer una *entidad superior*, como si el infinito contuviese en sí una presencia signable por medios, quizás, abstractos. Como señala con sutileza Deleuze, la unidad armónica que congrega imágenes y representaciones «no es [exactamente] la de lo infinito, sino la que permite pensar lo existente como derivando de lo infinito. Es una unidad (...) que envuelve

18. En las *Elegías e Himnos*, Hölderlin habla de un «tiempo de penuria (*Not*)» en que los dioses están huidos. El poeta rastrea las huellas de su paso y espera la llegada del «nuevo dios», del «dios que viene» (*der kommende Got*). La elegía «Pan y vino» (HÖLDERLIN, F., *Poesía completa*, Barcelona, Ediciones 29, 1997, pp. 313-323) es una de las más expresivas al respecto.

19. WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Itsmo, 2004, pp. 258-9.

20. TRÍAS, E., «Escenificación del infinito (interpretación del Barroco)», en *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 169. V. pp. 161 ss.

una multiplicidad»<sup>21</sup>. Y como semejante unidad envolvente que congrega a todas las cosas en la escena mundana no es derivada de un infinito presentable, sino de uno oculto y en fuga, constituye el mundo «la imagen invertida de Dios», el «inverso de la identidad infinita»<sup>22</sup>. Lo infinito, pues –y a nuestro juicio– queda retenido en lo finito indirectamente, como el reverso de su presencia imposible, como *ausencia vinculante* o, de otro modo, permanece exclusivamente a condición de *ponerse en fuga*, pues es esta fuga misma lo que organiza las presencias.

El infinito es esa unidad que viene propiciada, en las pinturas barrocas de Velázquez, Murillo o Rubens, por el fondo oscuro del cuadro: una ausencia de luz que permite la luz; es esa unidad de las figuras enrocadas y en estiramiento hacia lo alto de Vasari en la que Perséfone, apresada en brazos de Plutón, parece clamar, con los brazos extendidos, al Cielo: ausencia de una altura visible que hace posible la elevación. Lo infinito es, en *La visitación* de Pontorno, «una presencia –dice De la Higuera– que nunca ha estado presente y que, por tanto, no está en ningún otro tiempo o lugar salvo en la imagen pintada en el cuadro»<sup>23</sup>: una despresencia que hace posible la presencia.

A través de medios expresivos como estos el alma barroca re-encanta el mundo, al poblarlo con los pliegues de una espectral pero ejecutiva despresencia. Lo infinito no *ec-siste* ahí, en las realidades del mundo y como una de ellas: *in-siste* o *sub-siste* en ellas, oculta y *en el acto de su fuga*. Se forja, así –en palabras de Rodríguez de la Flor– una *illusio colectiva* o *fantasmagoría* compartida, por mor de la cual todo se ve atravesado por lo invisible y místico<sup>24</sup>, por un *presentimiento de lo infinito* que remite todas las relaciones acontecimentales a lo numinoso inconceptualizable, todo lo cual permite hablar de este Sur hispano-luso como de *la Península Metafísica*<sup>25</sup>.

Ahora bien, la espectralidad producida por este operador barroco, al que llamamos aquí «sustracción y fuga de presencia» o, simplemente, «dispositivo de despresencia», no determina una ontología de lo puramente apariencial. Si la realidad se esfuma hacia lo alto, se hunde al mismo

21. DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 165.

22. *Ibid.*, p. 166.

23. DE LA HIGUERA, J., «La imagen barroca y la representación barroca», *Pensamiento*, vol. 78 (2022), nº 300, pp. 1231-1257, p. 1244.

24. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F., *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico. 1580-1680*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 46.

25. V. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F., *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

tiempo hacia una profundidad telúrica. Lo que huye del mundo no es su realidad, sino la identidad de su realidad, conforme a la aporética de un *ausente-presente* que venimos desgranando. Y es una nueva aporía, o mejor, otro rostro de la misma, lo que hace ahora del mundo una sorprendente *physis*. Hay una doble fuga de lo infinito que caracteriza al Barroco: hacia lo macroscópico, por un lado; hacia lo microscópico, por otro, dos direcciones simultáneas que los inventos del telescopio y del microscopio patentizan en otro plano, el de la ciencia<sup>26</sup>. Y lo esencial en este punto, nos parece, no es simplemente la conjunción de ascenso y descenso, sino que tanto lo que hace ascender como lo que impele a descender es esta paradójica *presencia de lo ausente* infinito. Es ella la que dinamiza el tirón hacia lo alto, simultáneo al tirón hacia lo profundo, ambos excéntricos, lanzados hacia un innombrable que solo se da en su no darse. Aparece, entonces, una espectralidad surcando el mundo. Tal espectralidad consiste en una disolución de la solidez de la Tierra con dos caras: una retirada en ella del fundamento celeste, por un lado, que, no obstante, permite el ascenso infinito hacia un Cielo ignoto. Retirada de un fundamento unificante, por otro lado, de carácter telúrico que abre el abismo de riquezas en lo profundo. Como dice Deleuze, lo barroco traza pliegues en el alma y repliegues en la materia<sup>27</sup>. Esta otra problemática de lo infinito-telúrico, sin embargo, queda fuera de nuestra investigación presente, por desbordarla y necesitar un estudio específico<sup>28</sup>.

## 2. LA ERRANCIA BARROCA

A causa de esta visión aporética del ser que ha sido descrita anteriormente, el Barroco sitúa la existencia de los seres humanos en una tensión entre la Tierra y el Cielo, entre el mundo finito y el punto de fuga de lo infinito. La pertenencia al mundo se hace inseparable de la experiencia de lo ausente-necesario que se retiró a lo celeste pero que, paradójicamente, *in-siste* en la entraña misma de la realidad finita. Desde que esta aporía se instala en el alma barroca, la existencia humana no puede dejar de ser experimentada como conteniendo una desproporción en sí misma, un desequilibrio esencial, una inarmonía<sup>29</sup> que la descentra: todo eje de coordenadas concreto al que se acoge el hombre en su vida, buscando un *centro* de referencia desde el cual poder orientarse –sea en la esfera política, sea

26. V. PELEGRIN, B., *Figurations de l'infini*, París, Seuil, 2000.

27. V. DELEUZE, G., *El pliegue*, op. cit., pp. 11-15; 41-44; 50-55.

28. V. SÁEZ RUEDA, L., «La *physis* del mundo en la concepción barroca de Baltasar Gracián», *Hipogrifo*, vol. 9, nº 2 (2021), pp. 981-997.

29. Tema tratado en DORFLES, G., *Elogio de la inarmonía*, Barcelona, Lumen, 1989.

directamente en el ámbito de la vida cotidiana y personal—, es inmediatamente atravesado por el exceso que representa el estar lanzado al infinito ausente. El ser humano se ve impelido, por ello, a autotranscenderse en una fuga ex-céntrica. De ahí que el imaginario barroco esté poblado por numerosas formas próximas al *iter extaticum*<sup>30</sup> o itinerario del éxtasis, tomando esta última expresión como significando un *salir fuera* o colocarse *fuera de sí* a través del cual el ser humano se extrae a su circunstancia concreta y avanza hacia sus márgenes. Se trata de una alegoría de la humana existencia como viaje, trayecto o camino, encarnado en ricas figuras como las del peregrino, el viajero, el misionero, el náufrago, etc., todos ellos en busca de la virtud, la libertad o el saber y lanzados hacia la infinitud del trasmundo o verdad trasterrena. La dirección del *iter* —que significa «camino»— tiene el sentido —como señala Rodríguez de la Flor— de un «salirse del mundo, caminar hacia su límite, buscar la muerte y la cesación (...) después del 'sueño' del mundo»<sup>31</sup>.

D. Quijote y Persiles en Cervantes, Andrenio y Critilo en *El Criticón* graciano, son ejemplos destacados de viajeros que emprenden un camino en principio inacabable, pero hay muchos otros: desde la multitud de peregrinos caminantes que aparecen en los autos calderonianos a las gentes marginadas del mundo en las obras sobre picaresca de Quevedo o Mateo Alemán, pasando por el peregrino de las *Soledades* de Góngora, por *El peregrino en su patria*, de Lope, y por una amplísima lista en la que habría que incluir la novela de estilo bizantino<sup>32</sup>. El imaginario acerca de este ser humano que está siempre en camino se retrotrae al tópico bíblico de la *peregrinatio vitae*, a la idea de que la vida es peregrinación desde el nacer hasta la muerte. En sus diversas manifestaciones, es este un modelo que ha generado en el Siglo de Oro español la imagen del hombre exiliado en la tierra, de un errante que atraviesa multitud de padecimientos y «trabajos» y que tiene por consuelo el alto valor de lo que busca o la enorme talla del ingenio que lo salva de la menesterosidad<sup>33</sup>.

30. Me refiero a los viajes astrales imaginados por ATHANASIUS KIRCHER en *Iter extaticum*, Hiperboli, Johannis Andreae Endteri, 1671. V. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgia en el barroco hispano*, 2012, pp. 44 y ss.

31. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F., *Mundo simbólico*, op. cit., p. 44-45.

32. *Los amantes peregrinos Angelia y Lucenrique* (1623-25, anónima), la *Historia de Hipólito y Aminta*, de Francisco de Quintana, la *Historia de las fortunas de Semprilis y Genorodano*, de Juan Enríquez de Zúñiga, *Eustorgio y Clorilene*, de Enrique Suárez de Mendoza y Figueroa, etc.

33. V. EGIDO, A., *En el camino de Roma. Cervantes y Gracián ante la novela bizantina*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2005, cap. 1.

Modelos de errantes, sin embargo, hay en la historia muchos y de características diferentes. ¿Cuál es el rasgo específico de la errancia barroca? No basta –para empezar a responder– con atribuirle al errar barroco este carácter que acabamos de referir, el de la vida descentrada, lanzada excéntricamente hacia lo más lejano y alto, por más que este rasgo sea crucial. Es necesario añadir que esta fuga errática extrae su potencia de una aporeticidad peculiar que le es propia y que más adelante se nos revelará emparentada y vinculada con la que caracteriza al operador de despresencia. Lo esencial reside, nos parece, en que en lo errante barroco el descentramiento de todo «aquí» hacia el «más allá» del infinito no consiste meramente en un vagar como cambio lineal y secuencial de «lugares», como si el sujeto abandonase continuamente el hospedaje o la acogida que recibe en uno por los que recibirá en el siguiente. Por supuesto que, como mínimo, se caracteriza por este devenir como constante cambio de escenas, pero incluye algo más sutil y complejo: los lugares por los que pasa el errante barroco son, al mismo tiempo, *contra-lugares*. Pues lo que la visión barroca del mundo provoca ante todo es la ruptura con la idea misma de que hay algo así como «lugares propios», coherentes internamente y con una «identidad» que les pertenece de suyo, así como una ruptura paralela con la idea de que existe un sujeto idéntico a sí mismo que podría insertarse plenamente en tales lugares, habitándolos *propiamente*. Es lo que pone de manifiesto de manera modélica el andar de D. Quijote. Al abandonar la centricidad de su hacienda, el Caballero abandona simbólicamente un *devenir cortesano*, el de los que «se pasean por todo el mundo, mirando un mapa»<sup>34</sup>, y emprende otro tipo de *expedición*, la de un *devenir excéntrico*, que lo mantiene constantemente en el límite del mundo, allí donde este abandona su centricidad apacible y envolvente y se abre a acontecimientos y situaciones extremas que ponen en juego la vida misma: «al sol, al frío, al aire, a las inclemencias del cielo»<sup>35</sup>. Ese límite del mundo, tomado en su globalidad, dibuja la frontera entre lo terrenal y lo celeste, pues el *Caballero de la Triste Figura* quisiera orientar su viaje por la vida hacia un ideal que es, por irrealizable en lo finito, infinito: el modelo de una comunidad de hombres libres, en devoción al cual invoca a los cielos. Su viaje vital lleva en sí mismo el imperativo de empujar al mundo hacia el extremo límite donde quepa vislumbrar la llegada imposible de ese ideal

34. CERVANTES, M. DE, *Don Quijote de la Mancha*, Biblioteca Clásica de la Real Academia Española-Instituto Cervantes (ed. de Francisco Rico), Madrid, 1998, II, cap. VI.

35. *Ibid.*

que alberga en su interior como una *ley del corazón*<sup>36</sup>. Pero *in media res*, en los fragmentos concretos del trayecto, tal límite extremo opera dentro del contexto vital del que se trate y genera una fisura en cada situación concreta por la que se cuele la ausencia. Sucede que allí donde se aloja, en el albergue de un grupo de cabreros o en una posada cualquiera, el andante manchego se topa con la ausencia de una altura que podría ser proclamada o escenificada, como si el conjunto de presencias que componen el lugar testimoniara en sí mismo la retirada de un valor elevado que habría que vindicar. Lo infinito penetra la finitud del lugar y se inserta en él como una despresencia que lo recorre internamente. El errante barroco, concretado aquí en la figura cervantina, es un ser que testimonia dicha despresencia.

Persiguiendo, además, lo despresente en el «lugar» de que se trate, y en nombre de un innombrable e inalcanzable ideal, porta el héroe lo infinito ausente y lo inyecta en la situación concreta, como un invisible que perturba a tal «lugar». Introduce, en efecto, lo-*extraño-en-lo-familiar*, lo-*extraordinario-en-lo-ordinario*, lo-*insólito-en-lo-habitual*. D. Quijote es, de hecho, y en cada mundo concreto, el testimonio vivo de la extrañeza, lo extraordinario y lo insólito. Esta paradójica forma que tiene de «formar parte» de un ámbito de la vida, provoca que aquello que encuentra (hombres en potencia libres, pero que van de galeotes, damas tratadas como mujerzuelas casquivanas, molinos que son malvados gigantes, etc.— se convierta de inmediato en un centro-descentrado, en un centro vital que se descoyunta de sus goznes; el loco *dis-loc*a *excéntricamente* el lugar, el mundo en el que penetra. Al mismo tiempo, este errante se extrae a sí mismo del mundo concreto al que se aproxima y en el que realiza una inmersión activa, dando lugar a una aporía: por un lado, se *inserta céntricamente* en un contexto vital; por otro lado y al unísono, se aleja *excéntricamente* de y desde él, conmoviéndolo desde dentro y en toda su urdimbre, algo que prueban las decisiones que toma —liberar a los presos, honrar con delicada cortesía a las presuntas mujeres de vida alegre, desafiar al alborotado enemigo de brazos enorme, etc.—. El de la Triste Figura se interna en un mundo y se familiariza con él en el mismo acto por el que entra en batalla contra él o por él, es decir, en el acto por el que descubre lo inhóspito incrustado en ese mundo familiar y le hace frente. Habita en la *entraña* de un mundo y se *extraña* respecto a él en un mismo acto. Es así, por medio de esta aporética forma de participar, como *disloca* la intimidad o *entraña*

36. V. el magnífico trabajo sobre este tema de CEREZO GALÁN, P., «La tragi-comedia del héroe ambiguo: El Quijote en el debate ideológico entre Ilustración y Romanticismo», *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº. 24 (2019), pp. 111-132.

misma de la situación; la vuelve contra sí en algún sentido, poniendo al descubierto una contradicción en ella: una impostura que se camuflaba bajo la apariencia de normalidad.

Se nos muestra, de este modo, el primer rasgo destacado de la errancia barroca. Consiste esta en que destruye la identidad interna de los espacios por los que pasa, mostrando su in-coincidencia con ellos mismos, una in-coincidencia resquebrajante por la cual aparece el destello de la ausencia de una altura que es la de lo infinito. Primer rasgo que es solidario de uno segundo: semejante desmoronamiento de la identidad de las *estancias* se produce al mismo tiempo que el errante rompe en sí mismo su propia identidad como *ser que habita* tales estancias, pues él mismo se siente expulsado. El lugar acoge al errante y, por el mismo acto de acogerlo, se muestra atravesado por esa nada interna de lo ausente que le impedirá habitar plenamente y le hará experimentarse como excéntricamente *deslocalizado* y como ser del intersticio. No perteneciendo en exclusividad o propiamente a ningún mundo concreto, su existencia más propia se encuentra en el tránsito mismo entre los mundos. Como señala Foucault, al tomar a la figura de D. Quijote como eximio ejemplo de la *locura trágica*, sigue la paradójica suerte de ese tipo de existencia que, por su excentricidad inherente, *es y no es*, al mismo tiempo, en el mundo, existencia que, durante los siglos XVI-XVII, se aplica al ser singular que no hace parte ni del lugar del que viene, ni de ese al que se dirige, porque «está prisionero en medio de la más libre y abierta de las rutas: está sólidamente encadenado a la encrucijada infinita. Es el Pasajero por excelencia, o sea, el prisionero del viaje»<sup>37</sup>.

El ser de D. Quijote es, en su más íntimo substrato, encrucijada y *entre-dos*<sup>38</sup>. Pero no solo él, sino todas las grandes figuras del imaginario barroco. El héroe cervantino, los héroes gracianos Critilo y Andrenio, los pícaros transeúntes... Todos ellos son Janos, entregados a la decisión entre caminos, tal y como es propio —dice Gracián— de la lúcida madurez, «este remate de la vida [en el que] todos discurrimos a dos luces y andamos a dos haces»<sup>39</sup>. En todos ellos, además, arraiga este sino en la melancólica

37. FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, Siglo XXI, 2004, vol. I, 26.

38. CEREZO, P., *El quijote y la aventura de la libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, p. 127. El Quijote —señala Cerezo— está en tránsito siempre, es héroe de encrucijada, en la que lucha por lo imposible, como dice el propio Cervantes, refiriéndose a su destino: «Pero el andante caballero busque los rincones del mundo, éntrese en los más intrincados laberintos, acometa a cada caso lo imposible» (*D. Quijote de la Mancha*, op. cit. II, XVII, 770)

39. GRACIÁN, B., *El Criticón*, OC, III, 1.



libertad que el Barroco hispano contrarreformista reconoce a los hombres, siempre «de una disyuntiva en otra, en pos de la salvación (...). Ni siquiera la melancolía es capaz de detener el viaje, desenfreno que habría horrorizado al hombre puritano, que vivía como un árbol pegado a unas raíces hundidas en el pecado original»<sup>40</sup>.

Estas características implican, además, que el errar barroco no consiste en andar de un lugar a otro, sin rumbo y desarraigado. Posee una normatividad interna. La tesitura aporética que genera esta errancia hace saltar al errante de un lugar a un *lugar-otro* de modo orientado. No lo hace saltar la «versatilidad social» del renacentista que explora «las posibilidades y perspectivas de la época» y sabe adaptarse plenamente al «ritmo del tiempo» que las moviliza<sup>41</sup>. Es resquebrajando el ritmo de la situación y del proceso, así como generando una tensión entre lo que tal situación pretende ser y lo que es, como es perfilada una normatividad a cada paso de la errancia: no por la persecución directa de un *telos* determinable, sino por el desenmascaramiento de su ausencia. Así, en su acción concreta —en la que encuentra encarnada la ausencia del infinito— el errante recibe una orientación más precisa por medio del contraimpulso que genera en él la negación de la escena mundana a la que asiste. Tal escena posee en sí un no-ser —la huella del infinito, que se ha *puesto en fuga*— y exhibe, como hemos visto, una falsa armonía, una falsa identidad consigo misma. El *desfacer entuertos* traza, en tal tesitura, su propio camino crítico, pues cada desacreditación de una falsa identidad mundanal *motiva* una extradición situada y un conocimiento más profundo del mundo. Es así como es preciso interpretar el *desengaño*, esta clave de normatividad que empapa todos los textos barrocos. No reside el desengaño en un engaño que se vuelve visible, sino que tiene su productividad propia: da lugar a un saber abarcante, pues, como señala Pedro Cerezo, destruye un horizonte vivido y permite abrir experiencia «a otro nivel», destruye «niveles de conciencia de-ficientes o in-suficientes por no poder hacer en ellos asiento objetivo» y «engendra el tránsito a una forma superior de saber»<sup>42</sup>. El camino del errante barroco muestra, así, una orientación por *negación determinada*, ese poder que, según Hegel, no se atemoriza ante la muerte.

Este tipo de acción aporética del *dislocar* escenas mundanas, por un lado, mostrando su aporía intrínseca, y del *extraditarse* en cada estancia, por otro,

40. BARTRA, R., *Cultura y melancolía*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 261-262.

41. HELLER, A., *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península, 1980, pp. 16-17 y 189-203.

42. CEREZO, P., *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Madrid, Instituto Fernando el Católico, 2015, 293-294.

está muy extendida en el Barroco, que es propenso a concebir la contradicción como inherente al mundo. En él se está «empeñado sin remedio» –dice Gracián– y, sin embargo, es necesario «pisarlo, procurando salir de él»<sup>43</sup>. Al ir a descifrarlo y adivinar la profunda cifra que encierra, hay que ir también «llevando muy manual la contracifra», para desenmascarar al engaño<sup>44</sup> desde la distancia excéntrica. El héroe graciano ha de penetrar, por una parte, en el mundo y comprender sus reglas como condición del operar en él; por otra, ha de mantener siempre viva una «milicia a la malicia»<sup>45</sup>, mediante la cual ha de transformar al mundo con sus propias armas y descentrarlo excéntricamente hacia el ideal. Se trata, pues, de un acto paradójico: un «habitar-en-saliendo-de» un mundo público reglado, arrebatándole a las reglas de juego su pretendida identidad coherencial al volverlas contra sí mismas. En sus *Paradojas racionales*, desentraña Lope de Vega, por su parte, numerosos casos en los que aquello que promete la centricidad habitable de un mundo humano es también motivo para salir de él excéntricamente: el hombre solitario dentro de la corte; los honores de los poderosos como incomodidades; la profesión de las armas, tan gloriosa como indigna; la honra como loca tiranía, etc. Los nombres de muchas obras de Calderón expresan ya aporías: *Darlo todo y no dar nada*, *El alcaide* [es decir, carcelero] *de sí mismo*, *Amado y aborrecido*, *En esta vida todo es verdad y todo es mentira*, etc. En *El mayor monstruo del mundo* dice –por cierto– Tolomeo: «Aunque tienes razón, Libia / ¡vive Dios, que no la tienes!»<sup>46</sup>. Y, por terminar aquí, la novela picaresca ofrece un paisaje semejante. En un mundo completamente falso nada en él puede testimoniar su falsedad más que aquello capaz de convertirse en su paradójica *exterioridad interior* o *céntrica excéntrica*. Este efecto lo produce, por ejemplo, la obra de Mateo Alemán. El pícaro Guzmán desarrolla con el tiempo un deseo de rectitud interna sin abandonar la picaresca, a la que lo obliga la necesidad<sup>47</sup>. Lo consiga o no, este emblema designa un operador que convulsiona la picaresca social generalizada, que el personaje describe constantemente y juzga como muy extendida en los seres humanos «normales». Siendo estrategia, aprovechando las circunstancias a su favor, pero intentando ser recto a pesar de todo, hace

43. GRACIÁN, B., *El Criticón*, O.C., I, 5, p. 843.

44. *Ibid.*, III, 4, p. 1151.

45. *Ibid.*, II, 9, p. 1050.

46. CALDERÓN DE LA BARCA, P. *El mayor monstruo del mundo*, Madrid/Buenos Aires, Espasa Calpe, 1981, p. 134.

47. Así, por ejemplo, reflexiona sobre el sermón de una misa que había escuchado y pedía dar testimonio del bien; determina entonces ser pícaro honesto. «Lleva tus cargos bien –dice– y fielmente, no los vendimies ni cercenes ni saltees en el camino». ALEMÁN, M., *Guzmán de Alfarache*, Madrid, ed. RAE, 2012, parte I, libro segundo, p. 285.

patente la ausencia de la verdad y la justicia en la entera totalidad de su mundo. Incardinándose céntricamente en este, actúa como excéntrico a él.

Se trata, en todos los casos, no de oponer dos situaciones distintas, sino de hacer patente en una misma situación la discordancia entre dos elementos que la constituyen por igual, rompiendo así su identidad coherencial y mostrando, al mismo tiempo, que la habitabilidad de dicha situación está surcada por una ráfaga penetrante de inhospitalidad. El ser humano, que comprende la aporía justo al dejarse tomar por los dones de un espacio vital, se experimenta excéntrico en el acto y emprende una salida desengañada. Pero entrada y salida de un mundo particular no son para el errante barroco dos actos sucesivos, sino uno solo con dos caras; paralelamente a la aporía que anida en la situación, crece en él otra que lo disloca respecto a sí; se expropia y extradita de un mundo particular en el mismo acto por el que se deja apropiar por él. Su *ponerse en situación* es ambas cosas. La erraticidad barroca no es, por tanto y como se adelantó, un mero pasar de un lugar a otro. Es un acontecimiento naciente en el seno mismo de cada *lugar* por el que el trayecto pasa: el acontecimiento único y desgarrado de *erradicarse en la radicación*. Esta aporética forma de experimentar el mundo es errante independientemente incluso de si aparece en forma de viaje o expedición constantes o si se expresa sin un desplazamiento explícito en el espacio. Es un modo de ser que define, ante todo, la forma en que el hombre barroco *se posiciona* en el mundo: es huésped y extranjero a un tiempo, en contacto directo con lo intangible, con una sustracción de infinitud en el tejido de las experiencias mismas.

Por la relación que mantiene con lo espectral, el errante barroco es un ser que asciende y desciende en direcciones opuestas pero simultáneas. Asciende a un todo lleno de plenitudes que se ocultó. Desciende la hondura de un mundo que se revela, a través de extradiciones y desengaños, cada vez más profundo y lleno de riquezas incógnitas.

### 3. EL PASO DEL TRANSBARROCO EN NUESTRO TIEMPO: NUEVAS ERRANCIAS, NUEVOS PELIGROS

En el mundo contemporáneo el Barroco, en cuanto *modernidad alternativa* a la de origen cartesiano que ha prevalecido<sup>48</sup>, experimenta una revitalización sobre bases nuevas. Lo barroco es transformado en un mun-

48. V. SÁEZ RUEDA, L., «Verdad y diferencia en el Barroco como modernidad-otra», *Pensamiento. Revista de Investigación y de Información Filosófica*, vol. 78, nº 300 (2022), pp. 1259-1282.

do que ha transitado ya por la anunciada por Nietzsche *muerte de Dios*. «Dios» significa, en este acontecimiento fundamental de nuestra época, «fundamento último», es decir, todo aquello que puede ser considerado como una base firme y absoluta de nuestro saber y de la comprensión de la realidad. La caída de los fundamentos últimos implica una crisis de la trascendencia, considerada como cimiento y clave del mundo. En este sentido, el infinito se imanentiza, siendo internalizado en la entraña de lo finito. El Cielo, de origen barroco, retrocede al terreno estricto de una fe que persiste recelosamente y que ya no goza del crédito prácticamente generalizado que tuvo un día, perdiendo la amplia aquiescencia de la que gozaba en el mundo social durante el siglo XVII. Ha ido retrocediendo por la presión de la razón ilustrada y de la filosofía de la sospecha de finales del XIX, pero fundamentalmente, ha ido experimentando, en el seno mismo del cristianismo, un dinamismo auto-deconstructivo, como ha señalado muy oportunamente J.-L. Nancy. El autor francés ratifica nuestra hipótesis inicial acerca del infinito como acontecimiento que, en relación con el mundo, es de despresencia, pero partiendo, no del Barroco, sino de la constitución esencial del cristianismo en toda su amplitud. Es esencial, según ello, al cristianismo que Dios –o lo infinito– se dé originariamente como «anuncio» y, por tanto, como un horizonte siempre diferido<sup>49</sup>. Ello implica que se muestra necesariamente de forma aporética, como una divinidad que es «ausencia-de-dios», [lo que] quiere decir (...) ausencia de presencia fundadora<sup>50</sup>. Al mismo tiempo, el anuncio del sentido incondicional es, precisamente, lo que abre el mundo al sentido, lo que hace de él *apertura al sentido* reiniciable infinitamente. Al cristianismo, en definitiva, le es inherente su propio «autodesvanecimiento», por el cual el infinito imanente va sustituyendo al trascendente. Habíamos sugerido al inicio que el infinito barroco era el signo de una primera muerte de Dios. La que tiene lugar en nuestra época en la forma de una caída definitiva del fundamento no hace más que acelerar el proceso de autodeconstrucción del cristianismo que J.-L. Nancy ha descrito. Por tanto, será en la imanencia del mundo donde habrá que buscar el operador barroco de despresencia y el principio de errancia que lo acompaña.

No pretendemos, en este punto, indagar los detalles que recorre el Transbarroco en el orden completo de la filosofía contemporánea. Nos limitamos a reseñar brevemente la presencia de una alternativa filosófica

49. NANCY, J.-L., *La desclousion. La deconstrucción del cristianismo*, Buenos Aires, La Cebra, 2008, vol. I, pp. 149-50.

50. *Ibid.*, p. 141.

que es paradigmática del Transbarroco, lo que nos ayudará a situar la reflexión. Se trata de la alternativa entre las perspectivas de Heidegger y la hermenéutica, por un lado, y de G. Deleuze y el «pensamiento de la diferencia», por otro. Sostenemos que el espíritu barroco es incompatible con el pensamiento filosófico hermenéutico y que, más bien, encaja en el ámbito postestructuralista, que incorporó críticas centrales a aquél.

Hay que advertir, antes de nada, que la presencia actual del Barroco no equivale a la persistencia de un cuerpo doctrinal, sobre el cual determinados pensadores o escuelas filosóficas erigen su propia ontología. El Barroco persiste, más bien, en la forma de una huella de aquella experiencia de crisis que invadió el siglo XVII y que, empapando a la modernidad, cambió el modo occidental de posicionarse en el ser. Aquella experiencia de crisis insiste en nuestro presente, sea pensada conscientemente o no. El Transbarroco no es, por tanto, un motivo filosófico que pueda ser considerado como fundamento de expresiones filosóficas actuales, sino un cierto modo de problematizar que recorre aún al alma occidental. Es, si se nos permite la espectral expresión, un *hálito* que acompaña, por diversos caminos, al hombre moderno y contemporáneo. El Barroco, que había tendido en los intersticios del mundo una fina capa de espectralidad, surca el tiempo como un espectro. Este discurrir, que es el Transbarroco, es él mismo espectral: está presente en signos que recuerdan o recuperan la experiencia traumática que abrió la modernidad, una experiencia que pasó y que, sin embargo, nos acompaña, lo que quiere decir que su presencia en tales signos lo es de una ausencia que produce efectos.

### 3.1. *El barroco, más allá de M. Heidegger y la hermenéutica*

El principio barroco de erraticidad entra en escena, en primer lugar, marcando una distancia con las corrientes fenomenológico-hermenéuticas de la filosofía —con las que, a menudo y erróneamente, a nuestro juicio, se vincula el Neobarroco. E. Husserl había abierto el camino de la fenomenología, a principios del siglo pasado, con una *ontología del sentido*, según la cual lo real consiste en su *aparecer auto-mostrativo*. El *sentido* fenomenológico coincide con el modo en que el ente aparece a la experiencia del ser humano, desvelándose como un *modo de ser*. Desplegando esta ontología, Husserl había remitido la experiencia fenomenológica del sentido a un *Ego trascendental*, suprahistórico y supracultural. La corriente hermenéutica impugna este principio, que restaura el cartesianismo por su recurso a una subjetividad originaria. Afirma ahora la facticidad de la existencia y la historia como el lugar de emergencia del sentido —el sentido del ser—, como acontecimiento anterior a la subjetividad e indisponible respecto a esta. Podría parecer que el anticartesianismo supuesto en este

giro existencial-hermenéutico de la fenomenología hace posible la reaparición de aquella otra modernidad no cartesiana del Barroco. Sin embargo, este giro no propicia el regreso barroco, sino que lo cierra. Lo veremos a continuación.

### 3.1.1. *El transbarroco incipiente en la noción heideggeriana del ser*

Martin Heidegger funda el rumbo central de esta corriente en el pasado siglo, al entender que la comprensión (de sentido) es esencial al ser humano<sup>51</sup>. El existente, el *Da-sein*, está inserto en el acontecer del ser, cuyo sentido aprehende en el acto mismo de existir. A pesar de la distancia que enseguida mostraremos, en la caracterización heideggeriana del ser como *diferencia óntico-ontológica* encontramos un marco desde el cual la virtualidad barroca comienza, ciertamente, a ponerse en escena. El ser se sustrae a las formas de la identidad y aparece como acontecimiento intrínsecamente diferencial, debido a la heterogeneidad entre su dimensión ontológica en sentido estricto –la de su *venir a presencia*– y su dimensión óntica, es decir, la de su *presencia* efectiva como sentido de los entes concretos. Esta diferencia implica asimismo que el acontecimiento por el cual el ser *viene a presencia* –*se desvela* o *desencubre*– coincide con su simultáneo *ocultamiento*, pues el ser es siempre *ser de un ente*, pero no coincide con ente alguno. En el campo de lo óntico, el ser hace acto de presencia y se encubre al unísono.

Si partimos de lo barroco, no es difícil ver que ese infinito del siglo XVII que emprendía una fuga hacia la trascendencia, ocultándose como *absconditus*, retorna inmanentizado en este ser diferencial que acontece en el tejido de la existencia. Ocupa este último el lugar de un infinito que atraviesa la inmanencia del mundo y la desborda, pero no ahora hacia lo tras-terrenal, sino hacia la profundidad de lo finito, como su fondo indisponible y *originariamente originante* que, como el de antaño, cubre su retirada en la noche del misterio. El hombre de la primera mitad del siglo XX ya no puede pensar filosóficamente un absoluto que, aunque velado, ocupa el inmaculado lugar de un Cielo allende lo terrenal. Lo desplaza a la inmanencia del devenir mundano mismo, pero conserva, al hacerlo, la espectralidad que lo caracterizaba. Su modo de penetrar el mundo y de *in-sistir* en él sigue siendo el de una *sustracción activa* efectuada en la mate-

51. La comprensión es, según el lenguaje de *Sein und Zeit*, un «existenciario» o universal de la existencia. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, México, F.C.E., 1982, § 8. Gadamer parte de este principio en GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984, § 9.

rialidad de la presencia, en cuya trastienda oscura vibra como una despresencia. Asombra de nuevo al hombre que sea a un tiempo tan *manifiesto y escondido*, o, dicho de otro modo, tan próximo y tan lejanamente hurtado a lo presente. «El ser –dice Heidegger– es lo más fiable, lo que nunca nos intranquiliza (...) Y, sin embargo, el ser no nos ofrece un fundamento y un suelo como el ente, al cual nos volvemos, sobre el cual construimos y al cual nos atenemos. El ser es el decir-no [*Absage*] a ese papel de fundación (...) es abismal [*ab-gründig*]»<sup>52</sup>.

A pesar de todo ello, se hace patente también que la ocultación del ser no puede ya identificarse con la de lo divino: coincide con el acontecimiento puro, sin nombre y adscripción, de la des-identificación del ser con el ente. En esta sustracción puede leerse ahora un *analogon* de la ausencia-presente que caracterizó al infinito-dios barroco y su silencioso misterio constitutivo. El ser «es la ocultación (el misterio) que hace señas (...). El decir como silencio funda (...) [y el hombre está] en lo abierto de lo que se oculta y se sustrae»<sup>53</sup>. Acaso, después de recusar la metafísica tradicional como onto-teo-logía<sup>54</sup>, queda para los poetas expresarlo con la devoción de una religiosidad que no apela a fundamento alguno. «El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado»<sup>55</sup>.

### 3.1.2. Heidegger contra la errancia barroca

Sobre la base de esta incipiente reaparición, lo barroco, sin embargo, se retrae. El alma barroca no se relacionada con el ser como la hermenéutica que Heidegger impulsa exigiría. Para el alemán, el verdadero contacto con el ser, que es característico de la existencia a la que llama *propia* o genuina, debería superar, ante todo, la errancia en la que ha sido devaluada, pues esta constituye el signo de la contemporaneidad, recorrida por el gélido vendaval de un *olvido del ser* que –a su juicio– comenzó su andadura en la primera ilustración griega y que alcanza en el presente su paroxismo. La humanidad actual anda errante porque, olvidado el ser, vuelca su existencia en las cosas presentes, en lo ente. Se trata de un

52. HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, vol. II, p. 203.

53. HEIDEGGER, M., *Acerca del evento. Aportes a la filosofía*, Madrid, Biblos, 2005, p. 78-79.

54. HEIDEGGER, M., «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, pp. 99-158.

55. HEIDEGGER, M., «Epílogo a '¿Qué es Metafísica?'», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 251-258, p. 257-258.

insistente entregarse a lo accesible (...), pasando de largo ante el misterio. (...) El errar por el que atraviesa al hombre no es algo que, por así decir, se limite solo a rozar el hombre (...), sino que el errar forma parte de la constitución íntima del ser-aquí en que se halla inmerso<sup>56</sup>.

Esta relegación de la errancia a un fenómeno ontológico de desarraigo, desvarío y hasta enajenación, en su sentido más peyorativo, coloca a Heidegger y a la hermenéutica, como veremos, en distonía completa con la herencia barroca. Malogra el paso transbarroco que se hacía incipiente ahí. Pero antes de subrayar este punto, es necesario reconocer, a pesar de todo, lo atinada de la intuición heideggeriana. Aunque Heidegger no contemple otro tipo de errancia que esta y obture la reinscripción del Barroco en las entretelas de la hermenéutica, no le falta razón al hacernos reparar en esta otra errancia técnica que, en lo que respecta a nuestro análisis, no podemos confundir con la barroca. Este «pasar de largo» ante la llamada que el hospedaje del ser le envía, instala hoy al ser humano –para hablar en favor de Heidegger– en la posición de un prócer paradójico: desterrado del mundo, el ser humano se vuelve contra él, volcando su malestar de vagabundo en el dominio de la Tierra entera, a través del aprovechamiento de todo cuanto encuentra como conjunto de objetividades útiles. Sin que haya que demonizar a la técnica, sí es cierto que, en su forma presente, esta no actúa como un mero uso de instrumentos, sino que se ha convertido en una visión del mundo que promueve una relación instrumental del hombre con todo lo existente. Constituye un supuesto ontológico de la existencia actual, en la medida en que, como *Ge-stell* (*estructura de emplazamiento* o *dispositivo*), se apropia de la libertad humana y la sustituye por un actuar compulsivo: «lo provoca [al hombre en su relación con el ente] a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar de existencias»<sup>57</sup>, constituyendo estas, las «existencias», aquello que es computable, acumulable y disponible para el arbitrio humano.

Como hemos intentado mostrar en otro lugar<sup>58</sup>, esta compulsión de dominio se expresa en tres *fuerzas ciegas*, es decir, en tres procesos que, iniciados en la voluntad humana, se han independizado de ella y se imponen como *destinos* inexorables: el capital, la racionalidad procedimental y el espíritu de cálculo. Envuelto por estos poderes prácticamente indispo-

56. HEIDEGGER, M., «De la esencia de la verdad», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 151-171, p. 166. Cfr. pp. 164-169.

57. HEIDEGGER, M., «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 9-33, p. 22.

58. V. SÁEZ RUEDA, L., *Tierra y destino*, Barcelona, Herder, 2021, cap. 9.1.



nibles, el hombre actual corre el riesgo de convertirse en un ser impedido para auto-trascenderse vocacionalmente hacia metas y fines infinitos. El único infinito que contempla el hombre al quedar retenido en estos poderes inerciales y destinales es el que adopta la forma de un progreso sin cese e inacabable en la acumulación cuantitativa de objetos disponibles, progreso cuantitativo que no admite frontera temporal alguna y que, sin embargo, sitúa al ser humano en la posición de un ser permanentemente *carencial*: en la de quien espera continuamente llenar su vacío con formas sempiternamente renovadas de disponer sobre lo real. Es esta una *espera infinita e inútil, por cuanto las realidades cuantitativas jamás podrán llenar su íntimo y subterráneo anhelo de ser*. Muy al contrario, lo encadenan a una producción material cada vez más intensa, a formas de trabajo cada vez más demandantes y, así, a una *deuda infinita*. Llevada por semejantes inercias, la humanidad actual corre el riesgo de quedar narcotizada respecto a esa punzada motivadora del infinito que es responsable de la apertura del mundo finito a su propia auto-trascendencia renovadora. En lugar de la vivencia de esta sustracción creativa y generadora, parece crecer la experiencia tácita de una *sustracción* diferente: la sustracción continua *en el seno* del progreso técnico-material de aquello que él mismo promete. Este falso progreso, en efecto, inserta en la experiencia actual de vacío existencial la ilusoria esperanza de que la carencia de proyectos valiosos y de fines elevados de los hombres puede ser sustituida por los logros de un desarrollismo orientado a las cosas materiales y, en el fondo, a la cosificación del ser. Y, puesto que esto es imposible por principio, queda errante el ser humano en una forma que denigra su esencia. Internándose en una actividad cada vez más intensa –pues tiene como meta, ni más ni menos, el dominio completo– solo consigue lo que hemos llamado «organización del vacío», es decir, una inmovilidad en la movilización constante.

El apego al ente es algo que tampoco es propio del Barroco, el cual, como se vio, desmaterializa lo presente para remitir su sentido al Infinito irrepresentable. La distancia está en otro lugar, que descubriremos interrogando ahora por el modo en que se haría posible esa proximidad al ser, según Heidegger, contraria a la errancia. Abandonando la errancia –que es una existencia *impropia*– el hombre ha de llevar a cabo, nos señala el filósofo alemán, una inmersión en el ser, en su «instancia abrigadora» (*bergende Inständigkeit*)<sup>59</sup>, hasta alcanzar «lo más abismoso de su propia

59. HEIDEGGER, M., *Acerca del evento. Aportaciones a la filosofía*, op. cit., 2003, p. 242.

intimidad (*Innigkeit*)»<sup>60</sup>, es decir, ese «entre» o «pliegue» (*Zwiefalt*) entre ser y ente que es bisagra de la diferencia óntico-ontológica. El ser humano errante (en el sentido heideggeriano), abandonado al mundo de las cosas presentes, podría dejar de prestarle a estas su adhesión incondicional recuperando la escucha al ser y situándose, por tanto, en la diferencia misma, en la juntura entre ser y ente, dejándose interpelar, así, por el primero y permitiendo su advenir genuino o *propio* en el segundo. Ese ámbito intersticial en el que ha de dejarse envolver el hombre no es lo que iguala al ser como advenimiento y al ente, no es lo Igual (*Das Gleiche*), pero sí es –nos dice Heidegger– lo *Mismo* (*das Selbe*) articulador entre el advenir del ser al ente y su simultáneo ocultamiento<sup>61</sup>. Lo llama Heidegger *Lichtung* (claro), simultáneamente apertura de un *mundo de sentido* en cuyo seno adquieren sentido los entes, por un lado, y ocultamiento del ser en ese mismo alumbramiento o desocultamiento: «claro de lo que se cierra velándose»<sup>62</sup>. En definitiva, Heidegger ve la salida al nihilismo que el *olvido del ser* –y, por tanto, la errancia– han provocado en la esperanza de que el ser humano se reinserte adecuadamente en el ser, lo que significa que se deje acoger en él de modo tal que *habeite* ese espacio de intimidad, mismidad y abrigo que es el clarear del ser en su apertura de mundo.

El Barroco opera de otro modo. La errancia barroca no coincide con la denostada por Heidegger, pues no implica un desasimiento olvidadizo respecto al ser (o infinito), sino todo lo contrario: un discurrir hacia él y por él. Constituye, entonces, una figura de la proximidad al ser muy diferente de la que el pensamiento heideggeriano pone en valor. Lo más *propio* del ser humano barroco consiste, como hemos visto, en que disloca tanto los mundos o lugares en los que se inserta, como su propia pertenencia a ellos, una pertenencia en cuya esfera de *propiedad* el sujeto se deja ser, por un lado, al mismo tiempo que, por otro, se *expropia* respecto a ella. Hay, por tanto, una *impropiedad-en-la-propiedad* en el modo de pertenencia al mundo que el hombre barroco tiene, por ser simultáneamente céntrico-excéntrico y por incrustar, en consecuencia, la extradición en el seno mismo de la inmersión participativa<sup>63</sup>. Desde esta perspectiva barroca, pues, no

60. *Ibid.*, p. 198.

61. HEIDEGGER, M., «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», *loc. cit.*, pp. 139-141.

62. *Ibid.*, p. 141.

63. Discutiendo «con y contra» Heidegger y Gadamer, he desarrollado la tesis –más allá de su filiación barroca– según la cual la erraticidad es constituyente del ser y de la condición humana. V. SÁEZ RUEDA, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2006, cap. 4.

cabe *intimidad* con el ser a través de la existencia en el mundo más que indirecta y aporéticamente, lo que quiere decir erráticamente. Se accede al ser aquí mostrando la falta de identidad de los contextos mundanos, mostrando que no les subyace una *mismidad*, un *Mismo*, sino que albergan *lo otro* de sí: la injusticia en la pretensión de justicia –como hace D. Quijote–, la *malicia* y el *engaño* en la pretensión de bondad y verdad –como quiere Gracián para la acción de su héroe–, la contradicción reunida en una misma escena –como hacen Lope, Calderón o Quevedo–.

Si para Heidegger lo errático es el movimiento desorientado, desviado respecto a la búsqueda de una intimidad con el ser, en lo barroco la intimidad del ser es diferida hacia el límite del mundo, por lo cual la erraticidad cobra el noble sentido de una existencia que anhela dicho límite y que, en consecuencia, difiere excéntrica y constantemente respecto a sí y respecto a todo habitar concreto.

### 3.1.3. *Lo barroco más allá de la ontología hermenéutica (de H.-G. Gadamer)*

La hermenéutica contemporánea de corte heideggeriano continúa cegando la impronta de lo barroco-errante. La «interpretación del sentido», según H.-G. Gadamer, ha de intentar, aunque no lo logre completamente, *dejar ser a la cosa misma* que hace de *interpretandum*<sup>64</sup>. La pregunta barroca acerca de la realidad mundana no es, sin embargo, hermenéutica –o al menos no una hermenéutica de ese tipo–, pues no pretende *desvelar* un sentido intrínseco en el medio de la interpretación, sino *descifrar* el modo en que opera un sentido encriptado.

Un mundo marcado por la sustracción del ser –del infinito– se convierte en laberinto y enigma, en continua mudanza y confusión. En *El laberinto del mundo* Calderón lo expone magistralmente. El Hombre accede al teatro laberíntico del mundo arrojado desde el seno de una galera negra. Yecto como galeote del existir, busca el hilo de la verdad, reproduciendo el mito de Teseo y Ariadna, que huyen del minotauro<sup>65</sup>. Ayudarse de este hilo, para el espíritu barroco, no conduce a un *desvelamiento*, sino a un *desciframiento*, nociones entre las cuales existe una sutil distancia. El primero *abre un mundo* englobante de sentido, para comprender el cual es necesaria una *inmersión participativa*, una *aprehensión*, por muy parcial

64. Cfr. GADAMER, H.G., *Verdad y método*, op. cit., pp. 331-338.

65. «Y el hilo de la Verdad / es tan constante y tan fuerte, / que por más que le adelgace, / no es posible que se quiebre». CALDERÓN DE LA BARCA, P., *El laberinto del mundo*, ed. J. M. Escudero Baztán, *Autos sacramentales completos*, Pamplona / Kassel, Universidad de Navarra / Reichenberger, 2015, vv. 1727-1730.

que esta sea. El segundo sigue la pesquisa de un sentido que se mueve, que *opera*; de un sentido que actúa metamorfoseándose de un contexto a otro y que difiere de unas relaciones a otras, escapando, por tanto, continuamente a sí mismo. El desciframiento barroco se parece a la resolución de un problema: penetra en un mundo cuyo horizonte englobante es, de entrada, una *aporía*. Quien descifra no puede *participar* en él más que experimentándose extraditado más allá de sus márgenes; afronta un sentido problemático que deviene según un *modus operandi* escondido; persigue, por así decir, un *hilo de Ariadna*.

La participación hermenéutica se hace imposible por aporética: siempre comienza, siempre se insinúa, pero se frustra en tal comienzo. Aquello en lo que habría que participar es una ausencia presente, algo espectral, y tal ausencia señala a un infinito que es necesario perseguir contexto tras contexto, mundo tras mundo, en un diferir autoalterante sin fin. El desciframiento no capta un sentido más que atisbando, al mismo tiempo, su fuga. Quienes descifran —como Critilo y Andrenio— no descansan, no habitan, se expropian a sí mismos del lugar recién visitado, vislumbrando, enigma tras enigma, un final que jamás será alcanzado. Como dice Gracián, «la sutileza de ingenio, sol es de este mundo en cifra, si no rayo, vislumbre de divinidad»<sup>66</sup>. Vislumbrar el final —lo infinito— equivale a *entreverlo* en la multiplicidad de lo finito que señala hacia él. Para el náufrago, el galeote o el caminante de la existencia, se hace necesario relacionar entre sí estos signos de lo infinito en lo finito, con la vista puesta en captar la huella intrincada de este último; se hace necesario descifrar el *iter*, el camino que permita salir del laberinto. El sentido barroco no desvela, pues, su verdad, sino que se trenza en un hilo de Ariadna que es necesario seguir.

En esta erraticidad de los sentidos, y del ser humano que transita a través de ellos, no hay *polisemia* y *múltiples interpretaciones*, como ocurre según la hermenéutica. Hay *diseminación* y diferir infinito, rastreo «de lo visible —como señala Remo Bodei— que se observa atentamente en los mínimos detalles, para encontrar en ello un hilo conductor que lo relacione con la presunta invisibilidad que se manifiesta»<sup>67</sup>.

66. GRACIÁN, B., *El héroe*, O.C., III, 11. CEREZO GALÁN, P., *El héroe de luto*, op. cit., pp. 48 y ss.

67. BODEI, R., «El lince y la jibia: observación y cifra en los saberes barrocos» en BUCI-GLUCKSMAN, CHRISTINE / JARAUTA, FRANCISCO (eds), *Barroco y Neobarroco*, Círculo de Bellas Artes. Madrid, 1993, pp. 59-73, p. 67.

### 3.2. Reinicio transbarroco de la errancia: el pensamiento de la diferencia

El Barroco, que es impedido por la imagen hermenéutica del mundo a pesar de todos sus aciertos, se abre paso, como Transbarroco, en un pensamiento de la diferencia que parte del pensar heideggeriano y lo conduce a una transformación esencial. Nos basta aquí con señalar una vía especialmente relevante, la de G. Deleuze.

Frente a la idea del ser como acontecimiento que reclama al hombre hacia su intimidad abrigadora, el autor francés reclama pensarlo en la forma de una inmanencia recorrida por una multitud polifacética de devenires, devenires heterogéneos que se relacionan en virtud de sus propios encuentros diferenciales, en vez de dejarse envolver por una apertura común y globalizante de sentido capaz de acogerlos y de enraizarlos. No hay, según este giro, *mundos de sentido* que habitamos conjuntamente y que se suceden en el tiempo o que cambian culturalmente, sino una intrincada red de relaciones móviles, cuyo ordenamiento ya no es «hogar», sino *rizoma* (proliferación sin centro) y *caósmosis* (orden desde el caos)<sup>68</sup>.

De un modo más preciso, hay que decir que Deleuze atribuye explícitamente a Heidegger el mérito de haber abierto el problema de la diferencia en nuestra época y el reto que plantea<sup>69</sup>. Tal reto lo sitúa el filósofo francés precisamente en el intento de pensar la diferencia sin introducir en ella el elemento de *lo Mismo*, que, como hemos visto, constituye en Heidegger una dimensión de intimidad y abrigo para el ser humano. Lo que reúne la diferencia es, más bien, lo que llama «síntesis disyuntiva»<sup>70</sup>. En una síntesis disyuntiva, que es la unidad mínima de un proceso *rizomático* o *caosmótico*, dos fuerzas se diferencian recíprocamente. Cada una afecta a la otra y genera en ella una diferenciación, de manera que ambas devienen auto-transfigurándose. Tal auto-transfiguración se produce por mor de la relación, de la diferencia misma, o intersticio (al que llama *diferenciante*).

Esta nueva concepción de la diferencia es aplicada a la noción de Barroco. Parte Deleuze del perspectivismo (sobre todo leibniziano), según el cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de mónadas cerradas,

68. V. SÁEZ RUEDA, L., «Diferencia óntico-ontológica y mismidad. Una interpretación de la herencia heideggeriana en M. Foucault y G. Deleuze», *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 74, n° 281 (2018), pp. 717-738.

69. DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, pp. 15-19.

70. Cfr. sobre este concepto DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, op. cit. pp. 168 ss., 186 ss., 237-251, 273 ss., 368 ss.; DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 69 ss.

cada una de las cuales es una perspectiva del todo-infinito. En tal multiplicidad, las mónadas se relacionan en virtud de la *armonía preestablecida* por Dios. Deleuze constata cómo, tras la *muerte de Dios* anunciada por Nietzsche, el espacio contemporáneo abre a las mónadas entre sí y las conecta relacionalmente, es decir, a través de síntesis disyuntivas. El orden armónico de las perspectivas acerca del todo del mundo es sustituido ahora por una lógica diferencial, en virtud de la cual los encuentros móviles conducen a trayectorias imprevisibles, a través, precisamente, de sus disonancias y heterogeneidades. El sentido acontece, de acuerdo con este planteamiento, no ya en el interior de horizontes globalizantes, sino en la relación entre ópticas diferentes, en el intersticio. Su lugar es ahora *entre* o *intermezzo*<sup>71</sup> de puntos de vista. Y es aquí donde reaparece la erraticidad propia del Barroco. El *intermezzo* o intersticio, en efecto, relaciona perspectivas al transformarlas recíprocamente y al conducir las, así, más allá de sí mismas. La *monadología* se transforma en una *nomadología*<sup>72</sup>.

No cabe duda de que nuestro mundo contemporáneo se ha transformado en esta dirección, permitiendo el paso del Transbarroco. Al inmanentizarse lo infinito en nuestra época, la pluralidad diferencial de formas de vida y visiones del mundo ya no puede ser reunida haciéndola converger virtualmente en un punto de fuga común trascendente. Lo infinito atraviesa ahora a la multiplicidad finita en su propio espacio; se transfigura en una infinitud virtual de relaciones diferenciales. Muchos fenómenos corroboran esta articulación transbarroca del presente: la llegada de la *sociedad de la información* a través de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) permea las actividades sociales, culturales y económicas, descentrándolas y resituando sus lugares respectivos en conexiones cambiantes; el creciente proceso de globalización pone en vigor toda clase de variantes de ese *inter* que vincula movimientos diferentes. El tipo de comunidad que viene forjándose desde comienzos del siglo XX es trans-barroco y, en ese sentido, dinamiza una erraticidad nueva que no debe ser tomada en un sentido peyorativo. Ya no moviliza a los seres humanos hacia el límite del mundo, ese límite último en el que vibraba el presentimiento de lo infinito trascendente. Pero sigue caracterizándose por la deconstrucción que opera de toda identidad supuesta en el lugar de paso o tránsito. El lugar por el que se transita es el nudo de una red, un vínculo disyuntivo o pliegue.

71. DELEUZE, G./GUATTARI, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2000, pp. 383-385.

72. DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz o el barroco*, op. cit. p. 176-7.

Esta nueva ontología, operativa socialmente, deconstruye toda identidad supuesta en el sentido de lo que llamamos *mundo*. Por esta razón, el pluralismo de Deleuze se hace compatible con el movimiento deconstruccionista que han llevado a cabo pensadores como J. Derrida y J.-L. Nancy. El sentido que circula a través del mundo, al transmitirse, ser compartido o ponerse en comunicación, adquiere una ineliminable incoincidencia consigo mismo. Difiere respecto a sí en fugas infinitas. En términos de Derrida, al sentido le es inherente la «destinerrancia», la imposibilidad para consumarse, el no llegar nunca a su destino<sup>73</sup>. Cuando el ser humano habla o significa ha entrado ya irremediabilmente en esta «deriva indefinida de los signos como errancia y cambio de escenas, encadenando las re-presentaciones (*Vergegenwärtigungen*) unas a otras, sin comienzo ni fin»<sup>74</sup>.

La articulación del sentido siempre se juega, pues, en un recíproco *ex-ponerse*. Está sometido –como señala J.-L. Nancy– a una ectopía generalizada de todos los lugares «propios» (intimidad, individualidad, nombre). No hay, en la comunidad que va gestándose en nuestra época, pues, un centro que determine su «propiedad» inherente. Lo que en cualquier lugar de ella nace como sentido o interpretación del mundo está volcado a su afuera, a una ex-propiación que lo pone en contacto con una miríada de alteridades; difiere a través de nexos no anticipables. La excentricidad del sentido remite a nuevas formas de relación y se convierte, por tanto, en un dinamismo por el que dicha comunidad se expropia a sí misma. Este dinamismo, infinito en sí mismo, «es –señala J.-L. Nancy– la impropiedad común, la no-pertenencia, la errancia absoluta de la creación de mundo»<sup>75</sup>.

La errancia transbarroca, en definitiva, no conduce del mundo al infinito del *más allá*, sino que se desplaza en un mundo que ha devenido infinito. En ambos casos, sin embargo, el ser humano no se experimenta como un ser que «arraiga» en mundos que lo hospedan y abrigan en torno a su intimidad; su experiencia es la de un ser que no pertenece a ningún mundo en particular y que encuentra en el mismo arraigo la extradición que lo reclama excéntricamente hacia una nueva tierra, siempre por venir o por hacer.

Ahora bien, esta experiencia, que es la nuestra, está sometida a peligros que la pervierten. El intersticio entre los mundos, entre los lugares,

73. DERRIDA, J., *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1994, p. 243.

74. DERRIDA, J., *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985, p. 166.

75. NANCY, J.-L., *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 148.

se convierte también, por mor de las desigualdades económicas y de una pléyade de nuevas formas de segregación ideológica e injusticias, en fosas o no-lugares *thanatológicos* donde acaban su miserable trayectoria multitud de nomadismos humanos. Allí son arrastradas masas ingentes de los que huyen de la pobreza, de las guerras o de la exclusión cultural. Son los intersticios de los inmigrantes, de los refugiados, de los seres humanos sin patria y sin hogar. Su errancia sin esperanza se desliza entre un lugar al que ya no pertenecen y otro que no los acoge, a través de un trazado de abandono al que he llamado «fosa reticular»<sup>76</sup>. De ahí que, aun situándonos en una ontología de la errancia, no baste con promulgarla, porque es necesario también discernir en ella, como he intentado en otro lugar, lo que acontece como errancia auto-creativa y distinguirla de la errancia de servidumbre<sup>77</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. W., *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1986.
- Alemán, M., *Guzmán de Alfarache*, Madrid, ed. RAE, 2012.
- Álvarez Solís, A., *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco*, Buenos Aires, Cebra, 2015.
- Anónimo, *Los amantes peregrinos Angelia y Lucenrique* (1623-1625).
- Bartra, R., *Cultura y melancolía*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- Beraldi, G., «Echeverría y Unamuno, barroco y agonismo. Una articulación del ethos barroco y el ethos trágico», *Areté. Revista de filosofía*, v. XXXV, n° 1 (2023), pp. 28-75.
- Bodei, R., «El lince y la jibia: observación y cifra en los saberes barrocos» en Buci-Glucksmann, Christine / Jarauta, Francisco (eds), *Barroco y Neobarroco*, Círculo de Bellas Artes. Madrid, 1993, pp. 59-73.
- Calderón de la Barca, P., *La vida es sueño*, Madrid, Cátedra, 2020.
- Calderón de la Barca, P., *El mayor monstruo del mundo*, Madrid/Buenos Aires, Espasa Calpe, 1981.
- Calderón de la Barca, P., *El laberinto del mundo*, ed. J. M. Escudero Baztán, *Autos sacramentales completos*, Pamplona / Kassel, Universidad de Navarra / Reichenberger, 2015.
- Cerezo Galán, P., «La tragicomedia del héroe ambiguo: El Quijote en el debate ideológico entre Ilustración y Romanticismo», *Revista de Hispanismo Filosófico*, n. 24 (2019), pp. 111-132.

76. V. SÁEZ RUEDA, L., «Thanatología del neoliberalismo en el siglo XXI», en *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos del CEAPEDI*, Universidad Nacional del Comahue, n° 3 (2012), pp. 12-33, pp. 24-29.

77. Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009.



- Cerezo Galán, P., *El Quijote y la aventura de la libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.
- Cerezo Galán, P., *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Madrid, Instituto Fernando el Católico, 2015.
- Cervantes, M. de, *Don Quijote de la Mancha*, Biblioteca Clásica de la Real Academia Española-Instituto Cervantes (ed. de Francisco Rico), Madrid 1998 (1605-16015).
- De la Higuera, J., «La imagen barroca y la representación barroca», *Pensamiento*, vol. 78 (2022), nº 300, pp. 1231-1257.
- Deleuze, G., *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 69 ss.
- Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Deleuze, G./Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2000.
- Derrida, J., *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1994.
- Derrida, J., *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985.
- Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 2018.
- Dorfles, G., *Elogio de la inarmonía*, Barcelona, Lumen, 1989.
- Echeverría, B., *La modernidad de lo Barroco*, México, Ed. Era, 2000.
- Egido, A., *En el camino de Roma. Cervantes y Gracián ante la novela bizantina*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2005.
- Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, Siglo XXI, 2004.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984.
- Gauchet, M., *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid/Granada, Editorial Trotta/Universidad de Granada, 2005.
- Goldman, L., *Le dieu caché*, Gallimard, Paris 1955.
- Gracián, B., *Obras Completas* (un único volumen), ed. Santos Alonso, Cátedra, Madrid, 2011.
- Hausser, A., *Historia social de la literatura y el arte*, Madrid, Guadarrama, 1969.
- Heidegger, M., *Acerca del evento. Aportes a la filosofía*, Madrid, Biblos, 2005.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000.
- Heidegger, M., «De la esencia de la verdad», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 151-171.
- Heidegger, M., «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, México, F.C.E., 1982.
- Heller, A., *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península, 1980.
- Hölderlin, F., *Poesía completa*, Barcelona, Ediciones 29, 1997.
- Jankélévitch, V., «Apariencia y manera», *Cuaderno Gris*, época II, nº 5 (1992), pp. 76-87.
- Kircher, A., *Iter extaticum*, Hiperboli, Johannis Andreae Endteri, 1671.
- Leibniz, G. W., *Monadología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

- Maravall, J. A., *La cultura del Barroco*, Ariel, Madrid, 1990.
- Nancy, J.-L., *La declosion. La deconstrucción del cristianismo*, Buenos Aires, La Cebra, 2008.
- Nancy, J.-L., *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Pascal, B., *Pensamientos*, en: *Pascal. Varias obras*, Madrid, Gredos, 2012.
- Pelegrin, B., *Figurations de l'infini*, París, Seuil, 2000.
- Regalado, A., *Calderón. Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Destino, 1995.
- Rodríguez de la Flor, F., *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgia en el barroco hispano*, 2012.
- Rodríguez de la Flor, F., *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico. 1580-1680*, Madrid, Cátedra, 2002.
- Rodríguez de la Flor, F., *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- Sáez Rueda, L., «Verdad y diferencia en el Barroco como modernidad-otra», *Pensamiento. Revista de Investigación y de Información Filosófica*, v. 78, n° 300 (2022), pp. 1259-1282.
- Sáez Rueda, L., «La *physis* del mundo en la concepción barroca de Baltasar Gracián», *Hipogrifo*, vol. 9, n° 2 (2021), pp. 981-997.
- Sáez Rueda, L., *Tierra y destino*, Barcelona, Herder, 2021.
- Sáez Rueda, L., «Diferencia óntico-ontológica y mismidad. Una interpretación de la herencia heideggeriana en M. Foucault y G. Deleuze», *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, v. 74, n° 281 (2018), pp. 717-738.
- Sáez Rueda, L., «Thanatología del neoliberalismo en el siglo XXI», *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos del CEAPEDI*, Universidad Nacional del Comahue, n° 3 (2012), pp. 12-33.
- Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009.
- Trías, E., «Escenificación del infinito (interpretación del Barroco)», en *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Ariel, 1996.
- Unamuno, M. de, *Poesías*, en *Obras Completas*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1995.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Itsmo, 2004.