

**De viajes y naufragios**  
**Sobre el Libro de Santiago González Noriega**  
*El Viaje a Siracusa. Ensayos de Filosofía y Teoría Social*  
 Balsa de la Medusa. 1994

JOSE LUIS VILLACAÑAS BERLANGA

1.- *La cita*. "Que sea correctamente interpretado lo existente". Así reza el motto del libro, procedente de Hölderlin, dependiente él mismo de la vieja metáfora de la legibilidad del mundo. Ésa es la consigna de estas páginas. Que lo existente sea identificado con la sólida letra de libro –*veste Buchstab*– apenas nos merece una discusión, ni una duda, a nosotros, los que queremos ser algo más que periodistas. Todos sabemos aquí cual es la firme letra y cual es la que diariamente se disuelve entre las manos. Y así, al aplicarnos al libro de Noriega, no podemos menos que seguir con su propio motivo, el que más nos une.

¿Libro o libros? ¿Unidad o pluralidad? Estas preguntas no son sólo triviales, sino inoportunas, incluso molestas, cuando se conoce a Santiago González Noriega. Sólo pueden permitírseles los que tratan con otra gente. Los libros de Dios, los verdaderos libros, concuerdan, dice Blumenberg. Y Herder, en su *Die Welt und die Bücher*, añade que los libros de Dios concuerdan en el sentido, en el *Verstand*.

Ciegos tendríamos que estar para no descubrir el alma unitaria de este libro, habiendo tantas huellas en él, tantos indicios. No hablo de la unidad de estilo, por la que alguien que valorara en exceso el tiempo, quizás, podría sorprenderse. Cuando el autor ha meditado y ha pensado, el tiempo no es sino una variación que apenas deja huella en la unidad del estilo. Si con 17 años de distancia se escriben frases como esta: "Para Molinos el hombre no guarda y custodia la hora de la muerte, sino que la anticipa esperándola como si fuese ya el despojo mortal de una alma hecha tierra y como si hubiese confiado su espíritu al relicario de un cuerpo sin vida", [pag. 43] y esta otra: "En el fondo creemos tan poco en la amenaza ecológica como en nuestra propia muerte", [pág. 225], estamos obligados a decir que la temporal es una mala aproximación a la unidad de una forma estilística.

Pero ni siquiera hablo de la unidad de estilo, ni de su tono muy español, lleno de humor y de cinismo ante las realidades que sólo merecen el cinismo, esperadamente serio en lo decisivo. Tampoco resalto la unidad de competencia y libertad en la aproximación a los temas que, como ocasión, tejen el todo. Hay una lógica en la mente del que lee estos textos. Es la lógica de los textos, pero también la lógica que el autor domina reuniendo estos textos. ¿O es más bien un círculo? Finalmente, de forma más secreta, también hay una historia en esta lógica, una historia que nos ancla en los temas y movimientos de los últimos años de la filosofía española.

2.- *El subtítulo.* “Estudios de filosofía y Teoría social”, ha querido titular el autor a su libro. Teniendo en cuenta la dedicatoria a Carlos Moya, ya podemos suponer que se trata de seguir la senda de Max Weber. Forma parte de las desgracias incurables de la filosofía española –pues el presente es lo irreparable– que la senda de Max Weber no haya sido frecuentada por la filosofía. Así no es de extrañar que, por una parte, la academia filosófica más reciente se haya adentrado por sendas más bien perdidas, ni que, por otra, González Noriega se haya despedido de ella, aunque quizás para esa despedida le haya dedicado un texto excesivamente bello, demasiado sincero, demasiado expuesto. Un texto que, a pesar de todo, acaba con la palabra “compañía”. Quizás la academia se merezca un escueto y sencillo adiós, única respuesta a su irreversible descarrío.

El caso es que si se tiene en mente la obra de Weber se comprende el sentido unitario de este libro y que aventuraré de una manera un tanto simplista. Que la formación de la subjetividad moderna, y la definición de lo que pueda ser una “conducción racional de la vida”, tiene necesidad de decidir acerca de lo sagrado. Y a la inversa, que la no identificación de lo sagrado, la falta de discernimiento para su forma, para su daimon, sume en el terror a los cuerpos que parecen humanos. Que esta tesis se exponga con Manrique o con Rene Char no dice sino algo elemental: que lo sagrado es lo que hace frente a la muerte, que el terror es el olvido de la presencia de la muerte. “Cuán inapercibida y sordamente trabaja la muerte para quien no le sale al paso” [221], dice Noriega. Pues bien, en este salir al paso de la muerte el hombre descubre lo sagrado, o por decirlo con Hegel, y solo con Hegel y no con Heidegger, ni con Derrida: descubre el *Geist*. Así que, en la definición de lo sagrado, el hombre no sólo propone una conducción racional de la vida de dimensiones sociales, [como sugiere Durkheim] sino un Espíritu. Estudios de filosofía y de teoría social es, como vemos, un subtítulo ajustado.

La lógica –o el círculo– que une las páginas de este libro pone al descubierto que la constitución de la subjetividad, en este sentido y sólo en este sentido de poder fundar algo común, y por tanto un orden moral [228], –de la subjetividad, no de la individualidad, como sugiere Vidal Peña–, es el problema moderno. Los nombres de Molinos, Hegel, Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche, Durkheim y Freud no son sino piedras que ruedan por este camino. El logos del sujeto es lo común. Pero esta lógica se convierte en círculo cuando, como sospechábamos, también es compartida por el propio autor, de tal forma que en la apropiación del tema ensaya, también él, como todos, su camino a la conquista de espíritu, de subjetividad.

3.- *El libro.* Quisiera detenerme en lo que considero el argumento central de la primera parte del libro. Pues es un argumento que completa y complementa la tabla de las tensiones éticas con el mundo que Max Weber llevara a cabo en su *Ensayos de sociología de la Religión*. Se trata de la tensión entre Teología, con su voluntad de pacto con el mundo, y Mística, con su renuncia al mundo. Esta tensión, sin duda implícita en todos los argumentos weberianos, complementaria de la contraposición entre ascética y mística, no se ha elevado a explícito tema de su reflexión. En este contexto, el punto de partida en Molinos es de una propiedad insuperable.

Desde este apasionadamente frío español –se trata de la frialdad artísticamente pulida del desengañado– cabe encontrar una clave para narrar la novela de la Modernidad. Pues la Mística de Molinos, por mucho que rechace toda teología, no es la mística del *Hen kai Pan*, de esto sagrado que busca descubrir la poesía, esa mística intramundana que no implica necesariamente una ascética. No. la mística de Molinos es la mística de la voluntad de Dios, que como se sabe es el límite externo del mundo. Por tanto, estamos en una mística extramundana. El fondo de Dios es una voluntad omnipotente que dicta una “orden indescifrable” frente a la que no cabe a la voluntad finita sino el consentimiento por el cual la voluntad finita se suprime a sí misma [23]. Y sin embargo, este consentimiento

no es un acto de voluntad del hombre, sino consecuencia de una gracia inmerecida. Por eso esta mística extramundana rechaza una ascética de las obras. El amor de sí es todo lo que tiene la voluntad finita. Y por eso está condenada a batallar contra Dios en una lucha a muerte por el poder. Sólo Dios puede darle al alma el vacío de sí para poder recibirlo[27].

Estoy hablando de Molinos, no de Schopenhauer. Menéndez Pelayo olfateó bien la semejanza, [n.18, pág. 29], aunque olvidó las diferencias. Pero la semejanza existe. La acción de la voluntad finita está condenada a la autoafirmación frente a Dios. Su certeza de sí no es sino un despego de Dios. Por eso la perfección de la fe no es sino la negación de toda autoafirmación. De ahí la frase central: "la certeza de la existencia de Dios proviene de la propia indiferencia por lo que para el [hombre] suponga esa existencia"[28]. Así escapa Molinos a la tentación de hacer de Dios un objeto de autoafirmación del hombre. De esta manera, el foso entre Dios y el Mundo se hace insalvable. Dios es un Ser en sí, dice Noriega, como Kant, no un ser para el hombre. El mundo es una nada para el hombre: de ahí esa paradoja de "la positividad del nihilismo"[29]. Dios es la voluntad que niega las categorías de la finitud humana: está más allá del principio de razón y de sus cuatro manifestaciones, todas ellas herramientas sometidas al principio de individuación. Por eso el hombre sólo se salva haciendo nada lo que es nada: escribiendo, casi como haría Bartleby, "sólo la desesperación del silencio" en las cárceles, no de Nueva York, sino de la propia alma.

Así las cosas, vemos lo peculiar de Molinos y lo cercano que se mueve su pensamiento de las corrientes nihilistas de la modernidad. Pues lo propio de estas corrientes son su carácter antimundano, no la afirmación o negación del Ser extramundano como Dios u otra cosa. Pero con ello también vemos hasta que punto, participando de las tesis centrales del calvinismo, introduciéndose en el, Molinos lo disuelve por radicalización. Hay aquí una estrategia católica que reconoce al enemigo a la perfección. En todo caso, Molinos y Calvino ponen la raíz más profunda de Dios en su voluntad. Para ambos la voluntad de Dios no puede ser escuchada por todos los hombres. Para ambos la gracia y la salvación son consecuencia del decreto directamente procedente de la voluntad de Dios. Para ambos el mandato de la voluntad divina supone la aniquilación de la autonomía del alma propia. La diferencia reside en que para realizar esta voluntad divina se sigue en un caso un ascetismo activo, mientras que en otro se sigue un ascetismo pasivo. Penetrar esta diferencia es vital. Y quizás aquí Molinos obtiene todo su brillo como camino propio y autónomo de la Modernidad católica.

Para ambas doctrinas la tierra es radicalmente distinta de la divinidad. Ambos pensamientos han secularizado la imagen del infierno como realidad de la Tierra. Pero mientras que Calvino escucha que la voluntad de Dios es glorificar la tierra como suya y propia, sometida realmente a su voluntad, dominada por aquellos que Él ha elegido, Molinos se atiene a estratos más primarios que debemos identificar, y solo reconoce la lucha entre las dos potencias, Tierra y Dios, lucha que no puede acabar en la sacralización de la Tierra por la acción, sino en su gloria como nada absoluta. El Dios de Molinos no quiere la Tierra para nada. El vanidoso Dios de Calvino la quiere para que en ella brille su gloria.

Esta diferencia es la que determina el sentido de la mediación institucional en ambas doctrinas. Al hacer de la relación con Dios una relación privada, en la que brilla además el silencio de Dios, Molinos no sabe que hacer con los demás hombres. Es curioso que Molinos recurra al concepto neoestoico y romano de *Oficio*, y no al sagrado de *Beruf, vocatio*. Pues en efecto, el Dios de Molinos no llama. El autoritarismo de la Iglesia molinista deriva del hecho de que consiste únicamente en una institución de gobierno y de división de trabajo plenamente moderna. El místico como impolítico, necesita de una institución autoritaria que decida de forma monopolista acerca de lo político y público. Hablamos de Molinos, no de Schopenhauer, pero la asociación es fuerte, sobre todo cuando sus-

tituimos la mística religiosa por la mística estética [pág. 79].

La Iglesia, de esta forma, asume el silencio de Dios y, con los decretos de su voluntad positiva y decisionista, enseña a los demás hombres a cuestionar su autoafirmación. El combate entre Dios y el hombre se transfiere al combate entre el hombre y la Iglesia. La Iglesia es el Dios que habla y enseña a cada uno a ser a la fuerza místico en su privaticidad. Cristo no es sino la autoafirmación humana vencida. El silencio de Dios en su muerte es el cumplimiento de la diferencia ente Dios y Hombre. Anticipar la vida eterna es gustar de la muerte mirando los iconos de su crucifixión. Por el contrario Calvino, dado que el mandato de Dios de glorificar la tierra es positivo, excluye la mística privada, determina los elegidos como seguidores de una *Beruf*, caracteriza a los hombres por su *Vocatio* y funda una institución sectárea y excluyente frente al exterior, pero internamente democrática, porque en su seno sólo viven los igualados por la gracia divina.

Tenemos así dos grandes ideas de la Iglesia que, en el fondo son dos grandes ideas de la sociedad. Una católica, que también es la del Gran Inquisidor de Ivan Karamazov, y otra democrática y elitista. Pero en ninguno de ellas brilla la fuerza del amor. En ambas se ejerce el odio del hombre a sí mismo en su estado de naturaleza. Las formas en que el libro expone estas tesis, todas ellas brillantes, son muy variadas. Pero deseo comentar la conclusión porque me parece que nos pone en el camino de la superación del tema de Molinos y nos señala la diferencia radical con el calvinismo. Noriega dice: "La mística molinista se queda atascada en el atolladero de su incapacidad para entender el papel del hombre en la economía divina"[42]. Ciertamente, no es el caso del calvinismo, que torna relevante al hombre para la economía entera de Dios al ser el medio de glorificar la creación.

Pero, ¿por qué esta diferencia y de dónde surge? Creo que respecto del Calvinismo procede directamente de la inspiración veterotestamentaria de Calvino. La Iglesia calvinista es el nuevo pueblo elegido y así hereda la *Beruf* del pueblo de Israel. Molinos no es veterotestamentario. Me gustaría conocer sus relaciones con el judaísmo español, y apuesto a que son de plena hostilidad. Su mística es un jirón de tiempo que ha olvidado ya su origen. No es que Molinos quede atascado en el atolladero de su incapacidad para entender el papel del hombre en la economía divina. Es que procede de un esquema de pensamiento en el que la naturaleza y el mundo no tienen papel en la economía divina. El esquema de la oposición, de la lucha, de la culpa, frente al de la participación, el del diálogo, o de la compañía de San Juan de la Cruz, o el de la *Beruf* y la *Electio*, procede de un mito que diferenció radicalmente entre el dios-demiurgo creador del mundo y el Dios ajeno al mundo y salvador del mundo, como Schopenhauer diferencia entre el demiurgo de la voluntad finita que representa ilusiones –y que debe acabar en la nada [81]– y el Dios irreflexivo de la voluntad de vivir que anula todo principio mundano. Y así, nada de este mundo sino su autoanulación puede transitar al Dios Salvador, que sólo acogerá a aquellos que él recrea en su cuerpo espiritual glorioso, dada la anulación radical de su cuerpo y de su alma terrestre. Molinos procede del mito Gnóstico, y su rivalidad con Calvino no es sino la denuncia que todo mito gnóstico lanza contra el Dios del Génesis.

Pero lo decisivo, lo más decisivo del libro, reside en mostrar de forma convincente, en multitud de notas, de apuntes, de sugerencias, de detalles, que con jirones de estos viejos relatos se tejen las vestes aparentemente luminosas de la filosofía moderna. Con decisiones contrarias o convergentes con las que hoy nos parecen extravagancias de Molinos, se construyen los aparentemente sólidos y sobrios edificios de la filosofía. Así, cuando Noriega contrapone Molinos a San Juan de la Cruz, está haciendo algo más que esto. De hecho, contrapone dos modelos de mística y de subjetividad: una que sólo encuentra alivio en la desaparición del alma ante la mirada de Dios, y otra que entiende que la mirada de Dios funda el alma humana, que el alma del hombre es la intuición intelectual de Dios en nuestro cuerpo, y que Dios es el garante de esa identidad personal en todo caso salvada en un diá-

logo permanente. La competencia de Noriega, fruto de perseguir los temas de la Modernidad desde su origen, le hace decir con pleno rigor, por ejemplo, que “esta exposición del alma ante Dios es una posición, en el sentido fichteano del término”[41].

Ahí, en esta intuición intelectual fundadora del Yo, está desde luego el sentido de la subjetividad que, más allá de Molinos y de Calvino, se abre camino en la filosofía europea. Ahí está el sentido del acceso de la subjetividad a espíritu. Ahí está la fuente de la práctica autobiográfica de los pietistas, el diálogo interno de Rousseau consigo mismo, el ideal de transparencia que juega con el supuesto de la mirada de Dios, el ideal de la comunidad que juega en el joven Hegel y en Hölderlin. Ahí está el supuesto último de la tesis de que “la razón es la verdadera manifestación de Dios al hombre, la verdadera revelación”, clave de la noción de espíritu en Hegel [65], de innegable procedencia rousseauiana [66], y, en su democratismo universal, superadora del sentido elitista de la revelación de la gracia calvinista, en la medida en que Dios ya no es gracia particular, sino universal.

Por ello, la tensión intramundana de esta subjetividad mística del espíritu, escapa a toda mística extramundana a lo Molinos y a lo Schopenhauer, y genera una ética rival de la del Calvinismo. No una ética ascética propia del individualismo, sino una ética del amor, del sentimiento, de la comunidad, de los lazos que por doquier une al hombre con Dios en cuanto le une a los demás hombres. Ahí están las bases de este Reino de Dios en la tierra que habría hecho sonreír a la vez a todos los gnósticos y calvinistas de la historia. Pues Dios, para la subjetividad moderna, que contesta a Molinos y a Calvino a la vez, no se revela en un mandamiento incomprensible, ni en un decreto horrible, sino en la continua proliferación del común amor humano reflejado como Logos igualmente común.

¿Para que insistir? La otra forma de lo sagrado no puede ser más que la dimensión del amor inmanente al mundo que, frente a la crecida de toda la sangre de la historia, acaba buscando refugio en su propia certeza. Y cuando la sangre y el filisteísmo ahogan Europa, de Nietzsche nos viene este sí radical a la inmanencia del mundo en el que se refugia finalmente la certeza moderna, concluido el sueño de la comunidad de los hombres en la tremenda compensación del Superhombre. Pues la subjetividad moderna sin comunidad no es sino el individualismo nietzscheano, que paradójicamente deja intactos los demás elementos del estoicismo. La comunidad moderna, claramente neoestoica, sublima el peso del individuo dentro del cosmos en la medida en que la Humanidad era la heredera de sus afanes. Cuando esta comunidad desaparece en Nietzsche, como expediente sustitutivo del platonismo de la inmortalidad del alma [89-90], “el individuo conoce la contradicción de sí mismo en la forma del tiempo”. La solución a esta contradicción también es estoica: el eterno retorno del juego del mundo en el instante. Pero en todo caso estamos ante una reducción de la subjetividad moderna, ante una herencia directa de la misma, como defiende Noriega [pag. 99]. Una herencia de la mística intramundana que, cuando es consciente de su extrañeza respecto de la ascética calvinista del mandato y de la universalización ética en la noción de espíritu, se autorrepresenta como más allá del bien y del mal y como inversión de valores. Con el mismo sí de su quieto abandono en manos del devenir y del azar [112], Nietzsche disuelve al mismo tiempo la tentación de Schopenhauer y la de Molinos. Cuando comprendemos esto, nos damos cuenta de que el divulgador Marcuse —conviene registrar que Noriega se atreve con esta afirmación ¡en el 1969!— dice Freud, pero en realidad quiere decir Nietzsche. Pues Freud sería una insistencia en la subjetividad moderna clásica. [149].

No necesito insistir en lo clásico, en lo hegelianamente clásico, que se nos presenta el esfuerzo de Durkheim por identificar un espíritu objetivo o hecho social [118,124]. Pero también de lo post-nietzscheano, de lo apolíneamente post-nietzscheano de su esfuerzo por defender las ilusiones de lo sagrado en cualquier sociedad, a fin de superar la “discontinuidad de la vida individual y la con-

tinuidad de la vida colectiva" [116]. En todo caso, Durkheim reconoce que su enemigo es el "individualismo absoluto" [126], consciente de que ahí reside la vía ciega de toda evolución de las formas sociales. Me temo, no obstante, que Noriega no haya insistido lo conveniente en las oscuras fuentes de Durkheim, que a mi me suenan muy cercanas a Bonald [cf. 130 y 137] y, por consecuencia, a Comte. En todo caso, estoy de acuerdo en que Durkheim parece participar de una visión católica del simbolismo. Pero el problema queda planteado con la frialdad de las formas científicas: individualismo frente a simbolismo social generador de una idea de lo sagrado. Y ahí estamos cuando Noriega inicia su ensayo sobre las formas de lo sagrado en las sociedades secularizadas.

Con este capítulo nos ponemos en camino hacia lo más importante. Pues su apuesta por una forma de lo sagrado "filosófico o libre" [210] que sea capaz de nuevo de penetrar el tejido intramundano de lo profano [206]; por una forma de subjetividad que sea capaz de superar el individualismo del idiotés [213]; por una forma de afirmar la vida que sea algo más que un sí al regalo del azar [221]; por una empresa que integre sin arruinar lo privado y lo público [215] en un poder colectivo de acción plenamente humanizado al estilo de Arendt [215], que disuelva la contradicción entre la aspiración a la eternidad del hombre y su participación finita en el tiempo [221], que recupere la síntesis entre Grecia y Cristianismo sin la que no podemos entendernos, y nos reentregue un sentido para lo que la modernidad como espíritu, esta compleja apuesta, finalmente surge de la certeza de que es una apuesta posible porque desde siempre ya se ha ganado. No estamos solos. Estamos aquí. Hay mucho de bien merecido orgullo en esta página de Noriega, la 221, que convoca a todos los que aspiran a la decencia. No aplaces, ni calles ni temas; recuerda, aviva el seso, despierta. Es cierto. Recordemos el motto. "Hemos servido a la Madre Tierra". "Que se preste atención a la sólida letra". Entonces nos damos cuenta de que en ése "no estamos solos", estamos sobre todo con Molinos, con Rousseau, con Kant, como Hegel, con Schopenhauer, con Nietzsche, con Freud, con ....

4.- *El título* Viaje a Siracusa es el título de este libro. Pero en el capítulo homónimo hay una paráfrasis explicativa que nos habla de la razón en tiempos de catástrofe. Como el autor no señala a cuál de los viajes platónicos a Siracusa se refiere, tras la mención de la catástrofe, sospecho que la metáfora se aplica sobre todo a aquel que acabó en naufragio, y dio con Platon, según la leyenda, en el mercado de esclavos. Razón en tiempos del naufragio, podría decir la paráfrasis entonces. La melancolía, que aquí se denuncia, sería esa mirada hacia las costas firmes de una tierra lejana e imposible, con la que el náufrago pierde la fuerza de su brazo. Y sin embargo no repetiré la frase con la que Noriega nos expone sus sospechas de la inconsciencia humana del peligro. En la misma página 225 nos deja la pregunta: "¿Dónde encontrar agentes de cambio histórico-social, que nos permitan concebir esperanzas de una responsabilización frente a las tareas inaplazables?"

Es una pregunta frecuente. Podríamos decir que incluso una concesión. Confieso que prefiero la pregunta que sigue inmediatamente: "¿Qué forma toma el eterno agitarse de la especie en las modernas sociedades de producción?" La prefiero siempre y cuando subrayemos la palabra forma. Agamben ha sentenciado en una respuesta lo que Noriega describe en estas páginas de forma prolija: una pequeña burguesía planetaria otorga a la forma de conducción de masas propia del nazismo un genuino y vigente marchamo de modernidad. Ahí está ciertamente el último hombre, la noche polar, el punto más negro de todas las prognosis de las ciencias sociales desde Tocqueville. Pero la respuesta alberga una contradicción en los términos: la forma de la pequeña burguesía planetaria es una forma informe, una masa, un *nexus inconexus* que carece de todo lo que es parte de la forma, vale decir, la reponsabilidad, la atencencia a sí. Y entonces la pregunta se torna muy complicada, muy weberiana: ¿como dotar de responsabilidad y de forma a la pequeña burguesía planetaria?

Todo filósofo tiene pendiente un viaje a Siracusa. Ésa es la respuesta del libro a la cuestión ante-

rior. ¿Uno más? ¿Otro? ¿Un quinto? ¿Por qué no habitar el mercado de esclavos, pasar desapercibido, esperar? *Ancilla theologiae*, decían en la Edad Media. *Ancilla theologiae* sugieren hoy todos los que ponen la filosofía al servicio de la opinión pública, verdadera teología de masas. Lo sagrado no tiene teología, sino a lo sumo mito. La diferencia es muy importante: es la que existe entre el dogma y la creatividad. Uno se apropia de la teología ajustando el dogma, definiendo la ortodoxia. Uno se apropia del mito rehaciéndolo. ¿Un nuevo viaje a Siracusa para ordenar la polis que mientras tanto es cosmópolis? ¿Qué mito forjaremos al regreso, como Platón, con el que seducir a la burguesía planetaria? Siracusa es la tierra del mito. Por sus laderas sigue resonando un grito de Ulises que nos es común "Nadie, Nadie". Sicilia, la mitológica Sicilia, patria de los Titanes, patria del estúpido Polifemo y del luminoso Prometeo, es la luminosa tierra del sol. Heliópolis llamaron los estóicos a su ciudad ideal. ¿Es esto el viaje a Siracusa, la forja de una nueva utopía que seduzca a la burguesía planetaria?

Noriega diría que no. Sé que diría que no. La pequeña burguesía planetaria ya vive en la utopía, no sólo porque sobre sus pies se va destejiendo la trama de la tierra, el suelo firme, sino porque vive colmada en su sueño hedonista. De Siracusa trajo Platón el mito del Gorgias, el mito de Calicles. Y por mucho que se dignifique el consumo de drogas, por mucho que se esté de acuerdo con Escotado en los rasgos de ese viejo aristocratismo de experimentar en la frontera, sociológicamente, en la época de las masas, las drogas están al servicio de la utopía hedonista, no del afán romántico de conocimiento de los límites. La protección del Estado no se dirige contra el aristócrata de corazón aventurero, sino contra aquéllos que se toman demasiado en serio la utopía del placer que las drogas prometen, junto con la publicidad y la industria. Es verdad: el orden social en su totalidad es de una extrema fragilidad [174] cuando la energía disolvente de la utopía ha entrado en los corazones. Pero que esa utopía entre es necesario para el consumo y para la industria. El Estado, al proteger a los ciudadanos contra la productos de su propio mercado, no protege sino la existencia administrada de consumidores. Así que cuando Lamo de Espinosa reclama una "pautación cultural positiva" [176], está reclamando exactamente lo mismo que Noriega: un viaje a Siracusa, que traiga un mito para la responsabilidad de las masas. El Estado protector, mucho más escéptico, ya se ha despedido de este sueño. Pues protección es el fruto del dogma, y la ley penal la última trinchera de la ortodoxia.

¿Un nuevo Mito que proceda de Siracusa, la tierra del Sol? "Hemos servido a la madre Tierra y más tarde a la luz del Sol" ¿Cómo seguir haciéndolo. Cuando pensamos en lo que constituye el armazón comunicativo de nuestras sociedades, no sólo identificamos el mito del héroe dominador, ese Ulises en el que Adorno y Horkheimer han puesto el origen de la subjetividad occidental y que tan esquemáticamente, tan burdamente han interpretado. También encontramos los fragmentos de todos los mitos posibles, puntualmente destrozados, deshinchados, resumidos, brutalmente mutilados a ritmo de Video Clip, de foto, de instantánea, sin desarrollo, invitando a la reducción, al enquistamiento, casi al grito. Un mito entero no nos está dado comprender, porque un mito entero aspira a iluminar la vida entera en alguna parte. Pandora, Sísifo, Sileno, Prometeo, Edipo, todos son una vida entera, pero todos son complementarios. El mito en la sociedad de masas se ha convertido en imagen seductora, no en *ethos*. Y entonces, cuando sabemos y reconocemos el objetivo de nuestro viaje, cuando estamos en el puerto, ligeros de equipaje para partir, entonces hacemos la pregunta más misteriosa. Como el soldado de Louis Aragón que, derrotado antes de luchar, mira sus armas y su uniforme y confiesa haberse vestido para otro destino, nosotros, bien dispuestos al viaje, nos decimos: ¿Pero dónde Siracusa?

Me da la sensación de que la ascética crítica, hasta ahora desplegada, no encuentra su corres-

pondiente mística, por mucho que los ojillos benevolentes de Savater aseguren que ambas están indisolublemente unidas [166]. A no ser que, naturalmente, recordando los orígenes franceses de Savater, como muy bien registra Noriega, nos refugiamos en aquella expresión de la pulsión lacaniana que “pone en obra su poder en el continuado fluir de la palabra”, [169] consigna que Savater ha cumplido *ad pedem litteram* con admirable coherencia. Pero entonces, ante esta afirmación mística del azar de los impulsos, no vemos cómo ejercer la ascética crítica y por qué cuestionar las pulsiones que resuenan en la rutas de la juventud, que en cierto sentido no tienen nada de ascéticas, ni de místicas, sino del torpe sopor de rumiantes que, por azar, esta vez sí, por azar, hubieran ingerido yerbas mágicas. Pues la crítica, sea cual sea, va destinada a reducir el espacio en el que la afirmación bendice el azar. Recordemos: se trata de subjetividad, de conducción racional de la vida, no de individualidad.

¿Acaso no hay viaje, entonces? Acaso no esté bien planteado nuestro itinerario. Platón fue a Siracusa para arreglar la polis y se trajo un nuevo sentido de lo sagrado. Ésa es la función poética de su filosofía, la clave de su trabajo del mito. En el ensayo dedicado a Octavio Paz, Noriega descubre en una cita la continuidad entre aquella filosofía y la poesía [158] —tema de Zambrano, tema también de Noriega—: se trata de crear un nuevo “sagrado” [157]. El viaje —de ahí la metáfora que vertebra el libro— es aquí condición de la novedad. En cualquier época, con este nuevo sagrado se pretende una nueva comunidad que supere el estado actual de la polis. Desde el mito de la Caverna, filosofía y revolución, conservadora o no, se dan la mano. Pero dejando aparte que también Paz se incline por la especialmente trivial interpretación de los mitos como trabajo del inconsciente [159], y no por el mito como trabajo del mito, ¿no es quizás éste un rito demasiadas veces repetido como para entregarle crédito?

Hay una obstinación que resulta consustancial al viaje a Siracusa. Una reiteración que desdeña el fracaso por mucho que éste nos amenace físicamente, en nuestro propio cuerpo. En ese gesto resueltamente platónico, hay un misterio que desafía todos los naufragios. Ya lo dijimos: se trata de salirle al paso a la muerte.

Blumenberg cuenta una pequeña anécdota, en *Naufragio con Espectador*, un libro que curiosamente no ha hecho uso de Platón ni de Siracusa. Un siciliano comerciante de higos sale con su pequeño barco a vender sus higos a la Península. El mar está en calma e incita al viaje. El agricultor se dispone a partir. Pero en medio del mar, la tormenta se despereza. En unos instantes su barco se hunde y él a duras penas gana entre maderos la costa. Tan pronto mira al frente, el mar poco a poco se encalma. El marinero no da crédito a lo que ve. Pero con el triunfo de haber descubierto la maldad del mar, de nuevo en calma, se dirige astutamente a él y le dice: “No disimules. Yo sé por qué ahora te pones así. Quieres más higos”.

En el cuento no sólo se expresa el viejo prejuicio del campesino hacia el mar. También se deja sentir el pragmatismo del hombre común, siempre dispuesto a conceder un valor sagrado a la experiencia. Frente a esta subjetividad común se alza la del filósofo. Sabe que alguien o algo quiere su vida y su sangre, una más de una larga serie. Surca el mar y se dispone a darla.

5.- *La editorial*. ¿Y si finalmente el viaje a Siracusa fuera ya desde siempre un viaje al naufragio? ¿Qué misterio operaría aquí, si así fuera? ¿Qué barco lo resistiría? ¿Qué barco quedaría tras tanta marejada? Sin duda sólo uno. La débil balsa —no podía haber más afinidad electiva entre libro y editorial que lo acoge— que debemos formar en pleamar, justo con los tablones de naufragios anteriores. En el momento en que nos aferramos a uno de esos maderos, ya estamos rumbo a Siracusa. Pues cada uno de ellos lleva en sí ese destino. Es como la madera de las naves de Eneas: proceden de los sagrados bosques del Lacio y hacia allá parten tan pronto como Poseidón las muere. En el fondo del océ-

ano de la vida siempre hay una marea secreta que lleva hacia el naufragio. Sólo hay que abrir los ojos para verlo.

Y así es como volvemos al sentido del libro. Pues con los naufragios de Molinos, de Rousseau, de Hegel y Schopenhauer, de Freud y Nietzsche, se forja la balsa que nos sostiene. Con ese diálogo el filósofo hace su viaje a Siracusa. Con ese fracaso el filósofo fracasa. No lección. Compañía. Así invierto la frase de la página más personal del libro. En el Viaje a Siracusa que todo filósofo debe todavía hacer tiene asegurado el naufragio, pero también tiene asegurada la compañía de todos los naufragos que salieron a la búsqueda del espíritu, y fueron capaz de salirle al paso a la muerte. Ahí reside lo común del filósofo. Quizás con el título de este libro haya alcanzado el filósofo su propia, su más profunda metáfora. No el viaje a la caverna ni a la luz: sino a Siracusa, una ciudad que ya no existe, en un periplo múltiple que sin duda acabará en el naufragio. Pues Siracusa es la tierra de todos los filósofos anteriores y el viaje del que hablamos es, curiosamente, un atento viaje a través de su letra firme.