

DE LA *ERRATICIDAD TRÁGICA* AL *ERRAR SIN TRAGEDIA*

**SENDAS DEL BARROCO HISPANO EN EL
TRANSBARROCO**

**FROM *TRAGIC ERRATICITY* TO *ERRANCY*
*WITHOUT TRAGEDY***

**PATHS OF THE HISPANIC BAROQUE IN THE
TRANSBAROQUE**

Luis SÁEZ RUEDA
*Universidad de Granada**

RESUMEN: En la ontología del Barroco hispano es supuesta una espectral *despresencia* de lo infinito en la finitud del mundo. A ella están vinculadas una erraticidad de lo humano y del mundo mismo. Tal errancia implica una comprensión trágica de la existencia. En el espacio contemporáneo, esta ontología reaparece como Transbarroco, inmanentizando el infinito. Una de sus expresiones fundamentales tiene lugar en el pensamiento de la diferencia de M. Heidegger (en el que es finalmente obstruida), así como en el de J. Derrida y J.-L. Nancy, que radicalizan al primero y reabren lo transbarroco, aunque a costa de afirmar una errancia sin tragedia.

PALABRAS CLAVE: Barroco, errancia, tragedia, M. Heidegger, J. Derrida, J.-L. Nancy.

* Profesor Titular, Departamento de Filosofía II en la Universidad de Granada, lsaez@ugr.es. Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación «Herencia y actualización del Barroco como ethos inclusivo» (PID2019-108248GB-I00 / MICIN/ AEI / 10.13039/501100011033), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación, del Gobierno de España.

ABSTRACT: In the ontology of the Hispanic Baroque, a spectral absence of the infinite is assumed in the finitude of the world. An erraticity of the human and of the world itself are linked to it. This erraticity implies a tragic understanding of existence. In contemporary space, this ontology reappears as trans-Baroque, immanentizing the infinite. One of its fundamental expressions occurs in M. Heidegger's thinking about difference (in which it is finally obstructed), as well as in the thinking of J. Derrida and J.-L. Nancy, who radicalize this and reopen the trans-Baroque, although at the cost of affirming a errancy without tragedy.

KEYWORDS: Baroque, erraticity, tragedy, Heidegger, Derrida, J.-L. Nancy.

1. Introducción

En el siglo XVII tiene lugar una conmoción que transforma la configuración del imaginario pre-moderno. Se desmorona esa metafísica medieval que hacía del ser un *cosmos* —un Todo-Uno absoluto, centrado, ordenado objetivamente y provisto de *lugares naturales*— y aparece una nueva ontología de lo real como *mundo*, en cuanto abierto y continuamente dinamizado por devenires que lo transforman. Lo sustancial, a nuestro juicio, afecta a la ruptura, no solo con la suposición de la unidad y estabilidad del ser, sino, más profundamente, con la de su identidad, en el sentido del principio ontológico de no contradicción o coincidencia consigo mismo. Al pluralizarse e infinitizarse, el mundo adquiere un *descentramiento* que le impide auto-recogerse en sí, *céntricamente*, lo cual se dice de muchas maneras: es, por ejemplo, una «esfera infinita —al decir de Pascal— cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna» (2012: 409), o una infinidad de mónadas, cuyo interior turbulento —nos dice Leibniz— contiene «repliegues» que expresan la relación de todo con todo y que «se extienden hasta el infinito» (2001: 124). El Barroco hispano subraya este desajuste del ser respecto a sí de un modo peculiar, celebrando, por un lado, que, como nos dice Gracián, esté compuesto por «tanta multitud de criaturas con tanta diferencia entre sí»¹— y expresando recogimiento, por otra, ante la simultánea ocultación y presencia de lo divino en él. Nada parece arrebatarse tanto como el hecho de que Dios, que es tratado como el Todo y lo Infinito, esté «tan escondido y tan manifiesto» (C, O.C., I, 3: 833).

¹ GRACIÁN, B. (O.C.). *El Criticón*, en *Obras Completas* (un único volumen). Ed. Santos Alonso, Madrid: Cátedra, 2011, parte II, crisis tercera, p. 827. En adelante, citaré las *Obras Completas* como O.C. Las partes de *El Criticón* (abreviado como C) serán citadas en números romanos y las «crisis» en arábigos. Otras abreviaturas: OM (*Oráculo manual*), AAI (*Agudeza y arte de ingenio*), El Discreto (D).

La aporía señalada en último lugar se convirtió en una articulación ontológica central. El fundamento finito-divino del mundo solo funda en cuanto sustracción, debido a que se hace *absconditus*. Es un fenómeno complejo que, como afirmara Gracián, hace que el mundo sea todo y nada al mismo tiempo. «¿De dónde vienes? / De la nada / ¿Y dónde vas? / Al todo», leemos en *El Criticón* (O.C., II, 4: 992). Lo infinito se retira a una trascendencia inaccesible, permitiendo, como contragolpe, la infinitización del mundo mismo y el comienzo de su autonomización, fenómeno que M. Gauchet ha descrito como «dinámica de la trascendencia» (2005: 69-98).

En lo que sigue, intentaremos mostrar que este rasgo del Barroco, que llamaremos «dispositivo de despresencia», articula una comprensión de la existencia del ser humano como una errancia trágica, en la que se esconde una errancia del mundo mismo (§ 2). A continuación, analizaremos el modo en que esta se transforma en una *errancia sin tragedia* en este otro Barroco que transita como un *Transbarroco* en el espacio contemporáneo, en particular en la radicalización progresiva que tiene lugar en el pensamiento de la diferencia a través de tres de sus grandes representantes: M. Heidegger, J. Derrida y J.-L. Nancy (§ 3).

2. Errancia trágica en el Barroco hispano del XVII

En medio de estos procesos, el Barroco constituye, sin embargo, un intento desesperado por afrontar el *desencantamiento* del mundo a través de su *re-espiritualización*, inyectando en su ser nihilizado nuevamente el todo absoluto, si bien bajo la forma de su virtualización. Cabe definir este operador barroco, con Eugenio Trías, como una «escenificación teatral del infinito». Los fenómenos mundanos conformarían, según ello, un entramado de sentido cuya clave interpretativa reside en el infinito ausente, que queda connotado en la representación (1996: 169). Como señala Deleuze, la unidad armónica que congrega imágenes y representaciones es «la que permite pensar lo existente como derivando de lo infinito» (1989: 165). Lo infinito —a mi juicio— queda retenido así en lo finito indirectamente, como presencia imposible pero necesaria, es decir, como *ausencia vinculante* o, de otro modo, permanece exclusivamente a condición de *ponerse en fuga*, pues es esta lo que organiza las presencias. Se trata, en fin, de una *ausencia presente* o *despresencia en la presencia* que inserta una espectralidad en el mundo. Se forja así una *illusio colectiva* o *fantasmagoría* compartida, por mor de la cual todo se ve atravesado por lo invisible y místico (Rodríguez de la Flor, 2022: 46),

lo cual permite hablar de este Sur hispano-luso como de *la Península Metafísica* (Rodríguez de la Flor, 1999).

La *espectralidad del ser* adopta dos direcciones. Según la primera, el ser humano se experimenta transido por el anhelo de ascenso a lo celeste, a lo eterno ignoto, lo que ha suscitado su caracterización como *homo viator* inclinado a levantarse a «las más altas regiones en alas de [su] ingenio» (Gracián, *C.*, *O.C.* II, 4: 357) y como *homo duplex*, tensado entre su finitud y la búsqueda del Todo (Cerezo, 2003: 414-423). Según la segunda dirección, el ser humano aprehende una profundidad infinita en el mundo, debido a que el Todo unificador de la riqueza de sentidos y matices que lo constituyen solo está en él como una sustracción activa, inyectándole una *falta de identidad* que lo abre a sí mismo y le impide colmar su plenitud, haciendo de él, en consecuencia, una sorprendente *physis* (V. Sáez Rueda, 2021; Benjamin, 2006: 395). El Barroco hispano supone ontológicamente esta *irrealización de la realidad*, por mor de lo *sobre-natural* y de lo *sub-real*, de modo coherente con su afirmación simultánea de lo macroscópico y lo microscópico (Pelegrín, 2000) y con el trazado de *pliegues en el alma y repliegues en la materia* (Deleuze, 1989: 11-15).

Tanto la existencia humana como el mundo mismo se ven alcanzados, a consecuencia de todo ello, por una errancia que los conforma. Inspirada en su ser por el anhelo de lo eterno-ausente, la existencia, en efecto, se ve afectada por un desequilibrio esencial o inarmonía (Dorffles, 1989) que la descentra. Todo eje de coordenadas concreto al que se acoge el hombre en su vida buscando un *centro* de referencia es inmediatamente atravesado por un exceso. El ser humano se experimenta impelido por la necesidad de autotranscenderse hacia el infinito despresente. No puede dejar de sentirse expropiado justo en aquello que afirma, en fuga ex-céntrica desde y más allá de sí. De ahí que el imaginario barroco esté poblado por numerosas formas próximas al *iter extaticum*² o itinerario del éxtasis, tomando la expresión en la acepción que sugiere un colocarse *fuera de sí* a través del cual el ser humano se extrae a su circunstancia y hacia sus márgenes. Esta alegoría de la humana existencia como viaje, trayecto o camino adopta multitud de expresiones (el peregrino, el viajero, el misionero, el náufrago, etc.) y en ellas la dirección del *iter* —«camino»— tiene el sentido de un «salirse del mundo, caminar hacia su límite, buscar la muerte y la cesación (...) después del “sueño” del mundo» (Rodríguez de la Flor, 2012: 44-45), recobrando así el tópico bíblico de la *peregrinatio vitae* (Egido, 2005: cap. 1).

² Me refiero a los viajes astrales imaginados por Athanasius Kircher en *Iter extaticum* (1671). V. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, 2012: 44 y ss.).

La errancia del hombre barroco, nos parece, no consiste simplemente en *cam-
biar de lugar*, sino que comporta una aporética ruptura con el «lugar» en cuanto
tal. Debido a la excentricidad que lo caracteriza, pertenece y no, a un tiempo, a
los lugares por los que transita; paradójicamente, habita dentro de los márgenes
de estos justo en la medida en que, excediéndolos, *desiste* de formar parte de
ellos. Conforme a su doble vinculación con la profundidad sub-real del mundo
y con la altura sobre-natural respecto al mismo, se *retrotrae* inmersivamente en
él, al tiempo que se *extrae* respecto a su círculo delimitado y se extralimita o extra-
limita. Su erraticidad no es meramente físico-corporal, sino anímica. Consiste
en esta simultaneidad por la que el ser humano —por decirlo en términos de
Ortega— existe en «incoincidencia» o «discordancia» respecto a sí y el mundo
(*O.C.*, II: 461). Los lugares son, por todo ello, convulsionados, vueltos también
aporéticamente contra ellos y más allá de ellos. Y así, por ejemplo, D. Quijote,
que pertenece a tantos mundos en su camino y a ninguno en particular, es el
excéntrico por antonomasia que los *disloca* nada más habitarlos. También lo
hacen los héroes Critilo y Andrenio y los pícaros transeúntes. Todos ellos son
Janos, 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» (*C.*,
O.C., III: par. 1).

Pero la erraticidad pertenece también al mundo, merced a la despresencia
que lo atraviesa, lo que tiene expresión central en la concepción barroca del
«sentido» que es atribuible a las cosas y los seres en el mundo. El ingenio, en
efecto, que en esta época detenta el carácter de facultad superior, está orientado
al *desciframiento* del mundo y tiene sus propios conceptos. Pero el «concepto»
ha de ser comprensivo, totalizador, para lo cual debe comprender, no las cosas
(de modo atómico), sino al conjunto de las relaciones entre estas (*AAI*, *O.C.*, II:
443). Otorga un sentido, no a los entes como *idénticos a sí mismos*, sino al mundo
como una totalidad de relaciones diferenciales que lo trenzan. Ahora bien, dicha
totalidad coincide con el infinito ausente, por lo cual el desciframiento queda
abierto indefinidamente, pues «en el mundo son las cifras infinitas» (*C.*, *O.C.*,
III, 4: 1152). Todo ello quiere decir que el «sentido» de cada realidad mundana
remite a las demás, con las que se relaciona, es *diferido* indefinidamente de unas a
otras. «Cada personaje, cada cosa y cada situación —concluye Benjamin— puede
significar [en el Barroco hispano] cualquier otra. (...) [Y así,] precisamente por
aludir a algo distinto, cobran una potencialidad que los hace parecer inconmen-
surables con las cosas profanas y las eleva a un plano superior» (2006: 393).

Todo lo expuesto es un supuesto de la peculiar experiencia trágica del hombre barroco, que se hace ahora patente. Lo trágico, que en el mundo clásico griego comporta un conflicto *objetivo* entre destino y libertad, declina con el subjetivismo moderno, que solo conoce peripecias psicológicas (Kierkegaard, 1998). El Barroco hispano, sin embargo, ofrece resistencia desde una *modernidad-otra*. Recupera la objetividad del conflicto, el cual yace interno al sujeto y, no obstante, escenifica una tensión objetiva: la que se plantea entre facticidad del mundo e idealidad de lo absoluto (Cerezo, 1996: 423-427).

Expuesto el ser humano errantemente a las dos direcciones del infinito que hemos analizado, emerge en él la experiencia de tensión entre facticidad desfondada e idealidad inalcanzable, conforme a lo que caracteriza a tal tensión en su carácter propiamente trágico: serlo de un modo necesario e irresoluble a un tiempo (Scheler, 2003: 207-208). Ciertamente, esta estructura es variable en función de los autores barrocos, pero puede ser tomada como una propensión en la que participan todos ellos (Sáez Rueda, 2023). Tiene expresiones geniales en Calderón —sobre las que se ha escrito intensamente (V., como un clásico, Regalado, 1995: 231-250)—, en Lope de Vega, Quevedo y otros (V., como ejemplo, García Santo-Tomás, 2008). La estructura de lo trágico aparece claramente en la obra magna de Cervantes, central en el modelo de la «tragedia de la libertad» (Cerezo, 2016). La acción de Don Quijote toca y remueve, por una parte, la facticidad del mundo —a la que muestra en su faz «*poyético (poíesis)*, esto es, como preñez que precede al alumbramiento de las formas» (*Ibid.*: 96)— y denuncia, por otra, a esta misma facticidad por su insuficiencia, oponiéndole, como necesario e imposible, el ideal de una comunidad de hombres libres (Cerezo, 2019).

La propensión trágica se expresa también en relación con la errancia del «sentido» en el mundo, tal y como la hemos descrito. La obra de Gracián es, a nuestro juicio, su modelo nuclear. El héroe graciano es agente de una lucha teórico-práctica que involucra al ámbito del saber. Al enfrentarse contra el mundo, en efecto, lucha contra el engaño (*H. O.C.*, III: 77) y se compromete, por tanto, a descifrar las significaciones ambiguas de la escena social. Solo así podrá distinguir el «aparecer» (rectamente) del «parecer» (estratégico) y hacer valer la virtud. Pero, ¿cómo podrá hacer esto si, como hemos visto, las significaciones remiten unas a otras y difieren infinitamente? El héroe se introduce, así, en un dinamismo interpretativo del laberinto intra-mundano que es, conforme a la propensión trágica, necesario e imposible a un tiempo.

3. Errancia y tragedia en el Transbarroco contemporáneo

Si el Barroco puede ser considerado, en lo que respecta a su clave teológica, como el acontecimiento por el cual lo divino comienza a retirarse en la modernidad, el mundo contemporáneo es la culminación de este proceso. La anunciada por Nietzsche «muerte de Dios» significa que, desde ahora, y como signo central del *nihilismo*, declinan todos los fundamentos últimos del mundo. Esta des-fundamentación es, ella misma, un fenómeno de *sustracción* y marca el rumbo de lo Transbarroco.

Para mostrar el curso del principio barroco de erraticidad en el espacio transbarroco del mundo contemporáneo en sus caracteres más generales habría que desligar esta herencia de la corriente hermenéutica y analizar otros fenómenos centrales, como el modo en que lo barroco es reiniciado plenamente en la filosofía de G. Deleuze. Hemos desarrollado estas dos travesías en otro lugar (Sáez Rueda, 2024) y aquí nos remitiremos tan solo al curso que adopta el problema en el pensamiento post-heideggeriano de la diferencia, tal y como este se manifiesta, especialmente, en J. Derrida y J.-L. Nancy. Baste señalar antes la idea central en lo que concierne a la hermenéutica heideggeriana, que nos servirá de breve antesala.

3.1. Antesala. Expulsión del principio de erraticidad en la hermenéutica heideggeriana

Las consecuencias de la *muerte de Dios* habrían de discurrir, según Nietzsche, no solo por la senda de un *nihilismo negativo*, eje de la decadencia occidental, sino también por la esperada senda, más difícil, de un *nihilismo activo*, que asume con valentía la caída de los dioses (o de los fundamentos últimos) y que habría de ser el «ideal de la suprema potencia del espíritu, de la vida más exuberante, en parte destructora, en parte irónica» (1967: § 14). Desde Nietzsche, no han dejado de sucederse intentos de radicalización en la interpretación del fenómeno de la muerte de Dios. El propio Nietzsche no habría sido, según Heidegger, suficientemente radical, al aferrarse todavía a la *voluntad de poder* como una última y postrera forma óntica de fundamento de la metafísica onto-teológica y dejar a un lado la dimensión del ser como condición de lo ente. La dimensión ontológica del ser, que desborda al ente, constituiría el verdadero fenómeno de sustracción, «el nihil, la nada, en cuanto velo de la verdad del ser del ente» (2000a, II, 42).

Se está refiriendo Heidegger a la *diferencia óntico-ontológica*. De acuerdo con ella, el acontecimiento del ser coincide con su *venir-a-presencia* o *desvelamiento* en el sentido del ente. Teniendo en cuenta que el ser se oculta en su propio desvelamiento, podemos decir que lo barroco experimenta aquí un regreso incipiente. El Infinito es ahora inmanentizado y transformado en la autotranscendencia del ser a través de sus aconteceres finitos. La espectralidad (o despresencia) del mundo que el Barroco introducía se transfigura en la sustracción del ser, pues fundamenta en la medida en que se retira: el ser «es el decir-no [*Absage*] a ese papel de fundación (...) es abismal [*ab-gründig*]» (2000a: 203). Ahora bien, dicho regreso incipiente de lo barroco queda finalmente cegado, debido a que, lejos de afirmar la errancia, implica que el ser humano alcanza su genuina existencia *habitando* participativa e inmersivamente en el claro del ser, en su «instancia abrigadora» —*bergende Inständigkeit*— (2003: 242), hasta alcanzar «lo más abismoso» de esa intimidad —*Innigkeit*—, es decir, el «entre» de la diferencia óntico-ontológica (*Ibid.*: 198).

Esta reducción de lo errante al habitar (V. Sáez Rueda: 2009, cap. 2) se confirma en la denuncia que Heidegger realiza de la errancia en la que queda el ser humano con el *olvido del ser*. Sin el refugio que le otorga, vuelca su existencia en las cosas presentes, en lo ente, en medio del cual se toma por señor, cuando en realidad anda sin paradero. Se trata de un «insistente entregarse a lo accesible (...), pasando de largo ante el misterio. (...) El errar forma parte de la constitución íntima del ser-aquí en que se halla inmerso (2000b: 166).

Se desprende de todo ello, además, que lo trágico barroco, ligado a la errancia, queda descartada de la pertenencia del hombre al mundo. De hecho —como hemos sostenido en otro lugar— Heidegger llega a ignorar la obsesión central del que era para él el *poeta de los poetas*, F. Hölderlin, que había cifrado en la *excentricidad* humana respecto al ser la clave por antonomasia de lo trágico (V. Sáez Rueda: 2022).

3.2. Sentido y erraticidad (transbarrocos) en J. Derrida

Si Heidegger pretende radicalizar a Nietzsche, Derrida desea hacer otro tanto con el primero. Es precisamente la interioridad o intimidad (*Innigkeit*) del ser que hemos destacado lo que levanta sus mayores sospechas. Es resucitada por ella una mismidad en la diferencia, frente a la cual el filósofo francés pretende hacer ver que todo sentido, eso que se dona en la diferencia, es lo contrario: una

dispersión en exilio, *diaphorá* (1994: 345-349). La diferencia no reside, según esto, en la heterogeneidad de lo óntico y lo ontológico como fenómeno profundo del desvelamiento-ocultamiento del sentido del ser, sino en el sentido mismo en su concreción, que ya no puede ser tomado como una *unidad definida* por la que la infinitud o indefinición del ser se revela en lo finito. Para que tenga lugar una cabal *comprensión* de sentido es preciso que este conserve una interioridad o implícita esencia, en virtud de la cual se reúne *consigo mismo*. Pero lo que ocurre es que hay en él, ya en su textura interna, una *expropiación*, lo cual determina que «(...) el acontecimiento [sea] ante todo *lo que yo no comprendo*. O mejor: el acontecimiento es ante todo *que yo no comprenda*» (2003: 137). Y esto es así porque lo que venimos tematizando como fenómeno de *sustracción* no hay que buscarlo remontándose a ese proto-acontecimiento originario que es el ser y su ocultamiento. Está ahí —lejos de toda originariedad—, en la singularidad de lo presente, como una *reticencia*, alteridad o *reserva* de sentido en el propio sentido; no un simple *negar* el sentido, sino una *denegación* en él, por la cual se retarda a sí mismo o difiere respecto a sí (cfr. 1989b). Se trata de lo que Derrida ha llamado *diferancia* (*différance*), más “vieja” que el ser mismo, (...) porque no hay nombre para esto, ni siquiera el de esencia o el de ser (...). Y es necesario pensarlo [sin esa] nostalgia que yo llamaré la *esperanza* heideggeriana» (1988: 60-62).

Lo que hemos llamado «dispositivo de despresencia» barroco reaparece aquí como ausencia presente o sustracción activa, porque conforma al sentido. «La sustracción se produce como el *enigma* originario, es decir, como una palabra o una historia (...) que no dice jamás de dónde viene ni adónde va, ante todo (...) porque esa ignorancia, a saber, la ausencia de su propio *sujeto*, no le sobreviene sino que la constituye» (1989a: 244). El Infinito trascendente es inmanentizado, no ya como descubrimiento-ocultamiento del ser (Heidegger), sino al modo de una *promesa infinita* que es estructural a todo sentido, pero que no se puede equiparar «a una idea reguladora en sentido kantiano, a una promesa mesiánica o a otros horizontes *del mismo tipo*», *porque constituye un silencio que es condición de todos ellos* (1992: 151).

Este hálito transbarroco, que, como vimos, introduce una espectralidad en el mundo, acontece, él mismo, como una espectralidad que determina también sus propias reparaciones, mereciendo ser contemplado desde esa disciplina de las remanencias sin existencia positiva a la que Derrida llamó *fantología* —*han-tologie*— (1998: 24 y 64). Merced a semejante reparación, se nos abre de nuevo el pensamiento de la errancia. Si todo sentido es una incoincidencia consigo mismo y, así, un diferir-se infinito, se puede decir que le es inherente lo que llama

el autor francés «destinerrancia», la imposibilidad para consumarse y, así, el no llegar nunca a su destino (1994: 243). Cuando el ser humano habla o significa ha entrado ya irremediabilmente en esta «deriva indefinida de los signos como errancia y cambio de escenas» (1985: 166).

Pero se trata de una *errancia sin tragedia*. ¿No sería lo trágico el grito de una voz que aún se resiste, en medio de la errancia del sentido, a ser diluida por esa misma errancia, en la medida en que se retrotrae respecto a ella y, desde ese paso atrás, quiere expresarla desgarradamente? Ahora bien, esa voz se pone a sí misma como una fuente originaria que se exceptúa inútilmente de ser arrastrada por el silencio inherente a la significación. En esta radicalización de la diferencia y de la errancia ya no cabe afirmar esa instancia propia «del grito —de lo que siempre se ha excluido, del lado de la animalidad o de la locura, como el mito del grito inarticulado— y de la voz dentro de la historia de la vida» (1985: 210). Contra el fono-logo-centrismo ahí supuesto, Derrida rechaza cualquier pretendida pureza extra-lingüística que expresaría de forma incontaminada el dolor.

No hay posibilidad, por tanto, como en el Barroco del XVII, de oponer en tensión aquellas dos direcciones de lo infinito que habíamos distinguido: la de la profundidad abisal y la de lo eterno en su elevación. La primera implicaría afirmar todavía la pureza de lo real como *physis*, condición de esa voz interna a la vida y opuesta a la cultura y la institución (*Ibid.*: 135). La segunda supondría asumir la posibilidad de situarse a distancia respecto al retiro mismo de lo absoluto para nombrarlo *en cuanto tal* y expresar de ese modo el desamparo y sufrimiento de esa pérdida, como si se pudiera entrar en contacto con algo que *guarda su secreto* a través de algún tipo de sacrificio. Derrida analiza, en ese sentido, el carácter deconstruible del sacrificio, de acuerdo con su expresión en el de Isaac, acerca del cual Abraham debe guardar secreto absoluto. ¿Significa esto último que esté obligado a *no decir* lo que ocurrió? En ese caso el secreto pertenecería al orden de lo desvelable hermenéuticamente. En realidad, la muerte de Isaac no es lo esencial, sino la relación con lo secreto, que es precisamente el carácter de lo absoluto. Abraham está determinado al más radical «*no querer decir*»; la responsabilidad infinita que asume no es argumentable o comprensible (2000: 68-74) y solo puede guardarse como un secreto que es condición del *querer decir*. «Hay un secreto de la denegación y una denegación del secreto (...). El enigma del que hablo aquí (...) es la *partición del secreto* (...), lo que divide la *esencia de un secreto* que no puede aparecer (...). No hay secreto *como tal*, lo deniego» (1989b: 11-12). Esta *indecibilidad* del secreto es lo que supone el sacrificio, el cual «es constitutivo del espacio trágico», que *quiere decir* lo indecible y se instala

en «la presentación paradójica de lo impresentable “como tal”» (2013: 343). Lo que la tragedia *quiere decir* está destinado a ser disuelto en ese silencio estructural que recorre a todo sentido como imposibilidad de decirse a sí mismo. Y Derrida no puede evitar la pretensión de trascender esta propensión en beneficio de otra responsabilidad. «El héroe trágico puede hablar, compartir, llorar, quejarse. No conoce la terrible responsabilidad de la soledad» (2000: 74).

3.3. J.-L. Nancy: adiós a los dioses y erraticidad sin tragedia

Esta sobriedad de J. Derrida es retomada por J.-L. Nancy, cuya obra está muy marcada por la filosofía de aquél. Habría que aceptar la *muerte de Dios* sin melancolía alguna, incluso trascendiendo la tentación nietzscheana de sustituirla por la creación apasionada de nuevos valores. No se trata de abandonar el vacío del nihilismo para volver a la eferescencia de un mundo del valor, sino de abrir en el vacío de sentido mismo el espacio de una separación, distancia o distinción capaz de liberar la circulación del sentido (cfr. 2002). Y es que el “sentido” como cuestión, tensión e intencionalidad, como pasión también, y pasión por la verdad, procede de la ausencia de sentido dado» (2003: 104). Situándose también en un más allá de Heidegger, se resiste a pensar la diferencia como un originario *venir-a-presencia* que se explicita en el ente. El mundo es su nudo *salir de sí* sin origen, rompiendo toda *auto-presencia*, que queda infinitamente separada de sí, *espaciada*. Es eso y *nada más*. Todo ello sitúa al autor del lado derridiano. «La *différance* de Derrida es la articulación de la nulidad de la diferencia óntico ontológica, pues en ella se trata de pensar que el “ser” no es más que el “ex” del existir. Esta articulación es pensada como la propia de una presencia-a-sí que se difiere» (*Ibid.*: 81).

Lo que Nancy añade, sin embargo, respecto a Derrida es, nos parece, el relieve que cobra ahora la concepción del diferir del sentido como una expropiación por la que tiene lugar la *creación del mundo ex nihilo*. «Al destituir al Dios creador y al *ens summum* como razón suficiente del mundo», este solo puede ser entendido bajo la consideración de una «procedencia sin producción», es decir, de una creación que tiene lugar en él o, mejor, que es él (*Ibid.*: 71), lo que significa que ha llegado el momento de proclamar sin velo alguno que la vida —y la escritura— «no están mezcladas (con el sentido), (...) [que] su sentido consiste en no alcanzarlo. Ese sentido no es un sentido. Que no lo sea, es su sentido» (2013: 157). El ser del mundo «no es nada, sino que es (transitivamente) *nada*. *Transita nada en algo, o nada en él se transita en algo*» (2003: 78).

Esta posición, además, está expuesta de un modo que, a nuestro juicio, es plenamente transbarroco. Hay que señalar, en primer lugar, que permite pensar el acontecimiento central del Barroco, la sustracción de lo Infinito, como un fenómeno que no es contingente, sino que se deriva de la historia occidental como un *adios a los dioses*: primero, en su forma mítica y politeísta; más tarde, en su expresión monoteísta. Que «un día los dioses se retiran...» (2013: 45-54) significa que la historia del mundo es la de esa «presencia ausente» (*Ibid.*: 45), en consonancia con lo que, aplicado al Barroco, hemos denominado «dispositivo de despresencia». La clave barroca aparece aquí en la forma de una matriz histórica capaz de adquirir diferentes perspectivas, pues a través de este *adiós* histórico la «verdad se transforma en un punto de fuga que sufre una anamorfosis» (*Ibid.*: 48). En lo que concierne a la época moderna y contemporánea, esa despedida acontece como deconstrucción inevitable del cristianismo. A este, en efecto, le es esencial, no la *presentación* del sentido incondicional del mundo, sino su *anuncio*, por lo que tal sentido queda diferido infinitamente. Al mismo tiempo que con ello el mundo es abierto a sí mismo, el cristianismo procede según una «declosión»: «la presencia no es simplemente en el presente, y en última instancia no puede más que escaparse de sí misma» (2008: 65; cf. 65-68 y 148-150).

En segundo lugar, expresiones concretas de lo anterior cobran tintes de gran resonancia barroca, aunque radicalizadas de modo transbarroco. Junto a la obvia inmanentización del Infinito en cuanto un «arriba» eterno, es operada la de la otra dirección hacia la facticidad en forma de *physis*. Ya no cabe hablar de «generación» desde la profundidad, y el «auto» de esta *physis* solo puede remitir a un volver del mundo a sí que es imposible (2003: 98-100). Nada impide, sin embargo, volver a entender el mundo desde la metáfora barroca del sueño y el teatro. Si el sujeto ya no tiene origen pensable, siendo excéntrico respecto a sí mismo, ha de decir: «soy como un espectador que no ha podido encontrar sitio en el teatro» (2013: 318; cfr. 317-320). Y es que la ruptura con toda intimidad, la ex-posición de la existencia, es «[n]ada menos que el “mundo como teatro” tal como cabalmente lo conocemos desde Calderón y Schakespeare» (*Ibid.*: 233), aunque esta escena ya no sea la del alma, sino la del cuerpo, y ya no se le pueda oponer un culto de lo divino, pues «el cuerpo-teatro precede a todos los cultos y a todas las escenas», siendo esta «condición del cuerpo» también la «condición del mundo» (*Ibid.*: 335).

El principio barroco de errancia, que venimos persiguiendo, no podía dejar de salirnos una vez más al paso. Partiendo de que lo existente coincide con el «ex» de su exposición, señala J.-L. Nancy «la impropiedad común, la no-pertenencia y

la no-dependencia, la errancia absoluta de la creación del mundo» (1975: 485). Esto implica que nos expropiamos sin remedio en una realidad en la que no cabe previsión; somos riesgo: «El hombre es el animal que se aventura, el animal que se arriesga» (2020: 51). Y, partiendo de la terminología derridiana, subraya que el errar —como hemos visto en el caso del Barroco y contra Heidegger— no coincide con la mera falta de paradero:

«Derrida hablaba de “destinerrancia”: un destino para errar. Errar no es extrañarse, lo cual supone que se han abandonado las sendas trazadas, (...) es la experiencia de ser despachado no solo a lo desconocido sino a lo incognoscible» (*Ibid.*: 52).

No, sin embargo, afirmando con ello esa condición errante como «destino», que obligaría a entenderla como propiedad sustancial, sino en cuanto puro salir de sí: es «ese mismo ex del exilio y la existencia lo que sería o lo que haría lo propio, la propiedad de lo propio. No una existencia exiliada (y, por lo tanto, tampoco un exilio existencial), sino una propiedad en tanto que ex» (1996: 37). Si el exilio es lo único «propio», esta errancia no consiste simplemente en discurrir por diferentes «lugares», sino que implica, tal y como decíamos respecto al Barroco hispano, una *dislocación* del «lugar», una excentricidad inserta ya en la presunta pertenencia a un lugar, el cual no es, «una nación, ni una familia, etc. (quizá no dejen de ser formas alienadas de lo propio: alienaciones del exilio, por decirlo de algún modo)», pues «es necesario que la relación consigo mismo tenga lugar, que tenga su lugar, y ese lugar debe pensarse como exilio» (*Ibid.*: 38). Precisamente por esto, el exilio no cesaría con el asilo, porque «el asilo es el exilio como propio: el asilo de la hospitalidad (...) el lugar de quien no puede ser atrapado: (...) en su exilio está al abrigo, no puede ser expropiado de su exilio» (*Ibid.*).

Esta errancia o exilio estaría más allá —como en la línea derridiana— de lo trágico. Por la misma razón por la que nos encontramos en la época del *adiós a los dioses* (en virtud de la declosión misma de lo divino), nos hallamos también en un «después de la tragedia»: precisamente por la propia autodeconstrucción de esta. El «después le es connatural», porque se le escapa el «inicio, el *arche*, el *proteron*, el *principium* o el *initium*» (2021: 7). Extremando el análisis derridiano de la «estructura» aporética de lo trágico, Nancy nos sitúa en la aporética «trágica» de nuestra propia época. Sembrada esta de sucesos calamitosos, nos impulsa a recuperar el legado de lo trágico y su lamento, mientras, por otra parte, no puede restituirla ya como una «religión civil» (*Ibid.*: 18). En suma: «lo “trágico”

no es más y no puede ser más “una tragedia”» (*Ibid.*: 14). No hay ya dioses ante los cuales expresarla, por lo que «después de la tragedia» quiere decir «después de la ceremonia de los adioses, (...) cuya pérdida (...) organiza lo que no podemos llamar ya más nuestra tragedia, sino nuestro drama o nuestra desolación» (*Ibid.*: 17). El cristianismo tradujo el sentido trágico griego integrándolo en un «después de la muerte». Y la propia deconstrucción del cristianismo impide ya un «Después». No se trata solo —como veíamos a propósito de Derrida— de la imposibilidad estructural de presentar lo impresentable y, con ello, el fondo sagrado de lo trágico, sino, además, de que ya no es posible la ceremonia misma de despedida de la tragedia; tampoco sustituirla por un «después de la tragedia»: «inventar otra ceremonia de la palabra, otra liturgia del sentido y de la verdad, no puede nacer más que del corazón mismo de nuestro mutismo» (*Ibid.*: 19).

Lacoue-Labarthe había defendido aún una tragedia sin dioses y, por tanto, sin principio, reclamando para ella una «mimesis sin modelo», pero incluso este acto recuerda lo trágico y lo desea a través de su puesta en escena como un relato. Ocurre, más allá de este deseo, que el relato, nos dice Nancy, «viene después de nada», de ningún sentido que lo preceda, porque «todo se deposita siempre fuera-de-sentido, en bloques erráticos» (2013: 176; cfr.: 170-181).

4. Conclusiones

Partiendo de la relación entre Infinito y finitud que se halla supuesta en la ontología del Barroco hispano, es posible detectar en ella un *dispositivo de despre-sencia*, en virtud del cual el mundo se ve atravesado por una aporética y espectral *ausencia presente*: la presencia del mundo se ve afectada, no tanto por algo de lo que carece, como por un impelente fenómeno de sustracción de su identidad, en el sentido de la incoincidencia consigo misma. Hemos intentado mostrar que este dispositivo articula dos rasgos característicos de esta visión del mundo. Según el primero, la existencia humana y el mundo mismo adquieren una peculiar erraticidad en su devenir, que no es un mero ir a la deriva, sino una excentricidad que los hace autotranscenderse sin cese en una línea de fuga hacia lo infinito-divino oculto. En la existencia humana se muestra esta erraticidad en la forma de una dislocación de todo contexto, del *lugar* en cuanto tal, en la medida en que el habitar en él se hace simultáneo a una extradición. Esta paradójal pertenencia y detracción está supuesta tácitamente en la crítica barroca de la realidad fáctica, no operando en función de una Idea Regulativa, sino en la forma de un minado de

la aparente identidad o coherencia de dicha realidad, abriéndola a sí misma. La erraticidad se muestra, además, de modo semiótico, porque el *sentido* de lo que aparece se hace depender de las relaciones diferenciales entre las cosas, diferencias que remiten a otras en un tejido complejo cuya unidad está siempre sustraída. La segunda característica que hemos destacado se cifra en el carácter trágico que introduce esta erraticidad de la existencia y del mundo. Impulsado el ser humano por dos direcciones de lo infinito, lo elevado-eterno y una profundidad abisal y laberíntica, su devenir errante se ve afectado por una tensión entre ellas de carácter necesario e insuperable.

Con la *muerte de Dios* en el mundo contemporáneo, la aporía que determina el dispositivo barroco de despresencia se inmanentiza, reapareciendo transfigurada (en el curso de un Transbarroco) como diferencia, inherente al mundo, entre su venir-a-presencia y su presencia efectiva. La hermenéutica heideggeriana abre y cierra a un tiempo lo transbarroco, al comportar la diferencia óntico-ontológica por la que se constituye el ser una intimidad o interioridad que opera como recogimiento céntrico del existente en su habitar. La diferencia óntico-ontológica se convierte en objeto de una radicalización en la obra de J. Derrida; aparece ahora como *denegación* o *reticencia* del sentido que lo hace diferir infinitamente respecto a sí. Esta *errancia del sentido* reabre el tránsito de lo transbarroco en el ámbito del pensamiento. La filosofía de J.-L. Nancy se ve impulsada por la consecuencia radical que extrae del posicionamiento derridiano: la huida de los dioses y la aparición del mundo como autocreación del sentido desde la nada.

En este camino de radicalización del pensamiento de la diferencia penetra en el presente filosófico una transbarroca *errancia sin tragedia*, pues la inmanentización del infinito supuesta en ella abandona la tensionalidad entre las dos direcciones (facticidad e idealidad) que adoptaba en el Barroco del XVII. Expuesto a sí mismo, el mundo guarda en silencio (y en secreto insuperable) su propio sentido, que se separa de sí en un infinito, diferencial y diferido ex-ponerse.

Nuestro objetivo era mostrar estos nexos entre erraticidad y tragedia en el Barroco y la reaparición progresiva de lo transbarroco en el campo de juego del pensamiento de la diferencia (a través de tres de sus grandes representantes) como una errancia sin tragedia. Queda abierta, en lo que nos concierne, la pregunta acerca de si esta trayectoria es ineluctable o si, por el contrario, implica una reducción del rico legado del Barroco, es decir, si puede expresarse este legado aún en un sentido trágico de la errancia de la existencia y del mundo. Pero ello implicaría una tematización específica que aquí solo es connotada.

Bibliografía

- BENJAMIN, W. (2006). *El origen del 'Trauerspiel' alemán*, en *Obras Completas*. Madrid: Abada, Libro I, vol. I, pp. 217-459.
- CEREZO GALÁN, P. (2019). «La tragicomedia del héroe ambiguo: El Quijote en el debate ideológico entre Ilustración y Romanticismo», *Revista de Hispanismo Filosófico*, pp. 111-132.
- (2016). *El Quijote y la aventura de la libertad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2015). *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- (2003). «Homo duplex. El mixto y sus dobles», en García Casanova, J. F. (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Granada: Universidad de Granada, pp. 401-442.
- (1996). *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta.
- DELEUZE, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós.
- DERRIDA, J. (2013). *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible 1979-2004*. Paris: Éditions de la différence.
- (2003). «Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida». En Borradori, G. (ed.). *La filosofía en una época de terror. Diálogos con J. Habermas y J. Derrida*. Madrid: Taurus, pp. 131-135.
- (2000). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.
- (1998). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- (1994). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- (1992). «Fuerza de ley: el "fundamento místico de la autoridad"». *Doxa*, n. 11, pp. 129-191.
- (1989a). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- (1989b). «Cómo no hablar. Denegaciones». *Suplementos Anthropos*, n. 13, pp. 3-35.
- (1988). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- (1985). *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-Textos.
- DORFLES, G. (1989). *Elogio de la inarmonía*. Barcelona: Lumen.
- EGIDO, A. (2005). *En el camino de Roma. Cervantes y Gracián ante la novela bizantina*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- GARCÍA SANTO-TOMÁS/OTROS (2008). *Hacia la tragedia áurea. Lecturas para un nuevo milenio*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana Vervuert.
- GAUCHET, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid/Granada: Editorial Trotta/Universidad de Granada.

- GRACIÁN, B. (2011). *Obras Completas* (un único volumen). Ed. Santos Alonso, Madrid: Cátedra, O.C. [*El Criticón* (C); *Oráculo manual* (OM); *Agudeza y arte de ingenio* (AAI)].
- HEIDEGGER, M. (2003). *Aportaciones a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Almagesto.
- (2000a). *Nietzsche*. Barcelona: Destino. Dos volúmenes.
- (2000b). «De la esencia de la verdad». En *Hitos*. Madrid: Alianza, pp. 151-171.
- KIERKEGAARD, S. (1998). «La repercusión de la tragedia antigua en la moderna». *Estudios Estéticos II*, Málaga: Ágora, pp. 17-30.
- KIRCHER, A. (1671). *Iter extaticum coeleste*. Hiperboli, Johannes Andreae Endteri & Wolfgangi Junoris Haeredum.
- LEIBNIZ, G. W. (2001). *Monadología*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- NANCY, J.-L. (2021). «Después de lo trágico». *Reflexiones marginales*, nº 66, 26 de mayo. Disponible en línea: https://reflexionesmarginales.com/blog/2021/11/30/soliloquio-despues-de-la-tragedia/#_edn1 [Conferencia de 2008. Traducido inicialmente al italiano por Antonella Moscati y publicado, junto a «Le corps en tant que scene», como *Corpo Teatro*, Cronopio, Nápoles, 2010].
- (2020). *Un virus demasiado humano*. Buenos Aires: La Cebra.
- (2013). *La partición de las artes*. Valencia: Pre-Textos.
- (2008). *La declension. La deconstrucción del cristianismo*. Buenos Aires: La Cebra.
- (2003). *La creación del mundo o la mundialización*. Barcelona: Paidós.
- (2002). «La imagen - Lo distinto». *Laguna. Revista de filosofía*, n. 11, pp. 9-22.
- (1996). «La existencia exiliada». *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n. 26-27, pp. 22-33.
- NIETZSCHE, F. (1967). «El nihilismo europeo», en *Obras Completas*. Madrid/Buenos Aires: Aguilar, 1932, vol. IV, prs. 1-37.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004). *Obras Completas*. Madrid: Taurus.
- PASCAL, B. (2012). *Pensamientos*, en *Pascal. Varias obras*. Madrid: Gredos.
- PELEGRIN, B. (2000). *Figurations de l'infini*. París: Seuil.
- POTESTA, À. (2020). «Deconstrucción de lo trágico. La literatura como apuesta filosófica y política en Locoue-Labarthe y Derrida». *Kriterion. Belo Horizonte*, n, pp. 275-292.
- REGALADO, A. (1995). *Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Destino.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F. (2022). *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico. 1580-1680*. Madrid: Cátedra.

- (1999). *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SÁEZ RUEDA, L. (2024). «Despresencia y erraticidad. La espectralidad del Barroco y sus formas contemporáneas». En Hoyos Sánchez, I./ Pérez Espigares, P. (eds.). *El Barroco y nosotros*. Granada: Universidad de Granada, en prensa.
- (2023). «Crisis y tragedia en el Barroco. A propósito de Gracián, Cervantes y el Neobarroco hispanoamericano». *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, en prensa.
- (2022). «De la intimidad del ser a la tragedia de lo divino. Un intento de crítica a la interpretación heideggeriana de Hölderlin». *Revista de Filosofía*, vol. 47, nº 2, pp. 437-454.
- (2021). «La *physis* del mundo en la concepción barroca de Baltasar Gracián». *Hipogrifo*, vol. 9, nº 2, pp. 981-997.
- (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- SCHELER, M. (2003). «Sobre el fenómeno de lo trágico». En *Gramática de los sentimientos*, Barcelona: Crítica, pp. 203-226.
- TRÍAS, E. (1996). *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona, Ariel.

Recibido: 26/07/2023

Aceptado: 01/10/2023

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

