

# ESPECTROS DEL BARROCO. TENEBRISMO, HIPÉRBOLE Y FANTOLOGÍA EN LA DECONSTRUCCIÓN DE JACQUES DERRIDA

## SPECTERS OF THE BAROQUE. TENEBRISM, HYPERBOLE AND HAUNTOLOGY IN THE DECONSTRUCTION OF JACQUES DERRIDA

María GARCÍA PÉREZ  
*Universidad de Valladolid\**

RESUMEN: el presente estudio busca establecer la relación interna entre el movimiento barroco y su actualización neobarroca con la deconstrucción de Jacques Derrida. Para ello, analizaremos, en primer lugar, el núcleo de sustracción que recorre al pensamiento derridiano en tres aspectos: sustracción de sentido, sustracción de identidad y sustracción de alteridad. Como se verá, los tres quedarán vinculados con la idea de *deus absconditus* a través de la influencia de Pascal dando lugar a lo que denominaremos «tenebrismo deconstructivo». En segundo lugar, recurriremos a Severo Sarduy para dar cuenta de la hiperbolización que la deconstrucción lleva a cabo de características fundamentales del barroco y el neobarroco tematizadas por el pensador cubano (sustitución, proliferación y condensación). Por último, nos adentraremos en el concepto de «fantología» (*hantologie*) que Derrida trae en diversos textos y en el que se muestra una espectralidad teatral propia también del barroco y el neobarroco. Concluiremos ahondando en la hipérbole, ya mencionada, pero en términos político-morales, esto es, el neobarroco de la deconstrucción no sería otra cosa que la exigencia trágica de lo imposible necesario: la justicia, toda vez que la injusticia es inevitable.

---

\* Profesora Ayudante Doctora, Universidad de Valladolid, Facultad de Filosofía y Letras, maria.garcia.perez@uva.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.

PALABRAS CLAVE: barroco, deconstrucción, tenebrismo, hipérbole, fantología.

ABSTRACT: The present study seeks to establish the internal relationship between the Baroque movement and its neo-Baroque update with the deconstruction of Jacques Derrida. To this end, we will analyze, first, the nucleus of substraction that runs through Derrida's thinking in three aspects: substraction of meaning, substraction of identity (self) and substraction of otherness. As we shall see, all three remain related to the idea of *deus absconditus* through the influence of Pascal, giving rise to what we will call «deconstructive tenebrism». Secondly, we will resort to Severo Sarduy to account for the hyperbolization of fundamental characteristics of the Baroque and neo-Baroque that deconstruction carries out, thematized by the Cuban thinker (substitution, proliferation and condensation). Finally, we will give an account of the concept of «hauntology» (*hauntologie*) that Derrida presents in various texts and which shows a theatrical spectrality that is also typical of the Baroque and neo-Baroque. We will conclude by delving into the aforementioned hyperbole, but in political-moral terms; that is, the neo-Baroque of deconstruction would be nothing more than the tragic demand for the necessary impossible: justice, since injustice is inevitable.

KEYWORDS: Baroque, deconstruction, tenebrism, hyperbole, hauntology.

## 1. Introducción

Como vio Jacques Derrida, la filosofía es, a la vez, remedio y veneno: *fármakon*. Esto quiere decir, en el contexto del pensamiento derridiano, que no hay saber que no entrañe transformación, diferencia, sombras. No es posible arribar a la plenitud de la Idea, y menos aún a su aplicación perfecta sobre lo sensible, singular y cambiante, si no es al precio de ejercer violencia: la violencia del *logocentrismo*. Él es «la vía de Ícaro» (Derrida, 1985, 167), la vía hacia un Sol que quema y produce ceguera. Como bien sabemos, el trabajo de la deconstrucción derridiana consistió en poner de manifiesto las aporías del pensamiento y, así, hacer justicia frente a todas esas violencias ejercidas por un *logos* que, en su camino, habría despreciado lo absolutamente singular y en devenir. Empezando por la escritura frente a la preeminencia de la voz (*phoné*), el filósofo franco-argelino descubre la doble cualidad de toda comunicación: *différence* y *différance*. De un lado, diferir espacial y contextual que reparte y transmuta el sentido en cada uno de sus reenvíos lingüísticos hacia otros lugares y hacia otros emisores y receptores. Sentido siempre otro por el cual el fundamento de la comprensión se encuentra, paradójicamente, en la incomprensión: «El acontecimiento es ante todo lo que yo

no comprendo. O mejor: el acontecimiento es ante todo que yo no comprenda (...) el hecho de que yo no comprenda: mi incompreensión» (Derrida, 2003, 137).

Pero también diferir temporal, *différance* que, mediante la voz transitiva *-ancia* muestra que el sentido también está lanzado, inexorablemente, hacia el pasado y hacia el futuro. En consecuencia, cada vez que se hace presente lleva consigo infinitud de huellas pretéritas, así como la apertura a un por-venir absolutamente indeterminado. Sentido presente que, en el mismo gesto de presentarse, se torna despresente, se sustrae a un aquí y ahora de comprensión total, de idea perfecta, idéntica a sí misma y aprehendida sin resto. Desde esta perspectiva, la línea que traza el pensamiento de la diferencia, en la que no solo se encuentra Derrida sino también Foucault o Deleuze, constituye un esfuerzo por cuestionar toda la tradición filosófica a través de una teorización de la diferencia *qua* diferencia. Sin concesiones a la identidad y atenta, además, a sus implicaciones en lo político-social,<sup>1</sup> uno de sus núcleos fundamentales consistió precisamente en ese desmantelamiento de la emergencia de la comprensión, del sentido, en el modelo de la representación y el reconocimiento y, consiguientemente, del sujeto como construcción específica de la Modernidad heredera de la tradición inaugurada por Platón.

Con todo ello, en lo que sigue, nos ocuparemos de los elementos centrales de la deconstrucción derridiana que apuntan a una (in)comprensión neobarroca del mundo en este autor. En efecto, las consecuencias de los conceptos de *différence* y *différance* antes mencionados, nos abocan a una mirada espectral y tenebrista, hiperbólica y fantasmática, a través de una ontología que transmutará en «fantología» (*hantologie*)<sup>2</sup> y en la que resuenan los ecos de Blaise Pascal. Pero esto, a su vez, solo se hace comprensible teniendo en cuenta ciertos rasgos básicos de la deconstrucción que, claramente, conectan con las características que Severo

---

<sup>1</sup> El propio Derrida dedicará parte de su obra a reivindicar el vínculo inextricable entre la deconstrucción y la preocupación por lo ético-político tras haber recibido no pocas críticas por una supuesta falta de tal abordaje y, aún más, al ser acusado, hay que recordarlo, de nuevo filósofo neoconservador y contrailustrado, junto con Foucault, Bataille o Lyotard, por parte de Jürgen Habermas (1985). A este respecto, es representativo el texto *Fuerza de ley* (2008, 11-12).

<sup>2</sup> Como han subrayado los traductores al castellano del neologismo derridiano *hantologie* en *Espectros de Marx* (2012, 24), el concepto de «fantología» guardaría al menos dos dimensiones: la que se refiere al fantasma pero también la del asedio, de manera que su explicación la encontramos en su alusión a una «ontología asediada por fantasmas» (Ibid.).

Sarduy otorgó al neobarroco mediante sus análisis.<sup>3</sup> Con ambas reflexiones, concluiremos que Derrida, aunque no de forma explícita como sí sería el caso de Gilles Deleuze dentro de la órbita de los pensadores de la diferencia,<sup>4</sup> resulta un pensador indispensable para asomarse a los abismos del neobarroco, a la actualización compleja y transmutante del barroco de los siglos XVII y XVIII acacida en el siglo XX y que aún en el presente alberga largos ecos que exigen ser pensados.

## 2. Tenebrismo deconstructivo. Del temblor del logocentrismo

El gesto derridiano acometido mediante la deconstrucción del *logocentrismo* occidental conecta claramente con el espíritu barroco y neobarroco en la medida en que se enfrenta a la modernidad racionalista y a sus pretensiones de autoevidencia asentadas en el Yo. He aquí un desplazamiento hartamente conocido que nos habla del tránsito de la fundamentación divina a la fundamentación racional y que, de este modo, perdido el suelo teológico, implicará, de Descartes a Kant, acudir a la propia subjetividad para anudar la objetividad y así ganar el mundo. Pero para Derrida el mundo, en tanto mundo de sentido, está más que perdido, ausente en su presencia, puesto que el Yo no resulta otra cosa que la agregación alterante, siempre dispersa y contingente, de huellas y porvenires que no cierran su identidad ni aseguran acomodo bajo los pies. Este gesto destructor se origina, pues, como respuesta a una larga tradición filosófica y epistemológica que ha privilegiado la razón y la identidad estable en detrimento de la multiplicidad y la diferencia. Con él, el mundo se torna mundo de claroscuro para una filosofía otra, una filosofía de los márgenes, o, quizá, una filosofía que no es otra

---

<sup>3</sup> Esto no es de extrañar si tenemos en cuenta el ambiente postestructuralista francés en el que Severo Sarduy se movió durante parte de su vida. Prueba de ello son sus colaboraciones en la revista *Tel Quel* (1960-1982), a la que el propio Derrida aportó algunos textos destacados.

<sup>4</sup> Con ello nos referimos, desde luego, a la obra de Gilles Deleuze titulada *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, la cual ha sido objeto hasta el presente de numerosos estudios que la sitúan acertadamente como eslabón central entre el pensamiento de la diferencia y el (neo)barroco: «las bifurcaciones, las divergencias, las imposibilidades, los desacuerdos pertenecen al mismo mundo abigarrado. (...) Las series divergentes trazan en un mismo mundo caótico senderos siempre bifurcantes, es un caosmos, como el que aparece en Joyce, pero también en Maurice Leblanc, Borges o Gombrowicz. Vendrá el Neobarroco, con su desplegamiento de series divergentes en el mismo mundo, su irrupción de incompatibilidades» (Deleuze, 1989, 108).

cosa que margen,<sup>5</sup> cuya labor deconstructiva consiste precisamente en mostrar la despresencia, esto es, en dismantelar la plena presencia a la que habría aspirado el pensamiento occidental, y, así, en dar cuenta de la irresoluble tensión entre la infinitud y la trascendencia ideales, claridad de la metáfora heliocéntrica platónica, respecto de la finitud de lo inmanente terreno y sensible, oscura penumbra de la caverna. Así, admitiendo la imposibilidad de salir de las imposiciones del *logocentrismo* pergeñadas en el lenguaje de Occidente,<sup>6</sup> de sus jerarquías y sus exclusiones, la deconstrucción se presenta como estrategia de *paleonimía*, la cual bien podemos asociar en algunos de sus rasgos con el *ingenium* barroco, complejo arte conceptual que, como nos enseñó Baltasar Gracián, consiste en tratar de aumentar la comprensión y, en el camino, caer en el desengaño y la decepción. En efecto, la *paleonimía*, esta pericia de los viejos nombres que, sumergiéndose en ellos y habitando las estructuras que los posibilitan,<sup>7</sup> se da de bruces contra sus aporías, contra los caminos sin salida a los que conducen, acaba por certificar que el mundo humano no es otra cosa que una sucesión de engaños. Además, tal y como sucede con el *ingenium*, la deconstrucción por *paleonimía* no es achacable a un individuo, sino que brota del fondo mismo de aquello que se quiere explorar. Si el *ingenium* buscaba en la naturaleza y brotaba de ella, no olvidemos su vínculo con el concepto de *phýsis* griega y con el de genio,<sup>8</sup> la *paleonimía*

<sup>5</sup> Con esta acotación queremos referirnos a la obra *Márgenes de la filosofía* (1988), sobre todo a lo que tiene que ver con la traducción al castellano de su título. Como es sabido, la publicación en francés de este texto guarda un cierto juego al que Derrida somete al título, el cual consistiría en la doble significación que entraña sostener a la vez, de un lado, la expresión “Márgenes de la filosofía”, tal y como queda en la traducción al castellano que nos ha llegado en las diferentes ediciones; y, de otro, “Márgenes. De la filosofía” (*Marges. De la Philosophie*), lo cual indica este ser margen de la filosofía misma y, así, la pérdida de un centro.

<sup>6</sup> «De esas pocas metáforas fundamentales, la luz no es más que un ejemplo, pero ¡qué ejemplo! ¿Quién podrá dominarla? ¿Quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por este? ¿Qué lenguaje escapará jamás a ella?» (Derrida, 1989, 124).

<sup>7</sup> «Los movimientos de deconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Solo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una determinada manera, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndolos estructuralmente, vale decir, sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de la deconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo» (Derrida, 1971, 32-33).

<sup>8</sup> Una mirada a la etimología de ambos términos, “genio” e “ingenio”, nos remonta a la raíz *gen-* (dar a luz, generar), de la que provienen vocablos griegos como *genos* (nacimiento, estirpe) o *gignomai* (llegar a ser). Ambos, genio e ingenio graciosos, conservan ese vínculo con la comprensión griega de la naturaleza, aunque el primero implica aquello innato mientras que el segundo tiene que ver con la posibilidad de perfeccionamiento (Ayala, 2004, 124-131). Por otro lado, el vínculo entre ingenio y desengaño en Gracián indica precisamente el fracaso de

busca en el *logocentrismo* y brota de él. Por eso no ha de confundirse con el mero instrumento de un sujeto. Ni un método ni una técnica, a decir de Derrida, mediante la *paleonimía*, artificio de artificio,<sup>9</sup> se teatralizan los binarismos *logocéntricos*, sacándolos a escena y haciendo de ellos una tragicomedia calderoniana. Segismundo, como el pensamiento mismo, es, de manera indecible, noble y tirano, allá donde *los sueños, sueños son*. Conectada con el inconsciente, pues sabida es la herencia freudiana que acogió Derrida, la deconstrucción por *paleonimía* consiste, pues, en el desbaratamiento del *logocentrismo* por el *logocentrismo* a través de sus propias encrucijadas y de los espacios al margen que él mismo va dejando a su paso a base de represión: «La deconstrucción tiene lugar; es un acontecimiento que no espera la deliberación, la conciencia o la organización del sujeto, ni siquiera de la modernidad. Ello se deconstruye» (Derrida, 2017, 391).

Esta revisión desarboladora de la aspiración de Occidente a las certezas y claridades, así como la exploración de los oscuros espacios de incertidumbre que subyacen en el tejido mismo de la realidad humana, consistiría en lo que podemos denominar tenebrismo deconstructivo, esto es, en la potenciación hasta el paroxismo del contraste entre luz y sombra, entre lo infinito que ilumina y la oscuridad de lo finito en cegador devenir. En su intersticio, en el desplazamiento insidioso entre uno y otro, queda inscrita una fantasmagoría, una tiniebla que asedia implacable y nos somete, de hecho y de derecho, a un temblor irresistible:

No podemos no temblar en el momento de pensar, de escribir y, sobre todo, de tomar la palabra (...) sobre todo cuando se trata de interrogarse (...) explícitamente, literalmente, y de manera sistemática, sobre el sentido (...) Acabo de decir «¿cómo no temblar?» y después «no podemos no temblar» (...) un temblor digno de ese nombre desestabiliza, corroe desde una falla subterránea a la autoridad, corroe la continuidad, la identidad del «yo» y sobre todo del «yo» como sujeto, como sustancia o soporte, sostén, sustrato, fundación subterránea de una experiencia en la que el temblor no sería más que un accidente, un atributo, un momento pasajero. «Yo tiemblo» debe en principio querer decir que el «yo» mismo ya no está seguro de ser lo que

---

la razón y la necesidad de una alternativa ante un mundo inestable y engañoso, una alternativa que tendrá que ver con el carácter generador o creador a la que remite el propio término ingenio (Grande Yáñez, 2022, 78).

<sup>9</sup> Francisco José Martínez a propósito del barroco nos recuerda que «a la imitación de lo real propio del arte del renacimiento se sustituye un arte cuya artificialidad consciente se basa en una teoría de la representación que se sabe distinta y autónoma de la cosa representada, con capacidad de producir efectos sensibles, afectivos y cognoscitivos» (2014, 16).

es (...) Reconocer, como lo hago aquí, que «tiemblo», es admitir que el ego mismo no resiste a lo que lo sacude así y lo amenaza en su facultad de decir legítimamente «yo» (Derrida, 2009, 23-25).

Bajo este temblor, bien lo sabemos, se encontraría Kierkegaard<sup>10</sup> pero, también, y esto es lo decisivo para el presente estudio, la figura de Blaise Pascal citada no pocas veces por Derrida en diferentes textos, entre los que destaca *Fuerza de ley*. Tiniebla que produce estremecimiento en la radical incertidumbre y en la ausencia de todo absoluto. Aquí, aquel *Deus absconditus* que ocupará sus *Pensées*, esto es, experiencia de un dios que se oculta de continuo, de una presencia que se nos hurta, que solo nos es dada en su ausencia: «La mayor pena del purgatorio es la incertidumbre del juicio. *Deus absconditus*» (Pascal, 2012, 646). Una ausencia o sustracción que en Derrida adquiere una triple forma:

En primer lugar, sustracción de sentido. Presencia despresente por su continuo diferir, el sentido es trascendencia inasible, siempre más allá de la comprensión completa por su ineludible inscripción en la marca (*trace*) material que compone cualquier lenguaje. Tal y como Derrida vio en su análisis de las ideas husserlianas en torno al signo, si este es condición de posibilidad de la trascendencia y universalidad de la idea (*eidós*), también, va a ser, por su carácter sensible (indicativo), condición de su imposibilidad (Cf., 1985). En efecto, el signo, como ya hemos adelantado en la introducción, constituye, por su carácter mezclado, siempre un *fármakon*, aoría insalvable entre cura y ponzoña, adjetivado así, en su concreción como escritura, en el *Fedro* de Platón a través del mito que narra el encuentro entre Theuth y Thamus (Cf., Derrida, 1997).

---

<sup>10</sup> Desde luego, este temblor al que aludimos encuentra gran parte de su inspiración en la obra del pensador danés. *Temor y temblor*, tratada por Derrida en *Dar la muerte* (2000) o en “¿Cómo no temblar?” (2009), son ejemplos fundamentales. Temblor que en el pensador argelino subyace a la indecidibilidad propia del trabajo deconstrutor. Resultado de la desfundamentación, dicha indecidibilidad solo puede resolverse mediante el salto kierkegaardiano, siempre imbuido de locura: «El instante de la decisión es una locura, dice Kierkegaard» (Derrida, 2008, 61). Pero bajo esta locura se reconoce también lo *absconditus* pascaliano, esa ausencia (*apousía*) de trascendencia que nos arroja a la soledad y al silencio con una radicalidad semejante a la del héroe de la fe del danés, Abraham, quien, desprendido del estadio ético en que habitan los hombres, de la generalidad de sus leyes, no puede más que guardar el secreto incommunicable en su singularidad inasimilable. A este respecto, resulta interesante recordar que Kierkegaard leyó directamente a Pascal como sabemos por una nota incluida en la obra *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo* (Cf., 2011).

En segundo lugar, el *deus absconditus* pascaliano se transformará en Derrida en ausencia de identidad yoica, esto es, en desafío a la idea de una identidad estable y autosuficiente, clara e identificable para sí mediante la re-flexión. El Yo será constante flujo y devenir y, por tanto, permanecerá siempre velado e inaccesible. Ecurridizo, el Yo es un entramado complejo y diferencial en tanto que también consiste en ser marca (*trace*) o inscripción lingüística móvil y autoalterante. Como Circe o el Proteo analizados por Rousset en el contexto del barroco francés, este Yo-marca queda «arrastrado por el flujo de una incesante mutación, por un juego de apariencias en fuga tras otras apariencias». Un yo, en definitiva, que no es otra cosa que un ser «multiforme en un mundo en metamorfosis» (2009, 15, 22-23).

Por último, lo *absconditus* derridiano atravesará, del mismo modo, a la alteridad en tanto ausente o sustraída. Un otro que siempre se escapa por su irreducible singularidad. Indomeñable, el otro es, siguiendo a Emmanuel Levinas,<sup>11</sup> un absolutamente otro que se manifiesta ante nosotros ocultándose, que guarda un secreto irrebasable, el secreto de su diferencia. Quizá sea aquí donde con mayor rotundidad podemos afirmar este carácter *absconditus*, puesto que la otredad, no pocas veces, va a ser situada por Derrida en paralelo a la divinidad en cuanto oculta e inaccesible: «Lo radicalmente otro es Dios», «Dios es cualquier otro» (2000, 86). Ahora bien, tal alteridad atraviesa el fondo de la deconstrucción al completo, de manera que se ha de decir, parafraseando a Rimbaud, que tanto el sentido como el yo son un otro, una otredad radical, diferencia constitutiva que convierte a la deconstrucción en una ética y una metafísica de la alteridad, de deuda, al mismo tiempo, levinasiana y pascaliana:

(N)o en presencia (*parousía*) sino en ausencia (*apousía*) (...) porque Dios mismo está ausente, oculto y silencioso, separado, secreto (...) no tendríamos nada que ver con el Otro como Dios o con Dios como *todo otro*. Si el otro compartiera con nosotros sus razones explicándonoslas, si nos hablara todo el tiempo sin ningún secreto, no sería el otro, estaríamos en un elemento de homogeneidad: en la homología, es decir, en lo monológico (Derrida, 2009, 31-32).

<sup>11</sup> El vínculo filosófico entre Emmanuel Levinas y Jacques Derrida se hace obvio a lo largo de las obras del pensador franco-argelino, pero no nos es posible detenernos ahora en toda su extensión. Resaltamos, no obstante, el capítulo de la *Escritura y la diferencia* titulado «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas», una invitación problemática a la lectura de Levinas en torno a su ética de la alteridad (1989a, 107-210).

En resumen, la deconstrucción derridiana confronta al *logocentrismo* occidental con la idea de ausencia o sustracción de sentido plenamente presente, con la fragilidad insalvable de la identidad yoica también ausente y siempre en proceso diversificante, y con la sustracción del otro en tanto singularidad no asimilable. Deconstrucción que oscurece y oculta aquello que se trataba de iluminar o que se creía, *per se*, luminaria. Tenebrismo deconstructivo por el cual lo alumbrado pasa a ser aquello que se había ofuscado pero que, no obstante, se mantiene (y nos mantiene) en la tiniebla: la diferencia misma.

### 3. Neobarroco hiperbólico: sustitución, proliferación y condensación en la deconstrucción

Hasta aquí hemos visto algunos rasgos que claramente vinculan el pensamiento de Jacques Derrida con el espíritu barroco. Sin embargo, no podemos dejar de explorar aquellos elementos derridianos que lo conectan con el movimiento neobarroco propio de su época. Aquí Severo Sarduy nos ofrece claves irrenunciables. En concreto, Sarduy identificará tres características fundamentales para el neobarroco: sustitución, proliferación y condensación. En cuanto a la primera, ella consistiría en la «abertura, falla entre lo nombrante y lo nombrado y surgimiento de otro nombrante, es decir, metáfora» (1984, 170). Bien sabemos que esta abertura o falla puede ser analizada desde los términos del estructuralismo lingüístico de Saussure, que tanto influyó en el propio Derrida. Rotura entre el significante y el significado en el seno del signo, es decir, entre la representación mental del concepto o idea y la cosa o referente, toda vez que el primero entraña convencionalidad. Pero Derrida convierte esta falla en algo hiperbólico, al punto de que el significante pasa a abarcarlo todo, a liberarse del significado, o, más bien, a liberar al significado mismo, por medio de lo que el filósofo de El Biar llamará *archiescritura*. Extensión de los rasgos escriturales a toda forma de comunicación lingüística, la *archiescritura* supone, paradójicamente, el borrado del origen, del *arjé*, de todo principio rector para el movimiento de la marca material y, por tanto, sensible. Movimiento que pasará a ser repetición diferencial o *iterabilidad* cuyo reenvío espacio-temporal imposibilita el cierre del sentido. De tal modo, en Derrida el carácter metafórico del lenguaje encuentra su (no) sustento en ese desborde, en el exceso o resto que se produce siempre que este se (des)presenta. Aún más, en tanto transformación o autoalteración sin cese, Derrida alude a la *metaforicidad* para explicar que la metáfora no se limita a las figuras retóricas reconocibles y convencionales, siempre pensadas

como marginales o excepcionales para el pensamiento filosófico respecto de la precisión o exactitud que conllevaría el concepto. Este binarismo jerárquico entre concepto y metáfora queda, pues, neutralizado en la medida en que Derrida va a observar el carácter inherente de la metáfora a toda estructura de lenguaje y, así, a todo pensamiento. No hay lenguaje, incluido el lenguaje filosófico, que no sea metafórico, que no conlleve un rastro de inexactitud toda vez que el significado se desliza y se desliza en una red de relaciones siempre cambiante. En definitiva, no hay lenguaje sin *catacresis*, sin un uso metafórico, desviado y desbordante, inexacto y excesivo.

En algún momento la escritura aparece como la metaforicidad misma (...). En cualquier caso, un lenguaje que reprimiera la escritura, la huella, la diferencia o el espaciamento, tendría que «prohibir» la metáfora (...) (T)oda la lengua filosófica es un sistema de «catacresis» o metáforas forzadas, y que no es, en suma, la metáfora la que está en la filosofía, sino la filosofía en la metáfora (Derrida, 1989b, 28, 32).

Por su parte, la proliferación, siguiendo a Sarduy, tiene que ver con una enumeración exuberante de términos que se desbordan y que nunca nos dan el sentido del concepto o idea al completo, tarea absolutamente imposible desde la mirada neobarroca. Así, los términos de la enumeración neobarroca «no funcionan como unidades complementarias de un sentido, por vasto que este sea, sino como ejecutantes de su abolición que, a cada nuevo intento de constitución, de plenitud, logran invalidarlo, derogar retrospectivamente el significado en ciernes, el proyecto, siempre inconcluso, irrealizable, de la significación» (1984, 171-172). Trayecto de estructura radial, afirma Sarduy, que consistiría en el envolvimiento de una nada: «Recorrido alrededor de lo que falta y cuya falta lo constituye» (Ibid.). Enumeración pues, que no se reduce a una cadena de sinonimias más o menos perfectas o ajustadas, sino que, más bien, constituye una *diseminación*, un completo desajuste o esparcimiento que, de fondo, toma la forma del círculo, esto es, de lo que rodea o se encuentra alrededor. De nuevo, un margen respecto de un centro que, por mor de aquel, queda descentrado.

Germinación, diseminación. No hay inseminación primera. La simiente, en primer lugar, es dispersada. La inseminación «primera» es diseminación. Huella, injerto cuya huella se pierde. Ya se trate de lo que se denomina «lenguaje» (discurso, texto, etc.) o de siembra «real», cada término es un germen, cada germen es un término. El término, el elemento atómico, engendra al

dividirse, al injertarse, al proliferar. Es una simiente, no un término absoluto (Derrida, 1997, 453-454).

Desde este punto de vista, merece la pena traer al análisis la idea de *parergon* tal y como la sostiene Derrida (Cf., 2001). El filósofo franco-argelino utiliza este término para referirse a lo que está al lado o alrededor de una obra de arte, en contraposición al *ergon*, es decir, a la obra en sí misma. El *parergon*, o *Parerga* tal y como lo llamaba Kant y a cuya deconstrucción se aplica Derrida, considerado ornamentación, adorno externo subordinado al *ergon*, deja de ser, para nuestro pensador, un mero complemento superficial para desempeñar un papel esencial en la (in)comprensión de la obra, en su desvelamiento siempre inconcluso y abierto. El *parergon* puede manifestarse en diversas formas: puede ser el marco de la obra pictórica, el pedestal de una estatua o de una pieza arquitectónica, la firma del artista o incluso el contexto social y cultural en el que se enmarca la obra. Estos elementos aparentemente periféricos, afuera de la obra (*hors-d'oeuvre*), adquieren relevancia y se vuelven inseparables del *ergon*, de manera que, mediante el *parergon*, Derrida pretende superar la distinción tradicional entre el interior y el exterior de la obra de arte. «Ni simplemente afuera ni simplemente adentro» (Ibid., 65), en lugar de considerarlos como entidades separadas, propone *parergon* y *ergon* en tanto intrínsecamente entrelazados. De este modo, el *parergon* no solo rodea y enmarca al *ergon*, sino que también lo constituye de un modo paradójico, puesto que en él se revela la presencia de lo otro, de lo que escapa a la identidad completa y cerrada del *ergon*. El *parergon* evoca la idea de una alteridad irreductible, una apertura hacia la multiplicidad y la diferencia que *neantifica* de manera productiva la consistencia del *ergon*, su significación cerrada, para hacerla estallar en una pluralidad irreductible. En suma, la proliferación sarduyana va a adquirir en Derrida, por la vía del *parergon*, no ya la forma de una enumeración siempre inconclusa, sino, más bien, la de una propagación imposible de contener.

Por último, nos referiremos a la característica denominada «condensación», también tematizada por Sarduy y que, de nuevo, a nuestro juicio, podemos encontrar en la deconstrucción derridiana llevada a la hipérbole. En este caso, se trata de la «permutación, espejeo, fusión, intercambio entre los elementos -fonéticos, plásticos, etc.- de dos de los términos de una cadena significativa, choque y condensación del que surge un tercer término que resume semánticamente los dos primeros» (Sarduy, 1984, 173). Ahora bien, esta fusión en Derrida va a ser siempre aporética. Porque lo que unifica la deconstrucción no es otra cosa que significantes que han venido a considerarse, por la tradición del *logocentrismo*, completamente opuestos en cuanto a su significado. Ello implica, por esta

vía que conjunta contrarios, quebrantar el prístino sentido que se les pretendía conferir levantando los límites que cercaban a uno y a otro para resaltar, en cambio, su carácter mezclado e indecible. Ejemplo paradigmático es el término *destinerrancia* acuñado por el propio Derrida y al que nos aplicaremos para ir finalizando la reflexión. En primer lugar, porque en él se observa claramente dicha fusión aporética, en este caso, entre destino y errancia. En segundo lugar, porque tal neologismo acuñado por Derrida apunta claramente al vínculo de la deconstrucción con el barroco y el neobarroco en la medida en que contribuye a una ontología fantasmática plagada de espectros, la cual será objeto del siguiente apartado.

Resumiendo todo lo anterior, «si en la sustitución el significante es escamoteado y reemplazado por otro y en la proliferación una cadena de significantes circunscribe al significante primero, ausente, en la condensación asistimos a la “puesta en escena” y a la unificación de dos significantes que vienen a reunirse» (Ibid., 174). Pero en los tres casos, Derrida va a llevar dichas características hasta la hipérbole. En el caso de la sustitución a través de la metáfora, pasamos a la metaforicidad constitutiva de todo lenguaje; en la proliferación, tenemos una absoluta rotura de la enumeración radial para recurrir a un afuera constitutivo mediante el que se profundiza el vacío y la liberación de la significación; por último, en la condensación, los términos de la fusión van a provenir de los pares dicotómicos de las jerarquías logocéntricas, las cuales, de este modo, serán arrasadas.

Con todo, este (neo)barroco derridiano que buscamos se deja describir bien mediante las palabras de Sarduy: «Superabundancia, cornucopia rebosante, prodigalidad y derroche (...) abundancia de lo nombrante en relación a lo nombrado, a lo enumerable, al desbordamiento de las palabras sobre las cosas» (Ibid., 176). Crítica a la economía del lenguaje que enlaza con la crítica al capitalismo sarduyano, a la tacañez que implica entenderlo tozudamente como mera instancia comunicativa, donde la comunicación se reduce al transporte homogéneo de un único sentido entre emisor y receptor (Cf., Derrida, 1988, 551-369). Crítica, por tanto, a su eficacia y funcionalidad, a su instrumentalidad, que, junto a la deconstrucción, saca al lenguaje de la economía, del mercado, para convertirlo en don,<sup>12</sup> en instancia *aneconómica*: «Ser barroco hoy significa amenazar, juzgar y

---

<sup>12</sup> El concepto derridiano de «don» viene a configurar una (an)economía sin cálculo o más allá de todo cálculo y de todo intercambio donde el derroche o exceso se hace fundamental: «La exageración no puede ser aquí un rasgo más entre otros, menos aún un rasgo secundario.

parodiar la economía burguesa, basada en la administración tacaña de los bienes, en su centro y fundamento mismo: el espacio de los signos, el lenguaje, soporte simbólico de la sociedad, garantía de su funcionamiento, de su comunicación» (Sarduy, 1987, 209).

#### 4. Destinerrancia y fantología. De lo trágico en la deconstrucción derridiana

El (neo)barroco, como la deconstrucción, es errancia sin destino.<sup>13</sup> O, más bien, la comprensión acerca del destino, tanto en el (neo)barroco como en la deconstrucción, coinciden con la experiencia de la errancia misma en tanto inexorable. *Destinerrancia*, como hemos apuntado, es el resultado de la fusión aporética que bien resume esta paradoja. Sería, pues, otro sustantivo que hace proliferar aquella *iterabilidad* cuyo núcleo se encuentra en la partícula *iter*, del latín, viaje. Pero un viaje siempre transformador. *Ítara*, tal y como aludía Derrida desde el sánscrito en *Firma, acontecimiento, contexto* (1988, 355-356) para dar cuenta de una auténtica odisea que, como tal, incorpora siempre alteridad. Destinerrancia, pues, de ese Yo prometeico que definimos más arriba. Yo prometeico y espectral, errante despresencia que, aquí y allá, prolifera sin agotarse, (re) apareciendo trastornada, metaforizándose cada vez que es convocado mediante su marca.

La deconstrucción, pues, asume y proclama la desfundamentación completa cuyo resultado es una vida fantasmagórica. La «fantología» (*hantologie*), así, consiste en «aprender a vivir con fantasmas» (Derrida, 2012, 12), en habitar un tiempo que se ha salido de sus goznes (*out of joint*) y que ni deja atrás a los muertos ni olvida a las generaciones no nacidas. En este presente leído en términos hamletianos, el pasado y el futuro insisten. El primero como huella de huella, el segundo como porvenir. El presente es entonces un «quizá» (Cf., Derrida, 1998), una doble apertura, hacia atrás y hacia adelante, ruptura o Acontecimiento en

---

El problema del don se debe a su naturaleza a priori excesiva, a priori exagerada. Una experiencia donadora que no se entregase a priori a cierta desmesura, un don moderado, comedido, no sería un don» (Derrida, 1995: 45).

<sup>13</sup> Como señala Sáez Rueda en su artículo, haciendo mención en nota a las distintas figuras de esta errancia barroca como la del naufrago o el viajero: «En su hacerse operativamente y poniendo en juego su libertad, el ser humano se orienta hacia lo eterno a través del mundo, sin identificarse con posición sustancial alguna; su vida es tránsito o intersticio, errancia» (2022a: 1279).

el que moran presencias espectrales, presencias de otro(s) tiempo(s). Tiempo del *quizá*, «quizá entonces llegaré» (Ibid., 45-61), esto es, ese presente despresente en el que la (re)aparición irrumpe tramando un juego de ausencias persistentes que, sin embargo, abren exigiendo transformación. Porque este tiempo desajustado, él mismo proliferante, múltiple, este presente loco que ha perdido su identidad como presente, es también el tiempo de un mundo que está al revés: «El mundo va mal (...) Habla teatral, habla de Hamlet ante el teatro del mundo, de la historia y de la política. La época está fuera de quicio. Todo, empezando por el tiempo, parece desarreglado, injusto o desajustado» (Derrida, 2012, 91). Los espectros nos hablan, en su aparecer desajustado respecto del tiempo, no solo del desajuste, también de lo injusto. Agravios del pasado que insisten en el presente y que exigen un porvenir, un futuro otro. Ausencias activas que angustian y que apremian a constituir nuevos mundos, precisamente por la imposibilidad de resarcir al completo los dolores, los daños, los entuertos. Por eso mismo, por la persistencia del agravio, encontramos la emergencia de la exigencia infinita de restitución, que no es otra que la perentoria demanda de justicia plena. Y ello en un mundo, en efecto, teatralizado, que da por buena la ficción de una justicia que, en verdad, no llega nunca y que, de ese modo, se convierte en promesa infinita. La deconstrucción, sumida en ese teatro, no deja de denunciarlo a sabiendas de que salir de su laberinto es del orden de lo imposible. Pero de lo imposible necesario. He aquí la hipérbole ético-política del neobarroquismo deconstructivo, allí donde la decisión performativa acerca de lo justo y, por tanto, la pretensión de realizar la justicia fracasa una y otra vez. Decisión indecidible, que, de nuevo, hace temblar sin remedio:

En toda decisión, en todo acontecimiento de decisión, lo indecidible queda prendido, alojado, al menos como un fantasma, un fantasma esencial. Su fantasmaticidad deconstruye desde el interior toda seguridad de presencia, toda certeza o toda pretendida criteriología que nos asegure la justicia de una decisión (Derrida, 2008, 57).

La indecidibilidad no es, sin más, un momento ocasional de duda que luego se supera. Ella es inseparable de toda decisión y la contamina, la acosa produciendo una perturbación sin alivio. Como en la Medea que describe Francisco José Martínez a partir de la obra de Corneille o de la ópera de Charpentier: «Medea se pregunta por qué tiembla cuando ha decidido su venganza» (2014, 153). Ahora bien, «la justicia, por muy no-presentable que sea, no espera: una decisión justa es necesaria siempre inmediatamente, enseguida, lo más rápido posible» (Derrida, 2008, 60). En esta tensión entre la urgencia de la decisión

y la indecidibilidad, se dan las transformaciones históricas. Transformaciones que no siguen un *telos* y que, por tanto, no implican la linealidad del progreso. La Historia misma es *destinerrancia* y, en ella, todos sus protagonistas somos espectros, huella y promesa a la vez, en un tiempo de *différance*. He aquí que se gesta, a nuestro juicio, el espíritu trágico de la deconstrucción.

En efecto, cabe señalar un componente de tragedia que no podemos pasar por alto puesto que lo trágico es, sin duda, uno de los caracteres destacados del (neo)barroco. Descubrimos entonces una ontología compleja en esta deconstrucción (neo)barroca, una determinada comprensión del mundo que, precisamente por espectral y destinerrante, es también trágica, pues con ella solo cabe «una posición tensional: (...) penetrar, por una parte, en la confusión y falsedad del mundo vaciado, siguiendo sus reglas como condición necesaria para, por otra parte, operar en él, haciendo brillar el ideal, aunque sea inalcanzable» (Sáez Rueda, 2022, 1275). La despresencia o presencia ausente, lo fantasmático, así como la inevitabilidad de lo errático, tienen como consecuencia la tragedia toda vez que la existencia requiere enfrentarse de continuo al fracaso del ideal el cual, sin embargo, no deja de ser perseguido. El saber del barroco, al igual que sucede en la deconstrucción, desvelan que ni el bien ni la justicia ni la verdad encuentran cumplimiento alguno. Ellos, cada vez que se presentan, lo hacen de manera invertida o mezclada, engañosa, despresentándose e incluyendo en su seno injusticia y mal. Sin posibilidad de arribo a la pureza, al ideal, el mundo se torna evanescencia sin fundamento. Alfa y omega, origen y destino, se pierden en la noche de la diferencia. Pero dicha pérdida es a la vez motor y empuje de una búsqueda desesperada, de una exigencia inquebrantable que, no obstante, emerge de ella, de la diferencia misma y sus efectos:

(E)n el momento en el que ya no existe el mundo, o que el mundo pierde su fundamento, donde ya no hay suelo —en el terremoto ya no hay suelo ni fundamento que nos sostenga—, ahí donde ya no hay mundo ni suelo, debo cargarte, tengo la responsabilidad de cargarte porque ya no tenemos apoyo, ya no puedes pisar un suelo confiable y por lo tanto tengo la responsabilidad de cargarte. (...) Entonces se puede decir: ahí donde ya no hay mundo, soy responsable de ti; o bien, desde que soy responsable de ti, y te cargo, en ese mismo momento aniquilo al mundo, ya no hay mundo; en el momento en que soy responsable ante ti, el mundo desaparece. Para ser verdaderamente, singularmente responsable ante la singularidad del otro es necesario que ya no haya mundo (Derrida, 2009, 33-34).

Tragedia para una ética de la singularidad irreductible que no sabe de cálculos ni de equivalencias, cuya ley es ausencia de ley en la atención a un otro que no se deja asimilar, que es, él mismo, diferencia plena.<sup>14</sup> *Singularitas absconditus*, singularidad que se nos sustrae precisamente por serlo, a la que no podemos comprender por completo ni hacer justicia de una vez por todas. Pero que, desde tal abismo fantasmal, interpela como espectro hamletiano. Costa en la que nunca fondaremos, pero que mueve el barco de la odisea de este (neo)barroco deconstructivo que hemos tratado de aquilatar.

## Bibliografía

- AYALA MARTÍNEZ, Jorge Manuel (2004). “Ingenio, causa principal de la agudeza y complemento del juicio”, en *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, vol. 1, pp. 115-132.
- DELEUZE, Gilles (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
- DERRIDA, Jacques (2017). *Psyché. Invenciones del otro*. Argentina: La cebra.
- (2012). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- (2009). “¿Cómo no temblar?”, en *Acta poética, Revista del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)*, vol. 30, nº 2.
- (2008). *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid: Tecnos.
- (2003). “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques Derrida (octubre de 2001)”, en Barrodori, G. (ed.), *La filosofía en una época de terror. Diálogos con J. Habermas y J. Derrida*. Madrid: Taurus.
- (2001). *La verdad en pintura*. Buenos Aires: Paidós.
- (2000). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós.
- (1998). *Políticas de la amistad* seguido de *El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- (1997). *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- (1995). *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós.

<sup>14</sup> Como afirma Luis Sáez Rueda en su estudio: «La aporía del límite trágico puede ser analizada, en primer lugar, desde el punto de vista que destaca en la acción la liberación de la diferencia frente a la identidad coactiva. Si el alma del hombre barroco hispano está imantada por la necesidad de aprehender la multiplicidad diferencial del mundo, entonces la liberación implica el desmoronamiento de los poderes que reducen la diferencia a una auto-identidad» (2022b: 198).

- (1989a). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- (1989b). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- (1988). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- (1985). *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-Textos.
- (1971). *De la gramatología*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- GRANDE YAÑEZ Miguel (2022). “La vida, el desengaño y el ingenio en el Barroco español”, en Mora, J.L./Heredia, A. (eds.), *Guía Comares de Historia de la Filosofía Española*, Granada: Comares.
- HABERMAS, Jürgen (1985; 2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- KIERKEGAARD, Sören (2014). *Temor y temblor*. Madrid: Alianza.
- (2011). *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*. Madrid: Trotta.
- MARTÍNEZ, FRANCISCO JOSÉ (2014). *Próspero en el laberinto. Las dos caras del Barroco*. Madrid: Dykinson.
- PASCAL, Blaise (2012). *Las provinciales, Opúsculos, Cartas, Pensamientos, Obras matemáticas, Obras físicas, Vida de Monsieur Pascal, Conversación con Monsieur de Saci*. Madrid: Gredos.
- ROUSSET, Jean (2009). *Circe y el pavo real. La literatura del barroco en Francia*. Barcelona: Acanalado.
- SÁEZ RUEDA, Luis (2022a). “Verdad y diferencia en el Barroco hispano como «modernidad-otra»”, en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 78 (300 Extra), pp. 1259-12.
- (2022b). “El límite trágico entre lo inmundo y lo eterno en el Barroco hispano”, en *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, vol. 10, nº2, pp. 191-206.
- SEVERO, Sarduy (1984). “El barroco y el neobarroco”, en Moreno Fernández, C. (coord.), *América Latina en la literatura*, México: Siglo XXI.
- (1987). “Barroco”, en *Ensayos generales sobre el barroco*. Buenos Aires: F. C. E.

Recibido: 30/07/2023

Aceptado: 21/09/2023

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

