

POLÍTICAS/POÉTICAS DE LA IDENTIDAD

Politics/poetics of identity

Francisco JARAUTA
Universidad de Murcia (España)

BIBLID [(0213-356) 4, 2002, 183-193]

RESUMEN

En primer lugar, este artículo hace referencia a un debate sociológico que ha surgido en décadas recientes: el cambio, que caracteriza a nuestra época, relativo a cómo se plantean los problemas de la identidad. A continuación revisa algunas de las alternativas propuestas para resolver este problema y, por último, se centra en la figura de Ulises como modelo para hallar la solución.

Palabras clave: identidad, modernidad, poética, Ulises.

ABSTRACT

Firstly this article makes reference to a sociological debate that has arisen during recent decades: the change, which characterises our age, in how problems of identity are posed. It then reviews some of the alternatives proposed to solve this problem, and finally focuses on the figure of Ulises, as a model to find a solution.

Key words: identity, modernity, poetics, Ulysses.

I

Pocas épocas como la nuestra se han visto sometidas a procesos de transformación que recorren por igual sus estructuras económicas, políticas, sociales y culturales. Estos procesos, que han venido a interpretarse bajo los conceptos de globalización y mundialización, son la causa de una nueva situación planetaria, marcada por una creciente complejidad e interdependencia. Se trata de un nuevo orden del mundo que ha modificado cualitativamente el sistema de poder heredado de la Segunda Guerra Mundial, dando lugar a una nueva situación, dentro de la cual son cuestionados buen número de postulados económicos, políticos y sociales, obligando a nuestra época a un difícil esfuerzo teórico por explicarse o interpretarse a sí misma, en la intención de una mejor comprensión de su propia complejidad.

Bastaría asomarse al debate sociológico de las dos últimas décadas para observar la intensa y apasionada dedicación a interpretar los procesos, las transformaciones que les acompañan y el posible futuro de la época en su deriva compleja y no fácil de analizar. El éxito inicial de conceptos como el de *postmodernidad*, cuyos usos y retóricas sirvieron en los ochenta para dar cuenta de las formas del arte y la cultura de las sociedades postindustriales, tal como Touraine y Bell inicialmente habían analizado, dio paso a conceptos menos generales y más atentos a la valoración de algunos factores estratégicos o funcionales de los procesos de cambio. Se hablaba de *modernidad tardía* (Giddens), de *era global* (Albrow), de *modernización reflexiva* (Giddens y Beck), de *sociedad de riesgo* (Beck). En otros casos el análisis se centraba en aspectos relacionados con los nuevos conflictos o tensiones del proceso civilizatorio; como podían ser las nuevas formas de la identidad (Bauman, Haraway), el carácter abierto de la situación actual (Maffesoli), la constelación postnacional de lo político (Habermas) o los presupuestos de la democracia cosmopolita (Held), por referirme tan sólo a los aspectos más relevantes del debate. Por otra parte, están los esfuerzos tan notables como los orientados a construir una teoría general, capaz de implicar todos los niveles del mundo contemporáneo, tal como el trabajo que Castells ha desarrollado en su *sociedad de la información*, uno de los análisis más complejos y abiertos de la sociología actual. Unos y otros componen el laboratorio de ideas a partir de las cuales seguir desarrollando un trabajo crítico que abarque la complejidad de nuestra época, analice los nuevos conflictos y postule aquellos principios que orienten su futuro. Y si bien es cierto que no podemos prever este futuro o saber cuáles serán los efectos finales de la globalización, también lo es que nos toca a nosotros definir el desafío central de una era global, repensando nuestros valores, nuestras instituciones y nuestras identidades de manera que la política pueda volver a ser un medio eficaz para las aspiraciones y exigencias humanas.

Esta relación abierta y crítica con la época se ha concretado en hipótesis interpretativas de singular actualidad. No se trata tanto de caer en una especie de fenomenología de hechos y acontecimientos que ocupan el horizonte de los comportamientos

de las sociedades postindustriales. Se trata más bien de identificar el pliegue, el momento en el que el proceso condensa su complejidad, es decir, el cambio de las estructuras anteriores con las que se habían configurado las llamadas sociedades industriales. La gran fascinación que cada vez más acompaña al estudio del siglo XIX se debe a la posibilidad de observar el proceso de formación de las sociedades modernas y su evolución hasta nosotros. El gran desafío actual es precisamente pensar ese cambio cualitativo que transforma lo moderno y da lugar a algo nuevo, arrastrando en el proceso de transformaciones todas aquellas desestructuraciones específicas que hoy podemos identificar a niveles económicos, políticos, sociales y culturales. Un estudio como el coordinado por Held, *Global transformations: Politics, Economics and Culture* (1999), ofrece la gran ayuda de no sólo percatarse de la articulación interna que acompaña a los diferentes cambios, sino también a los efectos lógicos que de ellos se derivan. Desde el punto de vista del análisis hay que pensar al mismo tiempo la transformación de las estructuras que quedan atrás y los procesos abiertos que inducen las nuevas estructuras de poder, las nuevas instituciones, los nuevos *standards* culturales. Es un complejo espacio de relaciones y conflictos que no puede abarcarse con ninguna teoría general y que obliga al pensamiento contemporáneo a un desafío de análisis y crítica en el que se den la mano los diferentes momentos de la historia moderna, sus sujetos sociales, sus instituciones, sus formas culturales.

Han sido también Beck, Giddens y Lash, quienes han sugerido el concepto de *modernización reflexiva*, entendiendo por tal la condición de análisis e interpretación crítica de todos aquellos procesos que dieron lugar a las sociedades modernas y hoy se ven abocadas a una nueva estructuración. Más allá de fáciles mecanicismos o complacientes neodarwinismos el verdadero desafío del pensamiento social contemporáneo es pensar el cambio complejo que caracteriza nuestra época. ¿Se podrá hablar entonces de una nueva modernidad o de una segunda modernidad tal como afirma Beck? No se trata de ponernos de acuerdo respecto a denominaciones semánticas, el problema es principalmente teórico y político. Las dificultades que acompañan el proceso a la hora de identificar el futuro de la globalización, no pueden relativizar la necesidad de un análisis más cercano de los efectos que se derivan del proceso mismo de globalización. Hay que pensar con la mirada puesta en las dos orillas: la de las transformaciones y cambios que dejan atrás un mundo y unos tipos de sociedad profundamente sacudidos por las revoluciones silenciosas del mundo contemporáneo y aquella otra en la que ya se adivinan las características de un nuevo mundo. Se trata de identificar las tendencias que orientan los procesos y los efectos que de ellos se derivan. En el eje articulador de las mismas se puede construir una perspectiva capaz de abrazar la complejidad y sus consecuencias.

De acuerdo con la perspectiva adoptada el análisis se orienta en una u otra dirección. Unas veces, el énfasis recae sobre los efectos negativos que acompañan al cambio. Estos efectos pueden individuarse por igual en aquellos aspectos que tienen que ver con cuestiones relativas, por ejemplo, a la identidad o a las formas

de lo político. La identidad se ha convertido en una de las cuestiones más obsesivas y difíciles de resolver del mundo contemporáneo. La relativización de los referentes culturales y simbólicos del mundo moderno ha convertido la identidad en una experiencia problemática, dando lugar a una reflexión cargada de una intensidad extraña, deudora de la pérdida de seguridades que acompaña su problematización. E igualmente acontece con lo político, una vez que su lugar, el Estado-nación, se ve superado por instancias de poder supraestatales, lo que conlleva un relativo vaciamiento del espacio político clásico. Este desplazamiento de lo político hacia otras instancias de poder obliga a redefinir los espacios de la política, como también los de la democracia. La aparición de nuevos agentes económicos, capaces de supeditar a sus intereses las decisiones de los poderes políticos ha problematizado una vez más la autonomía de lo político, para dar lugar a nuevas formas de dependencia y decisión que podemos ya observar en diferentes niveles de las relaciones económico-políticas. Se trata de un desplazamiento de lo político que adquiere una relevancia principal cuando las decisiones acerca de la humanidad más desfavorecida se ven cautivas del sistema de intereses planetario, regido por criterios ajenos a la defensa del bien común entendido en términos emancipatorios. Cuando Beck habla de *sociedad del riesgo* nos remite en última instancia a la situación radical frente a la que la ausencia de mediaciones políticas hace que el mundo se vea administrado fundamentalmente desde el inhumano sistema de intereses, ajeno a los fines morales que en la tradición moderna se habían constituido como horizonte protector de la dignidad humana. Fuera de él crece la barbarie que funda lo inhumano, lo injusto. Se trata de una situación que exige y urge la creación de una conciencia planetaria, capaz de planear desde la perspectiva de la época y sus conflictos un proyecto político que haga suya la nueva complejidad y construya las mediaciones necesarias –sujetos y prácticas sociales– capaces de establecer una nueva orientación del mundo contemporáneo en sus diferentes niveles y estructuras.

Es éste el horizonte de la discusión y de la crítica. Frente a las incertidumbres de la época –Bauman ha insistido en la génesis y comportamiento de tales incertezas– un trabajo que haga posible una nueva perspectiva desde la que pensar la complejidad del mundo contemporáneo, sus transformaciones y su futuro. Un futuro que ya está presente en los conflictos y tensiones actuales, pero que precisa de la intervención de nuevos sujetos políticos atentos al reconocimiento de un orden del mundo distante de los postulados morales que la modernidad pensó como fundamentales.

II

En el proceso de mundialización los aspectos económicos, políticos y sociales están directamente articulados con los culturales. Éstos pueden entenderse en términos de una creciente homologación cultural del planeta, agenciada principalmente por los modelos de la llamada industria cultural. Ha sido Jameson quien de

manera más detenida ha estudiado las relaciones entre las formas de la cultura postmoderna y la lógica del capitalismo avanzado. Si algo ha caracterizado el comportamiento de la cultura a lo largo de estos últimos años, comenta Jameson, ha sido precisamente la modificación de su función crítica. Aquella «cuasi-autonomía» de lo cultural, que caracterizó otras épocas, es decir, su existencia utópica o fantasmal, ha quedado hoy reconducida a un espacio homogéneo, cuya lógica no es otra que la inducida por un proceso más amplio, que hace que aquellas formas de la cultura, que en la tradición moderna se mantuvieron como distancia crítica, cedan ahora a la neutralización de su disponibilidad y autonomía. Ha sido el mismo Jameson el que ha indicado cómo el espacio de la postmodernidad ha abolido aquella distancia crítica, imponiendo un orden aparentemente diseminado y tolerante, pero en última instancia uniformado y despótico.

Sin embargo, la aparente homologación no resulta tan eficaz y decisiva como para imponer a nivel planetario los nuevos *standards* culturales cuya intención no sería otra que la unificación de las formas de pensamiento y vida: una especie de fin de la historia, dominado por una sola concepción del mundo, un solo proyecto, un solo futuro. Hoy asistimos a un proceso de tendencias encontradas: homologación, por una parte; diferenciación y regionalización, por otra. Entre una y otra cobra fuerza el debate acerca de la identidad cultural, religiosa, lingüística, como forma de la memoria y del imaginario específico de cada pueblo, de cada historia. Es un proceso de confrontaciones y fragmentaciones varias, de tensiones identitarias y de homologaciones inferidas, dando lugar a situaciones de muy diferente cariz y resultado. Desde el extremo de un claro antagonismo –ahí está el ya clásico y lejano ensayo de Huntington (*The Clash of Civilizations*, 1993), que centraba su análisis en los nuevos conflictos entre las diferentes civilizaciones hoy existentes–, hasta quienes prefieren construir un mapa más empírico de las nuevas situaciones y emergencias, inscritas en las nuevas relaciones de poder y dependencia.

Es importante tener en cuenta a la hora de analizar estos problemas el papel fundamental que en el interior del proceso mismo de globalización cumplen los complejos mecanismos mediáticos, cuyo alcance trasciende el hecho mismo de la comunicación. Para los diferentes analistas del problema el imperativo tecnológico exige la reorganización del planeta hasta conseguir un *Global Village* como forma cultural de una sociedad globalizada. Esto implica desarrollar, exportar, universalizar los modelos culturales de las sociedades avanzadas, convirtiéndolos en espacios homologados, que en definitiva –tal como lo muestran el amigo y admirado E. W. Said y otros analistas de las sociedades post-coloniales– son la base de un «imperialismo cultural».

Frente a este proceso, cargado de intenciones e intereses, puede hablarse de otros procesos, cuya orientación ha sido la de pensar un mapa más complejo de relaciones que podría ser la estructura de las nuevas formas de cultura y de identidad. Es emocionante recorrer hoy el amplio y apasionado debate que en el interior del arte y de la crítica de la cultura contemporáneos se ha ido produciendo como respuesta e interpretación de los nuevos conflictos. A lo largo de las tres últimas décadas y muy

especialmente en la última el arte ha hecho suyos los diferentes conflictos que recorren la experiencia de nuestra época. Ha abierto un debate que partiendo de las cuestiones relativas al multiculturalismo ha podido plantear un análisis sobre las nuevas formas de identidad, mestizaje, nomadismo, etc. Su efecto es modificar una mirada que desde la tradición prefería los ideales de la universalidad a los de la particularidad, el canon a las formas periféricas de la cultura. Hemos asistido a lo largo de estos últimos años a una verdadera inversión de los postulados de interpretación de los fenómenos culturales y sus derivaciones históricas. Estudios como los de Gayatri Spivak, Homo Bhabha o el citado E. W. Said, inscritos en la tradición de los *Postcolonial Studies* han ayudado a construir una perspectiva crítica nueva, más atenta a mostrar el juego dialéctico de las identidades y su construcción que la de un fácil relativismo cultural en el que apoyarse a la hora de los abandonos. Desde ellos se ha podido recorrer –la herencia foucaultiana siempre presente– las políticas de la representación, aquellas estrategias con las que una cultura construye el rostro del otro, de todo aquello que no pertenece a la forma identitaria fuerte. Es un largo viaje de desvelamientos el que ha hecho posibles unas nuevas formas de narración que muestran la lógica azarosa de los procesos de construcción de las culturas, de las identidades, de los imaginarios.

Pero al mismo tiempo, más cercano el análisis de los problemas específicos de las sociedades postindustriales, ha sido el arte quien ha hecho suyo el problema del código que tradicionalmente había diferenciado géneros, sexos, instituciones culturales. Una reflexión que atraviesa hoy todos los espacios posibles en los que la identidad había construido sus reductos y suturas. Su efecto ha sido abrir el espacio de la diferencia en los términos más amplios posibles. Un dispositivo cuyo efecto crítico resulta hoy indispensable para cualquier lectura de fenómenos y acontecimientos del mundo contemporáneo.

Es ésta, sin duda, una de las tareas más urgentes a definir y construir en el momento actual. Urge la construcción de un trabajo crítico que parta de los grandes desplazamientos producidos a lo largo de las últimas décadas, haga suyas las perspectivas que ya se han abierto y desarrolle los instrumentos de intervención sobre los problemas, las situaciones y, en definitiva, sobre un proyecto que abarque los diferentes territorios de la experiencia cultural. Se trata de recuperar aquella autonomía que el arte ha reivindicado para sí y que le permitía constituirse en saber crítico frente a la cultura, sus dispositivos, sus legitimaciones, sus determinaciones. Se trataría de volver a construir de acuerdo con las condiciones del mundo contemporáneo un dispositivo político/poético capaz de imaginar y proyectar, de construir y vivir nuevas formas humanas en el territorio de un planeta redescubierto.

III

Entre las notas que acompañaron las largas conversaciones de Horkheimer y Adorno en el exilio de Santa Mónica, notas tomadas por Gretel Adorno y que servirían más tarde para la redacción de *Dialektik der Aufklärung*, podemos leer una en la que Adorno se pregunta: «Was ist passiert mit Odysseus?» («¿Qué pasó con Ulises?»). Con un énfasis extremado, queriendo condensar en una imposible pregunta todas las dificultades, todos los horrores y violencias, necesitado más que nunca de obtener una primera respuesta a los acontecimientos que acompañaron a la Segunda Guerra, Adorno, más que buscar una explicación de los hechos, interroga la época conduciéndola al límite en el que las posibles garantías han desaparecido, los dioses protectores naufragado y aquellos sujetos que, como Ulises, habían sido identificados como los fundadores de Occidente, están ausentes de la historia. Una historia que cada vez más tenía visos de catástrofe, y frente a la que todas las mediaciones fracasaban, imponiéndose como una fatalidad a la conciencia moderna y a la historia misma de Occidente.

Ya sabemos cómo Adorno y Horkheimer orientan el análisis que de alguna forma puede servir de respuesta a la pregunta por el extravío o desaparición de Ulises. La lectura del Excursus I: *Ulises o mito e Ilustración* dará cuenta del largo proceso de metamorfosis que el héroe antiguo sufrirá en sus sucesivas adaptaciones a las formas de la experiencia moderna. Un Ulises que, desde su origen, había hecho de su propia deriva el método de conocimiento y de configuración de la experiencia moral, desaparece ahora de la escena dejando huérfanos a quienes soportan la impotencia de no poder reconstruir el sistema de las mediaciones y tutelar así un horizonte moral, tal como desde el Ulises clásico Occidente había ido definiendo e interpretando.

Esta sugerida centralidad de la figura de Ulises es compartida no sólo por Adorno, sino también por los compañeros de generación. Para unos y otros la historia de Occidente podría ahora representarse por la elipse de un tiempo que discurre del Ulises clásico a otro moderno, el *Ulysses* de Joyce, el Leopold Bloom errante y extraviado que en el breve e inabarcable tiempo de dieciséis horas es capaz de representar la disolución de todos los códigos establecidos, una vez que su aparente naturalidad se convierte en pura ficción, esa manera de la apariencia con la que vienen a justificarse los asuntos de la vida y de la sociedad. Ese largo viaje que va del Ulises homérico al de Joyce representa para Broch el tiempo de la disolución. El viaje clásico se transforma ahora en errancia infinita: un ir y venir, recorrer mil veces los mismos lugares de un supuesto laberinto, fuera del cual paradójicamente sólo existe lo innombrable. Los monólogos de Molly o la ironía de Stephen Dedalus ya no protegen del abismo ni aseguran nuevas evidencias. Son sólo modos retóricos que sostienen como si de una levísima sombra se tratara el juego arriesgado del sentido. Saben bien Molly y Stephen que el último límite es el de las palabras y quizá el de los gestos.

Este largo viaje que va del primer Ulises al antihéroe joyciano muestra mejor que ningún otro las serias transformaciones de un referente cultural que adquirió siempre una dimensión simbólica a la hora de articular el sentido y horizonte moral de la experiencia humana. Se trata de un viaje que de tantas formas señala los pasos de un destino cultural y posiblemente también de una historia que aun permaneciendo abierta en los años en los que se dan las conversaciones precedentes a *Dialektik der Aufklärung* anunciaba un futuro dramático. Recorrer aunque sólo sea de forma indicativa estas transformaciones es la intención de estas notas, a la espera de otro desarrollo más amplio y problemático.

IV

En una primera lectura contrastada de los textos Ulises es «aquel que parte». El viaje, la distancia, la lejanía respecto al lugar natal, a la propiedad, al supuesto familiar, marcan el punto de partida. Y este partir está marcado por dos grandes impulsos: una «insaciable sed» y una «inagotable curiosidad». Sed y curiosidad se corresponden. Hablan de un impulso, un *Trieb*, una necesidad que recorre el interior de Ulises. «Aquel que parte» es aquel «que se hace preguntas», que es pregunta. Ésta le dispone a buscar una respuesta que está más allá de las evidencias consagradas y protectoras.

No se indica siempre el lugar o la dirección del viaje del que parte. Sí se afirma que se parte, como gesto absoluto, como decisión regida por la insaciable sed y por la inagotable curiosidad. Pero quien parte, quien abandona la transparencia de lo conocido, se encuentra en primer lugar con la no transparencia, lo oscuro, aquello que desde el no conocimiento se resiste y protege con la sombra. El primer viaje es siempre hacia la sombra, el lugar sin-nombre, que se nos oculta, enigma. Es esta proximidad al enigma, al mar de enigmas la que despierta a Ulises a una nueva curiosidad, otra sed. Una extrañeza por primera vez probada se apodera del viajero que ve cómo su percepción y su mundo se separan. Es el largo y amplio mundo de lo desconocido, que comienza a constituir la geografía extrañada del viajero.

Posiblemente sólo el mar –*Thálassa* o *Pélagos*– puede ser y acoger el mundo de los enigmas. Ulises es ante todo un héroe del mar. Hay otros que prefieren la tierra y recorren sus vericuetos ensombrecidos. Gilgamesh es uno de ellos, aunque a veces descienda a los ríos. Pero Ulises pertenece por destino al mar, el mar inmenso que lo abraza y frente al que apenas hay la posibilidad de un hablar claro. O el silencio o los ojos ex-orbitados o aquel «*balbo parlare*» que decía Montale. El mar se impone con su fuerza, su destino. Es la verdadera medida del afuera, de lo otro. Y viajar por él, atravesarlo es tanto como penetrar en el mundo secreto que sólo el viajero podrá descubrir y quizá más tarde conocer.

Esta travesía no sólo está protegida por lo oscuro y la no transparencia –esa forma particular de mostrarse lo desconocido–, sino que al mismo tiempo está poblada de peligros. No se puede imaginar el viaje como un viaje libre de riesgos

y peligros. De ahí que la idea de naufragio pertenece intrínsecamente a la idea del viaje. No se puede viajar sin naufragar. Sólo en el *oikós*, en el lugar natural, en la casa se puede evitar el naufragio. Pero en el mar naufragar pertenece a la idea misma del viaje. Es el naufragio como el peligro el que muestra la verdadera dimensión del mar y de su mundo. Ulises recorre de peligro en peligro, de naufragio en naufragio, ese difícil descubrimiento del otro. Y son éstos los que comienzan a marcar la edad de Ulises. Dante como Virgilio buscarán superarlos. El Ulises homérico los reconocerá como algo que está ahí inexorablemente. De ahí la poderosa y salvadora extrañeza al reconocer el límite que el mar le impone.

Posiblemente ésta sea la primera forma de la utopía, un lugar sin nombre o enmascarado por las sombras, del que todavía no sabemos ni podemos nombrar. Si antes era la extrañeza el resultado del encuentro con el mar de enigmas, es ahora una poderosa atracción la que arrastra y acerca al viajero al mar de sombras. Cada aparición, cada acontecimiento multiplicará la sed y la curiosidad. «Insaciables son los héroes del mar», anotaba Milosz hablando de Don Giovanni o de Miguel de Mañara. Es la pulsión que rige la sed y que se transforma en necesidad, la que orienta los ojos, la mirada del viajero Ulises. Esa mirada extraviada que tantas veces viene representada en los viajeros antiguos, dominados por el pánico del descubrimiento. Insistir en el carácter dramático del viaje es recuperar una perspectiva necesaria para entender la ética de la experiencia del héroe, esa dimensión que lo abre al desafío de lo natural o de lo inexorable y funda el carácter de su excepción, esa irrepetible decisión que lo sitúa en el horizonte de lo posible y utópico.

Pero es el viaje el verdadero laboratorio del conocimiento. Es él el que sitúa a Ulises en la tarea y el deber del ver y del conocer. Son éstas las disposiciones que deciden la nueva relación con los acontecimientos, con las cosas. En ese esfuerzo por escrutar las sombras, por dar nombres –Borges recuerda que los primeros dibujos nacieron en China para atrapar los sueños– por re-conocer, la mirada juega un papel decisivo. Sólo ella aproxima y pacifica, detiene y entrega, ilumina y visiona. Y sobre todo ayuda a establecer una nueva relación. Es la mirada que se hace conocimiento la que traza la frontera que demarca los límites de la identidad, entendida como «cette limite à quoi ne correspond en réalité aucune expérience» que dirá Lévi-Strauss. El viajero Ulises se convierte así en *hombre-frontera*. Es desde su propia experiencia como puede distinguir lo propio y lo otro. Aquello de lo que no tenemos experiencia pero que ya se anuncia en el mar de las sombras. Quizá debiéramos aplicar la voz *extranjero* al territorio de todo aquello de lo que no tenemos ninguna experiencia. Es ese mundo sombrío el que poco a poco se iluminará e irrumpirá ante la mirada de Ulises como un mundo real que problematizará la protegida identidad y sus privilegios culturales. Hay un antes y un después del viaje: es el descubrimiento del otro que se nos da desde las sombras tutelares e inquietantes de la lejanía. Sólo lo que está cerca, cae bajo el ámbito de los sentidos, puede darnos aquella certeza y seguridad necesarias. La lejanía incubaba no sólo las sombras sino también el peligro. Este *hombre-frontera*, el Ulises de la primera metamorfosis, inaugura un saber ético que reorienta la relación humana, transformándola en un

espacio intersubjetivo y de comunicación. Existe el otro, es ya el principio de una tesis que todavía no ha podido definir su alcance moral.

Como todos sabemos Ulises regresa a Ítaca. No estoy de acuerdo con la lectura sugerida por Levinas que describe «son aventure dans le monde n'à été qu'un retour á son île natale, une complaisance dans le Même, une méconnaissance de l'Autre». Una lectura así olvida el proceso, la metamorfosis que acompaña al viajero, al desconocer el carácter central del viaje. Le bastaría identificar los gestos, las palabras, la extrañeza que acompaña al viajero que regresa. No, no es así. Ulises «regresa lleno de espacio y tiempo», afirma Ossip Mandelstam intuyendo el color de la mirada de Ulises. Su regreso no es la narración de peligros infinitos, de naufragios varios, de inenarrables encuentros. Si el Ulises que ahora regresa partió en su día marcado por aquella «insaciable sed» y aquella «inagotable curiosidad», a su regreso –Dante se preocupará de afirmar cómo la sed de conocimiento se desborda con la experiencia– aquel impulso ha pasado a ser ahora necesidad interior. Ya no se puede existir por fuera de aquella tensión y extrañeza, extrañeza que en su día delimitó la frontera entre lo idéntico y lo otro y ahora arrastra como fuegos del mar todos aquellos rostros que constituyen la primera forma de la memoria.

El Ulises que regresa –la diosa le recordará una y otra vez «sólo el mar es tu casa»– sufre una segunda metamorfosis que transforma su ser humano. A la primera metamorfosis –hombre-frontera–, le sucede ahora, tras el regreso una segunda: Ulises se transforma en *Hombre-memoria*. Su regreso arrastra el mar de nombres y sombras que inquietan y desestabilizan el mundo ordenado de la vieja casa. Todo se detiene y se abre ante la mirada extraña del que llega de lejos. Nada se corresponde con lo dado y por primera vez las apariencias de la identidad se resquebrajan. Si Virgilio pone todo su intento en garantizar un regreso a todo precio, es decir, hacer posible que la errancia se transforme en feliz regreso, el Ulises antiguo regresa cargado de una herida más profunda que la que Euridea descubriera en su pierna. Una herida que recorría por igual la mirada y el alma, remitiéndolo al mar sin fondo del otro. En su caso –antes y después de Virgilio– no basta con regresar para que todo recomience de nuevo; nadie puede borrar ni amainar el oleaje que la memoria no siempre protectora trae consigo. Es este *hombre-memoria* el que interroga las evidencias y las somete a la prueba de sus contrastes. Son las preguntas que, como el caso de la Esfinge, suspenden la evidencia para adentrarnos en la penumbra de las cosas. «Habrá que partir de nuevo», rezaba la predicción que Tiresias hiciera a Ulises. Sí, habrá que partir de nuevo. Pero este segundo viaje ya no será como el primero. Median tantas nuevas circunstancias, nuevos saberes, el antes insospechado descubrimiento del mar poblado de nombres, de islas, de habitantes varios. Y el regreso ha hecho todavía más fuerte su presencia, su inquietante compañía. Ulises pertenece a unos y a otros, y recorre el antes y el ahora sabedor de una transformación radical de su mirada. Y es precisamente este cambio el que no sólo decide el nuevo viaje, sino que lo convierte en una nueva experiencia. Ulises ya no es el viajero de antes, ya regresa al mar transformado en un *hombre-ético*, capaz de recorrer la frontera de la identidad y la diferencia, sabedor de la pertenencia que

reúne y relaciona los extremos, los límites, las fronteras. Esta metamorfosis de la mirada se dibuja como el inicio de una nueva experiencia en la medida en que inaugura una nueva forma de relación, de entendimiento del otro. Sin prejuzgar la fortuna de esta intención, lo que aquí cuenta es anotar la importancia que acompaña al viaje a la hora de definir no sólo los nuevos espacios de la experiencia, sino las nuevas formas de percepción que, como E. W. Said muestra, inducen las grandes innovaciones en los registros valorativos de una cultura. La mirada no sólo se adecúa a los intereses del reconocimiento sino también a las exigencias de determinadas políticas de la identidad. Los sistemas de exclusión se articulan tácitamente a las necesidades de defensa o protección de identidades que imaginan o representan uno u otro riesgo de pérdida de las mismas. Esta exclusión, en sus diferentes episodios y acontecimientos históricos, podrían ser entendidos como resultado de una defensa a ultranza de la identidad, ajena al reconocimiento ético del otro. Bastaría asomarse a las grandes narraciones del siglo XIX –de Flaubert a Balzac, de Melville a Conrad, etc.– para poder situar en su justo efecto la difícil decisión a favor de una mirada compleja frente a ese mar emergente de las diferencias sociales, étnicas, lingüísticas, religiosas, que siguen atravesando la cultura contemporánea.

Posiblemente hubiera que recorrer otros momentos si quisiéramos responder de manera directa a la pregunta que Adorno anotara en los márgenes del cuaderno de su esposa: «Was ist passiert mit Odysseus?». Y posiblemente también tendríamos que recurrir al análisis de nuevas metamorfosis que a la larga han terminado por definir la mirada del hombre moderno. Un largo viaje de abstracciones reiteradas que –como Bataille, por cierto, tan frankfurtiano también él– han ayudado a secuestrar la experiencia y reorientado la mirada del viejo viajero a un sistema reificado de intereses, cuya defensa resulta cada vez más dramática e ilegítima. El viejo Ulises abrió ya desde su inicio no sólo un nuevo territorio para la experiencia humana, sino también una nueva actitud desde la que mirarla e interpretarla.