

**HORIZONTES DE TIEMPO Y CUIDADO.
HERENCIAS, CONTINUIDADES Y DIVERGENCIAS
ENTRE EL BARROCO HISPANO Y ALGUNAS
LECTURAS CONTEMPORÁNEAS**

**TIME AND CARE. HERITAGE, CONTINUATIONS
AND DIVERGENCES BETWEEN THE HISPANIC
BAROQUE AND SOME CURRENT READINGS**

Luis Javier GÁLVEZ AGUIRRE
*I.E.S. Alborán-Cáliz, Almería**

RESUMEN: Este artículo pretende establecer una comparativa de los conceptos de cuidado en dos tiempos distintos, pero en diálogo: de un lado la funcionalidad del cuidado como elemento constitutivo de la subjetividad barroca en la figura de Baltasar Gracián; del otro lado, la caracterización y el vínculo recíproco entre mundo y *ethos*, pensado eminentemente a partir de Heidegger y Sloterdijk. Sin desestimar las divergencias epocales, no completamente asimilables ni plenamente traducibles entre sí, se busca examinar las condiciones mínimas y compartidas acerca del cuidado que en los casos presentados posibilitan la constitución del sujeto y del mundo. Con tal lectura pretende indagar en otra vinculación de nuestro presente con la modernidad: en vez de enfocarse en las posibilidades de emergencia del sujeto autoconstituido y constituyente, se trataría más bien de repensar las condiciones de un *ethos* instalado en el mundo que se le presenta.

PALABRAS CLAVE: Gracián, Heidegger, Sloterdijk, Mundo, Cuidado, *Ethos*.

* Funcionario de Educación Secundaria, adscrito a la Universidad de Granada como miembro del grupo de investigación a continuación descrito. Correo electrónico: lgalagu184@g.educaand.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: This paper aims to compare certain notions of care: on one hand, the function of care as an element of Baroque subjectivity in Baltasar Gracián; on the other hand, the characterisation and link between world and *ethos*, notions reflected from Heidegger and Sloterdijk. Taking into account the divergences of the eras, my intention is, nonetheless, to examine the shared conditions of this care as a constituent of the subject and its world. This reading could offer another link between our present time and the Modern Age: instead of paying attention to the emergence of the subject itself, we could rethink the conditions of an *ethos* installed in its own world.

KEYWORDS: Gracián, Heidegger, Sloterdijk, World, Care, *Ethos*.

1. Introducción

Si el barroco puede suscitar interés filosófico a día de hoy, allende la labor estrictamente historiográfica o las adscripciones personalísimas, será justamente por constatarlo en un ejercicio de distancias de diversa índole. Distancia evidente en primer lugar: la que separa épocas irreductibles entre sí, evidente por las manifestaciones culturales que orientan las inquietudes propias y respectivas en cada caso; distancia en segundo lugar, no separable de aquella primera, entre el ser humano y aquello que concibe como su sentido o fundamento existencial. La intrincada relación del sujeto barroco con lo divino, expresada emblemática y anticipadamente en el *Noli me tangere* de Correggio que apuntalaba D'Ors (1993: 33), inaugura una problemática constatación de la divinidad creadora, cuya patencia en el mundo se hace más y más esquiva, pese a no dudarse de que ejerza sus derechos de fundamentación metafísica del mundo. Más lejos no podría hallarse nuestro presente de tal experiencia, por cuanto que las disposiciones culturales y tecnológicas se alejan de lo lejano, apostando por una cercanía virtual que dispone toda distancia según los espacios de la intimidad. Sea en la curiosidad del saber de lo lejano, sea en la facilidad de la emulación de comportamientos variopintos, es manifiesta la vecindad de lo que en cada instante actúa de elemento motivacional de la curiosidad, de fundamento fugaz. Cabe entonces preguntarse, además de la evidente distancia histórico-cultural que media entre nuestro presente y el barroco, si las distancias de los respectivos paisanos epocales para con la fundamentación de su mundo permite elucidar un hilo conductor acerca de los modos de comportamiento esenciales que, pese a las lejanías evidentes, podrían ofrecernos una orientación presente al asomarnos a los periplos del barroco hispano, también en diálogo con su mundo y fronteras circundantes.

Tomo a tres autores ejemplares para aclarar el ejercicio de rearticulación y distinción de tales distancias: Gracián, Heidegger y Sloterdijk. Pese a las diferencias irreductibles entre ellos, considero fructífero ensayar un hilo conductor común a los tres. Es evidente el hiato entre Gracián, de un lado (autor que ahonda, mediante imágenes mostrencas y grandilocuentes, las condiciones de su época), y Heidegger y Sloterdijk del otro (que se esfuerzan en trazar los límites de nuestras condiciones metafísicas espacio-temporales). No obstante, un punto de partida que facilitaría el diálogo sería la condición hermenéutica del ser humano, siempre problemática: quién es y por qué llega a ser lo que es allí donde se da. Las respuestas al interrogante de nuestra condición y la emergencia del mundo son dispares, pero el problema en cuanto tal será el asidero al que aferrarse para examinar la condición existencial de los tiempos pretéritos y del nuestro propio. Antes se indicaba una doble manifestación de las distancias: histórico-cultural y hermenéutica. Desde este trabajo se pregunta por la legitimidad de reconducir la primera en términos de la segunda. Serán aquellas nociones de cuidado y mundo¹, vinculadas entre sí como proceder esencial del hombre apertura de la realidad (en su doble genitivo), las que ayudarán a la tarea indicada.

Para tal tarea se seguirá la siguiente estrategia metodológica: asumiendo la relevancia de la interpretación heideggeriana de la historia de la metafísica occidental, con especial interés en la Edad Moderna, se examinará el lugar que cabría tener la obra de Baltasar Gracián. El análisis no pretende tanto erigir una comparativa de sistemas de pensamiento, cuanto evidenciar una inquietud compartida pese a las divergencias, observable en algunos de los textos capitales de los escritores: los lazos generados entre el cuidado y la constitución del mundo. Tales lazos refieren menos a la apuesta teórica que al espacio habitado éticamente. La comparativa, no exenta de los peligros de una precipitada asimilación hermenéutica, toma en las conclusiones otra luz al reconsiderar tales conceptos y su articulación desde las anotaciones contemporáneas de Sloterdijk, las cuales sirven así de traducción presente a problemas que, por la variopinta cartografía de nuestro tiempo, no caben considerarse desde una igualdad indiferenciada.

¹ Tales temas, circunscritos a la escritura graciana, los vengo tratando con mayor profundidad en otros escritos (Gálvez, 2022a, Gálvez, 2022b).

2. El cuidado y su remisión a la constitución del mundo

El interés de Heidegger por la cuestión del cuidado es, al menos hasta *Ser y tiempo*, un pilar fundamental para la estructuración del cuestionamiento ontológico, ya que es el nudo que articula el resto de los existenciales, dado su cariz eminentemente temporal: «La temporeidad hace posible la unidad de existencia, facticidad y caída, y así constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado» (2003: 345). El cuidado como existencial no ha de entenderse como una innovación respecto del comportamiento del ser humano históricamente dado, momento desde el cual fuese por fin legítimo el cuestionamiento del mundo en cualesquiera de las formas que este se presentase; antes bien, el cuidado se atestigua como uno de los comportamientos genuinos del ser humano histórica y fenomenológicamente evidenciado en su radicación en el mundo, mundo que lo es por la significatividad con la que el ser humano en él opera cotidianamente: «Las remisiones ofrecen el mundo en cuanto aquello de que nos cuidamos, a que atendemos; el mundo está «aquí en el cómo de ser-algo-de-que-nos-cuidamos -aquí inmediato y que ocurre de ese ser-a-algo-a-que-atendemos» (2008: 110).

Prueba de la histórica constitución del ser humano como cuidado se ofrece en una fábula de Higino, donde Heidegger muestra un atisbo de la constitución originaria y preteórica del hombre, que se concibe como cuidado atravesado por la temporalidad: «La determinación preontológica de la esencia del hombre que se expresa en esta fábula ha fijado así, desde el comienzo, la mirada en *aquel* modo de ser que domina por entero su *peregrinar temporal en el mundo*» (2003: 220) Así, el testimonio histórico muestra esta estructura comportamental triplemente radical: radicada antes de todo saber, radicada en una temporalidad constitutiva en la historia de la humanidad, radicada en el desarraigo peregrino. La temporalidad se concibe extáticamente: no como puntos espacio-temporales por los que el ser humano transita, sino como la experiencia de vivir siempre arrojado en una interdependencia de presente, pasado y futuro que conviven en el comportamiento del ser humano en tanto que ser caído al mundo y proyectante de sus propios esfuerzos y cuitas.

A la par de tal testimonio podría exponerse la elucidación graciana del corazón, núcleo de la persona orientado al cuidado y del que evidencia una peculiar manifestación temporal: el corazón es una suerte de «oráculo casero», un procurarse saber anticipar aquello que adviene, una advertencia para

el comportamiento de quien le atiende y se cuida a sí de los males que pueden venirle al encuentro: «*Creer al corazón*. Y más cuando es de prueba. Nunca le desmienta, que suele ser pronóstico de lo que más importa: oráculo casero» (Gracián, 2005: 78). El tiempo constitutivo al cuidado tiene una relación comportamental con el mundo: se prueba como índice de los males que advienen, ante los que hay que responder con valor. Este tiempo no es un mero suceder calculable² pues se caracteriza según tres modos experienciales: el de la Ocasión para el obrar; el de su repetición veterotestamentaria para poner en entredicho un exceso de valía de lo mundano; el de propedéutica escatológica. En el citado aforismo de *Oráculo manual* se hallan presentes los dos primeros modos, aunque aquí hagamos hincapié en el primero: la persona se anticipa, por su propia constitución previa a todo saber, a los acontecimientos venideros; ante tal tiento del corazón cabe la posibilidad de salir al encuentro exitoso ante los males que acechan en la vida pública. El tercer modo se halla en la primera meditación de *El comulgatorio*, concebido como una ejercitación de lo que en el *Criticón* no podía alcanzar el registro teológico: «Prepara, pues, tu corazón, si no con la perfección que debes, con la gracia que alcanzares» (1669: 446). El corazón, núcleo del cuidado, fundamento del ser persona, alberga la disposición a una acción incompleta de cara a la salvación por venir: la perfección no se logra, las acciones se estipulan desde un punto ajeno al tiempo calculable y, pese a ello, disponen al sujeto en su enfrentamiento con el mundo.

Pese a las analogías, el testimonio heideggeriano sobre el cuidado no sirve como categoría antropológica atemporal, por lo que no cabe establecer una relación de condiciones y características iguales. El cuidado posibilitado en cada caso, en cada tiempo, se somete en cada caso a las modulaciones de la historia de la metafísica; sus manifestaciones son fruto directo de la apertura con la que el mundo queda configurado; sus variaciones son posibilidades existenciales de realización dentro del marco interpretativo de la lógica más esencial del pensar metafísico dominante. Si se debe interrogar por el cuidado en la modernidad, debe atenderse a las dinámicas propias de la época: la de una historia de la metafísica occidental que ha encubierto en parte otro acceso a la experiencia del ser (Heidegger, 2013: 864ss). Por ende, todo cuidado se entendería desde el señoreamiento del mundo por parte de un sujeto que se instituye como

² Pese a que la lectura global de Rosset es a todas luces reduccionista respecto del complejo literario de Gracián, su insistencia en la no-calculabilidad de los acontecimientos es certera y útil de cara a no asimilar el pensamiento graciano a las tendencias probabilísticas que ya empezaban a operar en su época (Rosset, 1974: 201; Ayala, 2001; Jiménez, 2022b: 116-120).

constituyente del valor del mundo (y del mundo examinado en tanto que valor) mediante su *representación*: «Representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas» (Heidegger, 2001a: 74). A la historia del ser le adviene un nuevo hito en Descartes, quien, sin separarse en lo esencial por la apertura ontológica de Platón y Aristóteles, profundiza en la lógica interna de la metafísica. Esta profundización reconduce al sujeto como sujeto humano, en el que el par subjetividad / objetividad permite todo un juego complejo de opciones dentro de un marco de fundamentación más delimitado de lo que aparenta.

Conviene destacar que, pese a concebir la metafísica cartesiana dentro de la historia del ser, Heidegger evidencia un hiato entre el fundamento de la metafísica medieval y el periplo moderno. El que Gracián conviva temporalmente con Descartes, pero no lo haga así en términos estrictamente epocales, es de sumo interés: la metafísica que se atisba en las descripciones del mundo, el hombre y lo sagrado por él ofrecidas depende de una concepción escolástica que va dejando paso a una concepción de lo ente que acentúa el aspecto del *conatus* (Cerezo, 2015: 39-43), la inclinación hermenéutica a las metáforas que sostienen una teología «poetizada», paralela en sus efectos a una resignificación moral de lo real (De la Flor, 2002: 236ss) y la virtualidad monstruosa de lo real a lo que el ser humano se enfrenta (Jiménez, 2022a: 1290-1293). Gracián, en sus consejos sobre el gobierno de sí y de los que le rodean, orienta a sus lectores y emuladores acerca de los modos óptimos de uno mismo: qué se muestra y qué queda velado; también advierte sobre los peligros de todos los vicios que quieren atraer a los incautos para sí. Tanto la virtud como el vicio buscan su acrecentamiento, a la par que rara vez se manifiestan como lo que finalmente demuestran ser³. ¿Es entonces Gracián un pensador que ya se encuentra en la estela de la fundación de la modernidad? No al menos de la modernidad cartesiana, pues el mundo no se presenta como imagen, sino como multitud de imágenes, juego de espejos y laberinto para los incautos. La imagen no revela el resultado de un proyecto de clarificación y cálculo, sino el cúmulo infinito de escollos por el que todo descifrador ha de pasar a fin de medrar en esta vida.

³ Tema de las lindes de la apariencia verdadera de la falsa son recorridas por una mirada de figuras en *El criticón*, si bien la clave de tales dificultades radica en dos figuras parecidas, mas antagónicas: aquellas de Artemia y el Engaño, en las que se evidencian tanto los peligros del artificio como su necesidad para el realce (Cerezo, 2015, 55-63).

Por tanto, no cabe achacar la dinámica moderna expuesta por Heidegger a la experiencia barroca que nos muestra Gracián. La tradición contrarreformista en España aún portaba los vestigios de la experiencia cristiana más antigua, reformulados en vías éticas renovadoras como las propiciadas por el jesuitismo⁴. Heidegger pretende considerar la orientación cristiana desde la vuelta directa, propia de la Reforma, a Pablo de Tarso, Juan el evangelista o Agustín de Hipona, quienes contraponen, con sus respectivas matizaciones, el mundo humano y caído en pecado, a la divinidad. «Mundo» desarrolla un ámbito semántico de corte existencial y alejado de la *natura creata*, de la obra de Dios, pues por «mundo» debe entenderse el modo de habitar del hombre sin distinción de sabios o necios, pecadores o justos, etc. (Heidegger, 2007, 124-125). Esta concepción de mundo, con la conciencia presente del contrarreformismo, pervive actualizada en Gracián, quien la vincula directamente a dos ámbitos: a su reverso «inmundo» y al «engaño» que antecede al desengaño del mundo. Mundo y verdad se pertenecen en una relación agónica pero necesaria: si el engaño es constitutivo de este mundo, la tarea del hombre será operar desentrañando los ardidés mundanos para guiarse hacia la verdad. Que la verdad o la felicidad se impongan como una instancia contraria al mundo implica la relación del ser humano, caído, con una verdad que, aunque no mundana, se empieza a poner en movimiento justamente por la operación humana de cuidarse mediante el desengaño.

El «cuidarse», el «andar precavido ante...», el «preocuparse por...», etc. son comportamientos que se vuelven patentes en la escritura barroca, instalada en un mundo entendido desde la teatralidad. Por ello conviene ahora detenerse con más detalle en la constitución misma del mundo.

3. La articulación de mundo y cuidado: el habitar

«Mundo», desde los tempranos cursos recogidos en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, es la remisión que todo lo ente tiene en relación al ser humano; el mismo entorno y su apertura en una cierta direccionalidad. Es decir: lo mundano se constituye como *significativo*. Merece atender a este vínculo íntimo entre mundo y significatividad en referencia a la experiencia graciana del mundo, que, en

⁴ En este sentido, resulta fundamental el trabajo de Capelle-Dumont (2012: 95-118) sobre la delimitación del cristianismo y la experiencia de la historia de la metafísica (y de la teología), por cuanto obliga a repensar con cautela las proposiciones sobre el alcance y los límites de la onto-teología y la experiencia de lo divino en los límites mismos del proyecto heideggeriano.

cuanto precisada de un saber-mirar desconfiado ante los comportamientos humanos generales, vuelve al mundo *inmundo*, una nada bajo su aparente plenitud. Esta doblez del mundo conforma el elenco de posibilidades fácticas de entrenarse en la virtud de cara a la salvación, pero también el elenco de constantes engañifas que tratan de arrastrar a los vicios. Aunque Gracián también contempla el mundo en su cercanía con la naturaleza como creación divina, las anotaciones acerca de su vacuidad son indicio de la pérdida de un significado estable, a su habitabilidad cotidiana según un *ethos* propio de personas construidas por la virtud.

Ante las virtualidades cuasi amorfas de las manifestaciones mundanas, la hermenéutica de la desconfianza y el desengaño obliga a un cuidarse de las ocurrencias que asaltan a los peregrinos de esta vida. Si para Heidegger lo «inusual» se presenta en el marco de lo que acontece en tanto que rompe el hábito, comparciendo como «molesto», «inquietante» o cualquiera de sus otras manifestaciones existenciales, para Gracián y su hermenéutica del desciframiento el mundo ha devenido loco, por lo que el sujeto debe estar al acecho de cualquier trampa que se le presente. El mundo no comparece auténticamente en los quehaceres cotidianos, sino en la constatación experiencial de que la primacía de la regularidad arrastra consigo la impropiedad del ser humano: «El olvido de la verdad del ser en favor de la irrupción de eso ente no pensado en la esencia es el sentido de lo que en *Ser y tiempo* se llamó “caída”» (2007: 273). La caída no se concibe desde el relato bíblico, sino desde el ocultamiento de una forma otra de relacionarse con la naturaleza que se nos presenta. Ello no dice nada, a favor ni en contra, de las posturas teológicas, sino que sencillamente indica que la forma de experimentar el mundo cotidianamente (y esto también alcanzaría a los saberes regulares) deja tras de sí otra forma de relacionarse con el mundo en la que la forma de ser uno mismo es más propia del sí que aquella que nos viene dada en un mundo cultural ya determinado. Por ello todo ser sí mismo es un recobrase de una situación que no se elige. En términos similares, también dejando de lado el relato estrictamente veterotestamentario, Gracián cifra la caída de este mundo como un comenzar en el engaño antes que en el desengaño:

Varias y grandes son las monstruosidades que se van descubriendo de nuevo cada día en la arriesgada peregrinación de la vida humana. Entre todas, la más portentosa es el estar el Engaño en la entrada del mundo y el Desengaño a la salida: inconveniente tan perjudicial que basta a echar a perder todo el vivir [...]. Errar pues en los principios de la vida, ¿qué será sino un irse despeñando con la mayor precipitación de cada día, hasta venir a dar al cabo en un irremediable abismo de perdición? (2019: 634)

Lo mundano parte de la vanidad humana, por lo que se requiere saber tomar distancia de ella y un emprender un camino tortuoso, el de la virtud, del que es fácil perderse en todo el viaje. Que Dios pusiera el Desengaño en el umbral del mundo y los seres humanos lo alteraran evoca una estructura de desviación de lo originario pareja a la que Heidegger establece en la Historia del Ser, por mucho que quiera prescindir de las lecturas teológicas y cambio lugares y tiempos, aunque no quepan los ejercicios de asimilación recíproca entre teología y experiencia del ser (Capelle-Dumont, 2012: 41-44). Es más, el recobrase del fundamento de un mundo perdido, tanto para Gracián como para Heidegger, supone un adentrarse con cautela en el mundo, apuntando siempre a la instancia de trascendencia. No es casual la nota al respecto que Heidegger plantea:

Mediante la interpretación ontológica del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo, no se toma ninguna decisión, ni positiva ni negativa, sobre un posible ser en relación con dios. Es mediante la explicación de la trascendencia como se consigue finalmente *un concepto suficiente del Dasein*, ente en consideración al cual ahora ya se puede *preguntar* qué ocurre con la relación del Dasein con dios desde el punto de vista ontológico (2007: 127).

Lo que se había conseguido en el análisis de *Ser y tiempo* remitía al mundo desde la estructura integradora del cuidado, cuyo acento recaía en la resolución, que el ser humano lleva a cabo con mayor o menor consciencia de sus implicaciones. Este aspecto totalizador suyo, en su carácter extático-temporal, remite al proyecto dentro del mundo, pero deja de prestarse atención a lo que siempre se había dado: la trascendencia *en medio del mundo* que abre el camino al preguntar por la relación de lo humano con lo divino. La trascendencia se entiende como un rebasar a lo ente en medio de lo ente mismo, no un exclusivo (y potencial) ascender hacia lo divino. En el trato cotidiano se oculta que las acciones humanas siempre se encuentran en situación de trascendencia: todo lo que se le presenta se le da como una totalidad precomprensiva, ante la que el obrar ya se dispone en un mundo como un todo y abre la pregunta (y sólo la pregunta, en su rol estructurador del Dasein) por lo divino.

Para el barroco que vive en el engaño, en el sueño, o «no-despierto» (por usar la terminología heideggeriana de principios de los años veinte), el mundo se le antoja un teatro del largo penar y del disfrute fugaz; reconocer la vacuidad del mundo por sí mismo, sin apenas relación con el fundamento divino, lo pone en movimiento hacia la divinidad, mas sin abandonar los caminos propios de este mundo. El cuidado graciano mantiene una tensa relación con el mundo y, por

su ya decidida interpretación del mundo, toda sospecha lo aleja de las dinámicas mundanas y lo ponen de camino a una salvación de la que no se tiene garantía, sino tan sólo un par de indicios. El primero, el ponerse en movimiento del hombre en su viaje, que le aproxima a la salvación (a la salida del puerto de Ostia) *justamente* en la rememoración final de las etapas del periplo de Andrenio y Critilo (Gracián, 2019: 812). De tal salvación nada puede decirse que no remita a los medios practicados en este mundo: la virtud.

El segundo indicio soteriológico, convergente en tema y estilo, tendría carácter de meditación y detenimiento en las imágenes propias de la comunión que presentan *El comulgatorio*⁵. La unión con lo divino sólo se estipula en la eucaristía según técnicas de meditación acerca de imágenes bíblicas, pero queda siempre la concesión de una gracia no expresable en términos de apropiación o estimación probable, sino de disposición de fe hacia el Dios hacedor: «Él es paradero de tus peregrinaciones, descanso de tus trabajos, puerto de tu salvación y centro de tu felicidad. Aviva tu fe, que el mismo que has de ver y gozar en el cielo, este mismo Señor, real y verdaderamente tienes encerrado en tu pecho como prenda de la gloria» (1669: 532). Tanto la vivificación eucarística como el periplo virtuoso son dos modos de internamiento en los medios del mundo apuntando a lo divino. La trascendencia religiosa del barroco, que juega según una lógica de desprecio al mundo de apariencias y admiración de la obra creada de Dios, estipula sus medios para la trascendencia desde la situación inmanente (Rahner, 1961: 313-330).

4. Trascendencia y ética: la medida de lo divino

La lectura heideggeriana de la trascendencia pretende establecer la pregunta por el fundamento no desde la inquietud de la incerteza de la salvación personal; tampoco desde un principio más firme que los postulados de la modernidad incipiente, apurada por hallar un punto de apoyo indubitable. La pregunta por

⁵ Aquí cabe preguntarse si esa imagen o simulacro, del que no se duda de su ficcionalidad (De la Flor, 1993: 140-142; García, 2004), entra dentro de la lógica interna de la historia de la metafísica. No obstante, lo relevante en este aspecto no es mostrar una improbable afinidad con el pensar teológico de Heidegger, sino la distinción que todo cuidado tiene en relación a su internamiento (o trascendencia en el mundo), de un lado, así como su énfasis trascendente en el rebasamiento comportamental del mundo, del otro lado: la mostración de una imagen que, de suyo, escena divina, prepara la salida soteriológica.

el fundamento conlleva, parejamente a la trascendencia, el envés de una nihilidad al preguntar por el ser del ente⁶ que lleva al hombre a la angustia y, de ahí, a la resolución ética. La trascendencia heideggeriana busca una originariedad previa a la conceptualización teológico-filosófica (onto-teológica, en definitiva) ofrecida por la historia del cristianismo. Menos aún podría aceptar la modulación histórica del barroco, pese a las afinidades conceptuales en aquello que concierne a la nihilidad. Para que Heidegger trate nuevamente de lo divino en su relación con la disposición humana habrá que esperar a la modulación de su lenguaje, articulado en función de un proyecto que contraviene algunos de los modos de las primeras obras:

[La divinidad] es «la medida» con la cual el hombre establece las medidas de su habitar, la residencia en la tierra bajo el cielo. Solo en tanto que el hombre mide de este modo su habitar, es capaz de *ser* en la medida de su esencia. El habitar del hombre descansa en el medir de la dimensión, mirando hacia arriba, una dimensión a la que pertenecen tanto el cielo como la tierra (2001b: 145).

La medida previa a todo medir vincula al ser humano con el lugar que se le presenta: significativamente, la construcción no se realiza desde la planificación que calcula, sino desde la aspiración a ser lo que uno mismo es (en la diferencia respecto de lo que no se es). En tal tarea, al menos en la época de estos escritos, no prima una resolución angustiada que se hundiera en la nada, sino que se presenta la posibilidad de un advenimiento de lo divino al cerco de lo humano, siempre y cuando ambos estén comprendidos de un modo adecuado. Todo habitar es ya un comportarse en el mundo, un *ethos* que acoge lo que rebasa el mundo en el propio mundo (Heidegger, 2007: 288-289).

Respecto de este potencial sentido expresado, el barroco se concreta en una línea clara: apela a la desmesura ante la imposibilidad de habitar plenamente el mundo; ha atisbado en su experiencia histórica lo inmundo de las construcciones abigarradas, los comportamientos cortesanos desapegados de la virtud cristiana,

⁶ En este sentido observa el propio Heidegger, pasados los años, el vínculo íntimo entre *De la esencia del fundamento* y *¿Qué es metafísica?* La unión ética de ambas, de hablar en tales términos, se cifra en la resolución, que es el modo de aceptar propiamente la culpa como fundamento de la nihilidad (2003: 324-329). Que nuevamente se pretenda distanciar de cualquier lectura relativa al pecado no debería sorprender, pero cabe preguntarse el porqué de tal decisión, que opera por un estrecho camino entre el rechazo de la interpretación teórica y la historicidad inevitable en toda historia de la metafísica que antecede al ser humano comprensor.

las dobleces de las predicaciones de la virtud que encubren la hipocresía; ha comenzado una huida del mundo en el mundo mismo, que no le sirve de cobijo. Entre la cueva de la nada y las estancias hiperbólicas en la región de la estimación, muy cercanas a la resolución del viaje de Andrenio y Critilo (y por ello, el último peligro) se ha marcado el proceso de un viaje de la inocencia a la concepción del mundo como conjunto de signos a descifrar, para así operar contra el mundo; la insistencia en el mundo sólo incrementa la agonía y la necesidad de su rebasamiento, pese al uso de las propias armas mundanas. El cuidado graciano, en ligera consonancia con el cuidado neoestoico, sólo puede ser un cuidado de sí que no deja atravesarse por la comunidad. Queda establecido como un cuidarse de... que se guarda de las ingratas sorpresas constitutivas del mundo en tanto que mundo. Sólo la virtud salva. Mas en la medida en que la virtud corta con las tentaciones del mundo, su patrón de medida evidencia un desdoble: mide en función de lo que busca *escaparse* del mundo, mide porque el mundo se ha revelado monstruoso y desmedido. Al no haber abrigo del mundo, todo medir se conforma con un adecuarse a las dinámicas proteicas de la vida del hombre, animal político por excelencia (y en tal sentido cabría releer las reglas del *Oráculo manual* una y otra vez), o bien rompe su medida del mundo y se mide el hombre a sí desde la experiencia de un desengaño. Este desengaño, esta ruptura de la implicación con el mundo, busca un justo medio áureo, divino, pero corre siempre el peligro de no saber medir y mancillar así la virtud con el fango del mundo. La inhabitabilidad del mundo es el acicate de los hábitos frente al mundo.

5. A modo de conclusión: la lectura de Sloterdijk del lugar y el habitar. Huellas del barroco en nuestro presente

Establecer unas temáticas afines y paralelas entre Heidegger y Gracián ha servido para: 1) estipular la deriva histórico-lógica de la modernidad en función de otro aspecto del sujeto que se viene constituyendo, el que se cuida del mundo, para con ello establecer las distancias que el sujeto del barroco presenta; 2) entender la cuestión de ese sujeto barroco en su situación precaria, cuyo Dios se le presenta cierto, pero lejano y cuyo mundo tambalea. La primera cuestión, por la densidad que conlleva, sólo ha sido tratada desde la relevancia del cuidado graciano, pues es esencial como contrapunto a la lectura heideggeriana de la modernidad. La segunda cuestión obliga a pensar tal lectura de la historia de la metafísica de un modo más afinado: hay efectivamente un interés evidente por el cuidado como centro de las disposiciones del ser humano, cuidado que orienta

en el mundo para salir lo mejor parado posible de sus trampas en un juego ético que aspira a la trascendencia. El mundo, inmundo, no puede ser morado sin recaer en la miseria, por lo que ante ello se propone el ejercicio de la virtud y la constitución de hábitos. A falta de un habitar sereno se constituyen los hábitos que, en el mundo, lo trascienden y aspiran a lo salvífico.

Si las cuestiones tratadas hasta el momento se condensaran en una pregunta, sería esta: ¿puede el sujeto histórico del barroco, en la pérdida de su mundo, acercarse al problema del fundamento de un modo más originario que la modernidad con la que convive, se retroalimenta y lo relevará? La lectura heideggeriana busca una confrontación con la modernidad en la que pocas concesiones caben a la misma. A pesar de ello, las afinidades temáticas entre la visión barroca del mundo y la analítica heideggeriana del Dasein se vislumbra en algunos de sus textos más relevantes. Que el barroco sea una modalidad existencial del comportamiento originario no parece una opción viable desde una hermenéutica ortodoxa de los textos heideggerianos y, sin embargo, sus inquietudes son afines a la problematización contemporánea del saber y el proceder propios de la modernidad⁷.

Será Sloterdijk quien, a partir de Heidegger, vendrá a romper tal distinción de acentos. En la medida en que los comportamientos religioso, deportivo, erudito, etc. son esencialmente normas de un juego que se aceptan y comportan su propia modulación que polariza los valores a seguir y los vicios a superar, la trascendencia pasa de ser el juego del internamiento y rebasamiento en el mundo a constituir la explicitación en cada caso de las normas autoimpuestas, garantizando un sentido que no puede ser rebasado. Aquí no hay una ruptura respecto del comportamiento existencial de los hombres, pero sí una distinción propia de la constatación epocal de nuestro mundo advenido: la saturación de los espacios abre un mundo en el que todo rebasamiento se produce en un juego autoinducido. No cabe disponer de un espacio reservado a una sacralidad que actuase de límite pensable de la mundanidad; es al contrario la propia mundanidad la que nos puede poner en la falsa pista: al generar un vínculo ejercitante con las normas acatadas, este impondrá, fantasmagóricamente las determinaciones metafísicas

⁷ Esta afinidad se contempla desde una generalidad que, naturalmente, no tiene en cuenta la especificidad de la situación del saber denunciada por Heidegger desde sus textos más tempranos: la denuncia del historicismo como otra de las modalidades cotidianas y derivadas del saber que no se asume en su facticidad (Heidegger, 2008: 72-79). El énfasis incide en la compartida no-salvación de los saberes mundanos, por muy prolijas que pretendan ser sus explicaciones, dada su distancia efectiva respecto del fundamento al que no pueden ni aproximarse, pues «A quien perdió el mundo entero, todo él sea su jaula» (Gracián, 2019: 527).

del mundo. Pero la convicción en el ejercicio no prueba la consistencia de su objeto más allá de su determinación práctico-ritualista.

Lo común a Gracián, Heidegger y cualquier ejercitante sería la confianza en el conjunto de técnicas en cada caso para dirigir la conducta en función de unas reglas de juego aceptadas. Esto es lo que Sloterdijk denomina *antropotécnicas*, un conjunto de ejercicios repetitivos que obligan a actuar en función de una tensión polarizada de valores autoinducidos. Dos aspectos de las mismas se articulan al mismo tiempo, pese a sus diferencias: la necesidad de polarizar mediante el ejercicio la realidad vivida, de un lado; del otro, la falta total de garantía de que tal polarización remita a un fundamento estable (que sirva de guía rectora para explicarse ni a sí misma ni al resto de ejercicios). Que las antropotécnicas se hayan vuelto explícitas y capaces de arrojar luz sobre la trascendencia nos coloca en una situación de redescubrimiento de la importancia del cuidado de sí. Esto obliga, no obstante, a rechazar ciertos contenidos derivados de las prácticas, aunque no desestima *in toto* las prácticas por sí mismas y lo que éstas iluminan (2012: 560-561).

Esta situación conquistada históricamente (a saber, que el fundamento último está ausente, pero que no cabe más que ejecutarlo en la práctica en cada caso) se elucida precisamente en las ejercitaciones de corte jesuita, de las que Gracián era partícipe en gran medida (Pelegrín, 1985: 192-194). Lo acertado del barroquismo y del jesuitismo de Gracián estribaría en el particular *ethos* que el sujeto se impone sobre sí a causa de la situación mundana de constante desconfianza, como atisba Sloterdijk al vincular subjetividad moderna y jesuitismo: «Sólo quien es sospechoso de tramar algo puede ser considerado efectivamente sujeto. Dado que la subjetividad implica ofensividad indeterminada, sólo puede hacersele justicia con una postura de desconfianza generalizada» (2007: 80). Al tiempo que se genera una desconfianza plena, se estipula la obediencia absoluta al Papa, por lo que la condición del sujeto fundante cambia: «Soberano es quien decide por sí mismo dónde y cómo quiere dejarse engañar» (2007: 88). Esta condición inicial de la subjetividad moderna es la que abre el camino no tanto a la inhibición de conductas (lectura por lo demás demasiado superficial de las técnicas de subjetivación del cristianismo), sino a los modos específicos de un obrar del sujeto, obrar que le confiere soberanía sobre sus propias adhesiones a principios, dogmas u otros soberanos exteriores al sujeto. La normatividad impuesta por el jesuitismo cae, sin consciencia de ello, en la forma esencial del vínculo entre *ethos* y trascendencia, forma que atraviesa todo cuidado amparado en un fundamento más anhelado que probado.

El sujeto graciano busca primeramente medrar y emular a los héroes, para finalmente tratar de ampararse el abrigo de lo divino de Virtelia y Felisinda, que animan a Andrenio y Critilo a no detenerse en su imposible conquista mundana. Se deja así un intersticio entre lo que Pelegrín ha reconocido como tiempo lineal (de trágica condición) y circular, sosegador para el intelecto (Pelegrín, 2023: 169). Hay un hueco en esta elección voluntaria del sujeto, donde se inauguran las aporías de la modernidad que no quedan resueltas: la adhesión a las ejercitaciones voluntarias por parte del sujeto abre la desfundamentación del mismo, al obligarse a tomar cierto camino considerado como fundamentador de sí. Que en Gracián esta aporía no se evidencie plenamente no implica que no abra el camino a la misma. Para Gracián, aún cercano a la metafísica medieval, aunque en los albores de una incipiente modernidad, el mundo devenía inmundano por oposición al Dios creador (De la Higuera, 2003: 306-307; Sáez, 2022: 1262-1263). Para Heidegger tal interpretación desplaza la pregunta por el fundamento, que se convertirá en la pregunta por el habitar del hombre: vuelto en lo im-poético, el cálculo olvida el origen de todo medir en comunión con lo divino. Pese a las divergencias, para Heidegger y para Gracián mundo y divinidad son pensados en un hiato que no llega a desgajarse. Aquí es donde Sloterdijk entra en escena: se consuma el cierre del mundo en el encierro particular de los dioses: la unidad originaria de lo divino y el mundo, fracturada en el barroco, repensada por su distanciamiento en el pensar heideggeriano, ha concluido con un balance desigual. No hay garantía de lo divino, pero tampoco hay mundo construido sin una ética de lo sublime y la diferenciación tensional:

La ética sólo puede fundamentarse en la experiencia de lo sublime, tanto hoy como al comienzo de los desarrollos que llevaron a las primeras secesiones éticas [...] Únicamente lo sublime es capaz de enarbolar esas exigencias desmedidas que hacen que los seres humanos zarpen rumbo a lo imposible (Sloterdijk, 2012: 566).

Estas tensiones hacia lo divino en lo alto del cielo también son motivo para pensar el lugar en el mundo para Heidegger: «El aparecer del dios por medio del cielo deja ver aquello que se oculta pero no lo deja ver intentando arrancar lo oculto de su estado de ocultamiento sino sólo cobijando lo oculto en su ocultarse» (2001b: 146-147). Quiera verse en esto cercanía o distancia con el *Deus absconditus* del barroco (si bien el comentario es al poema de Hölderlin, por lo que aquí nos decantamos provisional y cautelarmente por lo segundo), lo relevante para el caso es cómo la divinidad es medida de todo medir ulterior, centrado en el habitar y el comportamiento des-alejante de los seres humanos: «Los mortales

habitan en la medida en que esperan a los divinos como divinos. Esperando les sostienen lo inesperado yendo al encuentro de ellos; esperando las señas de su advenimiento y no desconocen los signos de su ausencia» (2001b: 111). Para Sloterdijk esto aún tiene valía, pues la actividad humana no se desarrolla en un cosmopolitismo abstracto, sino en localidades asimétricas respecto del resto de los puntos del globo; habitar el mundo impugna su totalización teórica y se centra en la ejercitación parcial y significativa en el lugar habitado: «El habitar desarrolla una praxis de fidelidad al lugar durante largo tiempo [...] El habitar crea un sistema de inmunidad de gestos repetibles; une el estar-descargado gracias a hábitos afortunados con el estar-cargado de tareas claras» (2007: 304). El mayor problema de Heidegger no sería su radicación en lo local, sino el rechazar todo lo que restaba en esta operación existencial asimétrica, a saber, la condición del mundo histórico vivido desde la modernidad:

No miraba a través de la ventana atlántica, como obligadamente hacían los europeos de la Edad Moderna. No reflexionó sobre el descubrimiento de América, no veía ningún destino y nada digno de repetirse, nada que requiriera siempre nuevas interpretaciones, en el viaje de Magallanes. [...] Los caminos formadores de la modernidad hacia el ancho mundo eran para él desagradables y sospechosos, y en el fondo los consideraba sólo continuaciones del precipitarse en lo horizontal (Sloterdijk, 2011: 34).

También el desencanto graciano opera como índice hermenéutico de la sospecha de frivolidad de toda actividad mundana. También la caída barroca de *El criticón* no importa tanto como caída teológica (aunque nunca sea negada), cuanto como persistencia en las dinámicas de vida cortesana y falsa. Pese a ello, el desencanto de la vida de la ciudad (como recuerda Gracián de Madrid: madre y madrastra) y su experiencia de la desfundamentación del mundo lanzan a sus peregrinos a buscar el fundamento imposible por el mundo, sus naciones y sus enseñanzas. La ceguera provinciana de Heidegger obliga a una relectura de las condiciones que la modernidad trató de pensar, que en ocasiones van más allá de la voluntad de dominio siempre operante en la historia del ser. En efecto, como ya le criticaran, la reflexión heideggeriana es una reflexión solitaria e incapaz de hacer comunidad o camino (Courtine, 1990: 330-348). El aspecto formativo de los viajes o la compañía de los otros son elementos que quedan en un segundo plano, derivado, respecto de la constitutiva soledad del *Dasein*. Incluso Andrenio y Critilo, pese a su escasa profundidad biográfica y dialógica (al menos comparada con el coetáneo *Don Quijote*), se desencantan del mundo en amistosa compañía y aspiran a lo imposible.

Bibliografía

- AYALA MARTÍNEZ, J. M. (2001). «“Vivir a la ocasión”. El casuismo y la prudencia en Baltasar Gracián», *Ínsula. Revista de letras y ciencias humanas*, 6-9, 655-656.
- CAPELLE-DUMONT, P. (2012). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Argentina.
- CEREZO GALÁN, P. (2015). *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*. Zaragoza: IFC.
- COURTINE, J.-F. (1990). *Heidegger et la phénoménologie*. Paris, Vrin.
- DE LA FLOR, F. (1993). «La organización retórica de “El Comulgatorio”». *Documentos A: Genealogía científica de la cultura*, 5, 139-149.
- (2002). *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*.
- DE LA HIGUERA, J. (2003) «Lo insoportable de la verdad», en *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*. Granada: EUG, 303-342.
- D’Ors, E. (1993). *Lo barroco*. Madrid: Tecnos.
- GARCÍA GIBERT, J. (2004). «El ficcionalismo barroco en Baltasar Gracián», en: Grande, M. y Pinilla, R. (eds.). *Gracián: Barroco y Modernidad*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 69-101.
- GRACIÁN, B. (1669). *El Comulgatorio*. Amberes: Gerónimo y Verdussen.
- (2005). *Oráculo manual y arte de prudencia*. Madrid: Cátedra.
- (2019). *El Criticón*. Madrid: Cátedra.
- HEIDEGGER, M. (2001a). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- (2001b). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- (2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- JIMÉNEZ VILLAR, B. (2022a). «Alegorías de lo extraordinario en Baltasar Gracián». *Pensamiento. Revista De Investigación e Información Filosófica*, 78 (300 Extra), 1283-1302.
- (2022b). «Gracián y la modernidad: la indisponibilidad del mundo y el papel constituyente de los otros como claves de la virtud». *Hipogriфо*, 10.2, 111-126.
- ROSSET, C. (1974). *La anti naturaleza*. Madrid: Taurus.

- PELEGRÍN, B. (1985). *Éthique et esthétique du baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*. Arles: Actes Sud.
- (2023). «Tiempo, relato y escritura novelesca en “El Criticón”». *Arte Nuevo. Revista De Estudios Áureos*, 10, 158–174.
- PÖGGELER, O. (1992). *Neue Weg mit Heidegger*. München: Alber.
- RAHNER, K. (1961). *Escritos de Teología, III*. Madrid: Taurus, pp. 313-330.
- SÁEZ RUEDA, L. (2022). «Verdad y diferencia en el Barroco hispano como “modernidad-otra”». *Pensamiento. Revista De Investigación e Información Filosófica*, 78 (300 Extra), 1259-1282.
- SLOTERDIJK, P. (2007). *En el mundo interior del capital: para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela.
- (2011). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.
- (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos.

Recibido: 17/06/2023

Aceptado: 20/05/2024

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

