

Omnívora modernidad *

AGNES HELLER

(New School for Social Research, Nueva York)

Aparte de hacer otras cosas, la cultura también elabora y distribuye alimento y bebida espirituales. Esta tarea se realiza, normalmente, en instituciones (por ejemplo, en escuelas filosóficas, talleres, iglesias y festividades periódicas) donde la comida espiritual saludable se separa, debidamente, de la malsana y de la desagradable. Los catadores culturales pueden utilizar criterios muy diferentes, pero siempre recurren a determinadas pautas. Las culturas premodernas distaban de ser omnívoras; crecían dentro de una dieta cultural bastante restringida. Parte de la comida habitual era sólo corriente de calidad, otra merecía mejor consideración. La comida y bebida de mejor calidad gozaba del favor de las capas superiores del mundo social en el que eran elaboradas (aunque no necesariamente creadas). La comida cultural se confecciona, en términos generales, a medida. Se ajusta a la categoría y ambición de los miembros de una comunidad cultural, define su gusto y, a la inversa, es definida por su gusto.

Los primeros modernos desarrollaron una relación pro-

* Conferencia pronunciada el 13 de enero de 1993 en la facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

fundamente ambigua con la elaboración de cultura. Se tomaron a mal la distinción entre dieta sana y malsana, pero no les pareció mal aquella entre alimento o bebida refinado y menos refinado. La distinción entre dieta cultural sana y malsana fue percibida como una limitación a la libertad, mientras que a aquélla entre gusto menos refinado y más refinados se la consideraba adecuada para servir a la libertad.

Después de todo, los miembros de las clases inferiores podían adquirir el gusto más sutil si se aplicaban con ahínco. Más aún, mientras que las limitaciones ético/higiénicas de la elaboración de cultura son, normalmente, de carácter prospectivo (sólo son admitidos en la circulación de cultura algunos tipos de comida y bebida), la elaboración de cultura conforme a los criterios de lo «bajo» y lo «elevado» también puede ejecutarse retrospectivamente. Si ninguna comida espiritual es excluida en principio de la dieta, los errores en el juicio de gusto siempre pueden ser corregidos y rectificadas. El drama cultural representativo es ejecutado frente al telón de fondo de una épica colectiva.

La épica colectiva trata del total abandono de la dieta corriente. Cuenta la historia de cómo el animal cultural se ha vuelto omnívoro. El drama cultural representativo trata del genio no reconocido. Se derraman muchas lágrimas por los jóvenes artistas muertos de hambre mientras sus lienzos se venden ahora por millones de dólares, o por los locos compositores cuya amada prefirió casarse con un mediocre funcionario, mientras unas pocas décadas después todas las chicas amantes de la música se encaprichan con el «genio».

A pesar de todo, la épica colectiva ha devorado finalmente

al drama cultural. Los cazadores de genios han resultado ser unos necios; y los pintores ya no se mueren hoy de hambre para entrar mañana en la Gran Galería de los Inmortales. Si uno pinta medianamente bien, sus cuadros serán comprados por las galerías de arte, se ocuparán de ellos y los evaluarán, y las mismas galerías se encargarán del futuro del artista. El primer proyecto moderno de abrir la puerta ante todo tipo de comidas espirituales, aunque protegida por una perspectiva de distinción, no funcionó como se había planeado. Una vez los elaboradores de bienes espirituales dejaron de distinguir entre la dieta cultural sana y la malsana (desagradable), la separación entre lo «bajo» y lo «elevado», lo «refinado» y lo no «refinado» habría de seguir, de inmediato, el mismo camino. Donde no se hace ninguna distinción prospectivamente, el juicio retrospectivo se vuelve también efímero e inestable. Como ha sugerido Baumann, tras la era de los legisladores y de los críticos, la victoria es de los intérpretes.

II

Si el espíritu de la tecnología fuera realmente la única institución imaginaria de la Edad Moderna, apenas podríamos entender cómo se ha vuelto omnívora nuestra cultura. La imaginación tecnológica está estrictamente orientada al futuro; en tecnología lo último, lo más reciente, es siempre lo mejor. El producto de ayer se pasa de fecha en seguida y está destinado a terminar en el cubo de la basura. Tal movimiento hacia lo nuevo y lo más nuevo es uno de los dos motivos principales de la cultura contemporánea. Sin embargo, también hay otro que se mueve en la dirección opuesta. En términos del segundo, cuanto

más viejo es algo, más valioso resulta. Esto vale incluso para algunos productos de la tecnología moderna. Un coche último modelo tiene un gran valor, pero un coche de los primeros modelos es de un valor superior. Tanto la novedad como la pátina son preciosas. Y la imaginación juega su papel en ambos casos. Lo más nuevo es considerado como lo mejor, no sólo por su mayor utilidad, sino también porque porta el aura de una forma de vida asociada con la «elegancia», el «lujo», etc. Y lo más viejo es visto como lo más valioso por razones parecidas; porta el aura de una forma de vida ya desaparecida que era elegante o simple, pacífica o dramática, pero de cualquier forma diferente a la nuestra, una forma de vida que ya no existe. Proyecto y nostalgia son extremadamente diferentes, pero van juntos, porque el presente se alimenta de futuro y de pasado.

Hubo un momento en el que la imaginación histórica y la tecnológica parecieron converger: esto ocurrió en las grandes narrativas posteriores a Hegel, tanto en sus versiones liberal progresistas como en las marxistas escatológicas. Pero desde que la gran utopía se ha marchitado, la imaginación tecnológica y la histórica han bifurcado por completo sus caminos. La historia se ha convertido en política, mientras que la imaginación histórica se ha volcado por completo hacia el pasado. Es como si la predicción de Hegel, de la que con demasiada frecuencia se ha abusado, se hubiera vuelto verdad: los hombres y mujeres modernos vuelven su espalda al futuro, al menos en lo que concierne a la práctica cultural, y enfrentan el pasado.

Se ha abierto de nuevo el pasado, y ahora está profundamente abierto. Más aún, ya no hay pasados privilegiados (como todavía los había para Hegel); da lo mismo que sea

el pasado del Méjico antiguo, de Nueva Guinea o de Egipto. Todos los espacios y todos los tiempos están a disposición del intérprete. En términos políticos, la gente continúa planificando, a veces hasta de forma ingeniosa, y todavía pueden pensar grandes proyectos. Pero culturalmente no se espera nada del futuro. Tras la generación de Lukács y Heidegger, nadie sueña con una renovación de gran creatividad cultural, porque está asumido (hasta aquí, sin mucho ruido ni lamentaciones) que la gran creatividad cultural es, por lo que podemos ver, asunto del pasado. De todos modos, el futuro no puede ser reinterpretado. Uno puede, todavía, soñar con la llegada de un rejuvenecimiento de la creación original, pero apenas puede discutirlo públicamente.

Mientras nuestra omnívora cultura continúa alimentando la interpretación ilimitada, la conciencia histórica se vuelve difusa o, más bien, autorreflexiva. La vejez de lo viejo, la «pátina», sigue siendo decisiva, pero la íntima relación entre tiempo y trabajo es vista de manera menos enfática. La precisión filológica del «fechar» ha perdido su importancia original para el gusto, aunque no para la cartera. Así, no sólo es precioso el trabajo original de hace dos mil años sino también su imitación, hecha hace doscientos años; ambos son viejos, bellos, ambos tienen «pátina». Lo viejo es viejo por definición si produce nostalgia. El que un edificio sea gótico, neogótico o neo-neogótico aún es diferente, pero ya no de la misma forma y en la misma medida que hace treinta años. Lo que cada vez resulta más y más importante es si se puede expresar algún sentido de él y para quién y en qué medida. La arqueología de los intérpretes se hace cada vez más intemporal

III

La interpretación de obras es una actividad de devoción. El objeto de la devoción es la forma, la ipseidad del texto o del objeto viejos (el *interpretandum*), no sólo su materia, su contenido o su mensaje. Cuando se vuelve a contar un cuento de distintas maneras, como ocurre siempre con los mitos y las historias, la devoción (si la hay) queda conferida en la historia misma. La versión original no es el texto, sino el arquetipo de todos los textos; por tanto ningún texto puede convertirse en el objetivo del cultivo devoto. Para los autores de los Evangelios no había texto devoto; el objetivo de las prácticas devotas era la historia de la vida del Redentor. Se suponía que no interpretaban en absoluto, sino que actuaban como cronistas veraces. Pero para los cristianos ortodoxos de unos siglos después, los textos de los Apóstoles también se volvieron sagrados, objetos de interpretación.

Todos los tipos de interpretaciones de todos los tipos de obras son actividades de devoción, al margen de si la historia misma es sagrada o secular. O más bien, las historias profanas se vuelven casi sagradas en, y a través de, la práctica de la interpretación. Esto sucedió con las obras filosóficas de Platón, Aristóteles o con los fragmentos de Pitágoras. Cuanto más devoto es el trabajo interpretativo en el texto, mayor importancia asume el autor del texto. Esto también ocurre a la inversa. Si un texto es atribuido a alguien de gran reputación, se convierte en un objeto de práctica devota; los trabajos del pseudo-Hermes Trimegisto, de Dionisio el Aeropagita o de Ossian son casos bien conocidos al respecto. El cultivo del genio es la versión moderna de esta historia. Después de todo, «genio»

equivale a inspiración divina.

La interpretación «nos» liga con «el otro», con el autor del texto o de la cosa. Normalmente este autor es una persona, aunque la primera modernidad inventó, y solía cultivar, «el pueblo» o «la gente», como lo que se denomina autor colectivo. El «otro», no obstante, no puede ser enteramente otro, sino que también ha de ser «nosotros». Lo que es completamente otro no es sagrado para nosotros, no porta autoridad, no es digno de nuestra interpretación. Si, por el contrario, algo es enteramente «nosotros», ni posee autoridad ni es sagrado; por tanto, también es inapropiado para la interpretación (devota).

Definir los textos (cosas) dignos de interpretación devota y determinar las formas adecuadas o lícitas de interpretación pertenece a las actividades de elaboración cultural del alimento espiritual; es una forma fundamental de tal tipo de elaboración de alimentos. Lo que necesita ser determinado es lo siguiente. En primer lugar, quién es ese «nosotros» y quién es el otro que pertenece al nosotros o al que nosotros, en último término, pertenecemos; más aún, qué textos tienen autoridad para *nosotros* y cuáles son, al mismo tiempo, sagrados; y por último, qué textos tienen autoridad para nosotros sin ser sagrados, porque éstos son la fuente de la sabiduría y los guardianes de los secretos dignos de ser descifrados.

El espíritu de interpretación no fue modificado esencialmente hasta las últimas décadas del siglo veinte, y aún está por ver si el reciente cambio ha sido tan radical como parece. La interpretación sigue siendo devota. A lo largo de toda la primera modernidad, el trabajo (el objeto de interpretación) era considerado como poseedor de autoridad y guardián de secretos —una especie de jeroglífico

que se ofrecía a sí mismo para ser descifrado—. La autoría seguía siendo crucial para la autoridad. Lo que es seguro es que no hay otra razón para volver a un viejo texto e interrogarlo que estar convencido de que pueden surgir profundos y sorprendentes descubrimientos de esas fuentes examinadas cientos de veces antes. Una obra de arte o de filosofía o un texto de devoción religioso son siempre testigos estrella. Siempre pueden ser llevados de nuevo al estrado, porque nos cabe esperar que si planteamos una pregunta nueva desde un ángulo nuevo, todavía comparecerían con una revelación fresca y original. Me pregunto si la deconstrucción, que es un tipo radical de hermenéutica, está tan lejos de la tradicional. La deconstrucción viola los textos, lee el texto contra el texto pero —salvo los casos en que se ocupa de autores contemporáneos— se dedica, claramente, a los textos interpretados con mayor frecuencia. Esto vale especialmente para Derrida.

A veces uno tiene la impresión de estar ante un intérprete desesperado. El testigo estrella (p.e., Platón, el Talmud o Immanuel Kant) rehúsa tenazmente ofrecer nuevas respuestas, revelar secretos ocultos (los secretos revelados no son secretos) si es interrogado a la antigua usanza, esto es, con los ojos abatidos, con voz baja y trémula, sobrecogido por el temor. Hay que forzar con amenazas al testigo, sacudirlo, para que ofrezca finalmente algún testimonio nuevo. Una respuesta repetida muchas veces se vuelve aburrida, el texto que no revela nuevos secretos es un cadáver. La deconstrucción, como hermenéutica radical en general, es también un tipo de interpretación devota porque mantiene vivos los textos, a través del ridículo, la ironía, el «desenmascaramiento», la negación, esto es, a través de la provocación. Todavía hay algo nuevo (en lo viejo) bajo el sol.

IV

Aunque el espíritu de la interpretación no ha cambiado desde los tiempos del Imperio Romano hasta las últimas décadas de nuestro siglo, y aunque resulta cuestionable que el cambio presente vaya más allá de la superficie, el resto de las cosas sí lo han hecho. Cuanto mayor es el «nosotros» (la comunidad de los intérpretes), menos selectivamente son elegidos los objetos de interpretación. Durante el Renacimiento, la distinción entre el texto sagrado y el texto valioso se había desvanecido sustancialmente. Después, el conjunto de lo valioso comenzó a ampliarse y a crecer. Si «nosotros» significa «nosotros alemanes», entonces la saga de los nibelungos y los cuentos de hadas recogidos por los hermanos Grimm estarán incluidos entre los *interpretártela* valiosos. Si «nosotros» significa «nosotros modernos», entonces cualquier cosa que pueda ser desentrañada como «realmente moderna» se convertirá en objeto digno de interpretación devota. Y si «nosotros» significa la «humanidad», entonces cualquier cosa creada por la mente o la mano humana puede convertirse en objeto valioso, en portador de la autoridad y de los secretos.

Pero, ¿quién decide si un texto es portador de autoridad y guardián de secretos? ¿Quién selecciona los textos dignos de tratamiento devoto? Ya no existe tal autoridad. A este respecto se ha vuelto verdad el «todo vale». Cójase cualquier estatua, texto religioso, ceremonia, poesía, canción, etc., e interrógueselo con espíritu devoto —se supone que todos contestarán y revelarán sus secretos.

La modernidad se ha vuelto omnívora porque las institu-

ciones de selección de textos, de elaboración de textos y de preparación de textos han perdido terreno y finalmente han desaparecido. Esto refuerza la tendencia hacia una lenta desaparición de todas las élites culturales. Al principio, el «déficit de autoridad» de las viejas instituciones de elaboración de cultura favoreció, más que entorpeció, el establecimiento de culturas elitistas. En realidad, la primera modernidad europea tuvo mucho éxito en su intento de producir una élite cultural fundada en el mérito en lugar del nacimiento. Pero esto es asunto del pasado. Patas arriba, la deconstrucción preserva aún vestigios de las costumbres del elitismo cultural; incluso la frase de que no hay diferencia entre «baja» y «alta» cultura es «vanguardista», porque todavía rompe un tabú (quizás el último), y durante dos siglos ha sido el romper tabús lo que ha constituido y mantenido las élites culturales.

Donde hay un «nosotros» claramente circunscrito, como «nosotros judíos» o «nosotros humanistas» (judíos talmúdicos y humanistas renacentistas), todavía hay una comunidad de intérpretes. Esta comunidad abarca a vivos y muertos, incluso a los aún no nacidos, ya que se supone que los últimos engrosarán la comunidad. Aunque sólo recientemente la expresión «comunidad de intérpretes» ha asumido una sólida posición filosófica, no hay hoy en día tal comunidad, ni hay ninguna a la vista. Hay textos que son interpretados por una única persona; es realmente una proeza que alguien encuentre una obra de la que no se haya ocupado, ni haya visto, nadie. Otros textos son expresados hasta secarse por miembros de grupos formados por seguidores de un intérprete (contemporáneo o reciente) famoso. Rara vez ocurre que dos personas invitadas a la misma cena hayan leído los mismos libros o contemplado los mismos cuadros o que mantengan las

mismas ideas sobre los mismos textos filosóficos. En lugar de una comunidad de intérpretes, tenemos minicomunidades fragmentadas, contingentes, flexibles, grupos efímeros que se mantienen vivos gracias a los grupos de interés académico, profesional o político. Interpretan de la misma forma que Adán trabajó: con el sudor de su frente y para su sustento.

V

Cualquier cosa puede ser interpretada, desarrollada en una práctica devota, pero ahora es la persona singular, finalmente, la que elige el *interpretandum* correcto. La persona singular es contingente, y lo mismo el *interpretandum*. Es así como las grandes promesas de la Ilustración se hicieron verdad. Lo meramente particular ya no media, el individuo se relaciona directamente con la especie. Especie no es equivalente aquí a la categoría vacía de «humanidad», sino que abarca cualquier cosa que la mente humana o la mano humana haya creado alguna vez. El individuo tiene una elección, al margen del espacio o del tiempo contingentes de su nacimiento.

Gadamer sostiene que la elección del *interpretandum* no es por completo accidental, puesto que está entrelazada con la tradición, más aún, que el intérprete media entre el presente (la experiencia vital) y el *interpretandum*; por último, que la relación es mutua. Gadamer se ha pasado de moda al tiempo que se divulgaba su obra. Ahora, no es el «presente» lo que el intérprete media con el pasado y viceversa. No hay «presente» en el sentido tradicional en el que Gadamer todavía lo entiende, porque tampoco hay un «nosotros» representativo, ni hay, por este motivo,

unos «otros» representativos. El mediador es la persona, como sujeto individual, que se desliza libremente sobre el hielo, incluso rápido, de todas las tradiciones, y que picotea caprichoso su *interpretandum*, unas veces de aquí y otras veces de allá. El «yo» desnudo es el ojo.

Aunque difícilmente puede hablarse de un «presente» en el sentido tradicional, hay presentes (en plural), porque los ojos de cada «yo» desnudo miran a sus *interpretanda* desde el punto espacio/temporal (desde un pequeño punto de vista) en el que permanece este «yo». Pero este «yo» está desnudo en la medida en que se ha desembarazado de todas las tradiciones (si tuvo alguna), y por eso puede representar exactamente el presente siempre presente en su desnudez. Hoy en día, ningún rey verdadero está vestido, o más bien, ningún rey lleva las mismas ropas a lo largo de toda su vida. La ropa obliga, clasifica a la persona que la viste en una u otra tradición. Los reyes o las reinas verdaderos de la cultura omnívora cambian constantemente sus ropas; su «realidad» es su desnudez; ése es su «yo», el punto de vista de su ojo. Como los actores, se cambian de traje, van de un traje de una época a otro. Estos trajes de época (los *interpretando*) no son mediados unos con otros, porque su elección ha sido contingente. Sin embargo, la elección de la desnudez del «yo» no es contingente, porque ésta no es en sí contingente —no es un atributo sino una constante ontológica—. La misma persona puede interpretar un jarrón maya, un poema bíblico, una escribanía de principios de los veinte, una película de ayer (o la interpretación de cualquiera de las antiguas), y no hay ninguna diferencia. Pero sí que hay una diferencia en que no haya diferencia en todo esto. A la larga, no hace la diferencia lo que escoja como mi próximo *interpretandum*, sino que la diferencia reside en que

puedo escoger libremente este (o cualquier otro) *interpretandum*. La contingencia ontológica y la cultura omnívora son dos caras de la misma moneda.

El paradigma del lenguaje es poco adecuado para describir de forma correcta el universo cultural contemporáneo. En la torre de Babel cultural se cambia de lenguaje constantemente. El lenguaje mismo pierde su poder, el poder permanece en el hablante. La pregunta será: ¿Quién habla? Esta es una pregunta muy conocida. El hablante es el portador de la autoridad; el portador de la autoridad revela el auténtico mensaje. Pero en el caso del hablante (post)moderno el mensaje no es portado por el hablante, porque no está mediado, Los hablantes (post)modernos emiten mensajes que se originan en ellos (en la medida que saben y quieren). La autoridad de los hablantes descansa en el solo hecho de que son ellos quienes hablan. Todo hablante es una autoridad en lo suyo. Qué *interpretandum* elija, y en qué orden, es decidido exclusivamente por ellos, y de improviso. Esta autoridad está vacía, en tanto la persona está desnuda, sin arropar por la tradición; es simplemente idéntica al «yo» que habla. El significado del *interpretandum* que sale a la luz a través de la interpretación está justificado sólo por la persona singular (desnuda) que habla. El significado es sacado de las cosas (textos) por la persona singular porque la persona singular puede ser identificada ahora como el sujeto. No es el sujeto epistemológico en el sentido tradicional, porque el significado nuevo y siempre cambiante no lleva necesariamente a nuevo conocimiento, y desde luego no garantiza la veracidad de sus hazañas. El sujeto (de la interpretación del mundo) acuña el *interpretandum* con su propia efigie. Todo intérprete paga en su propia moneda. Es él quien las acuña mediante su interpretación. El sig-

nificado expresado del *interpretandum* es su significado, o más bien el significado para él; aunque no es «privado». Es todavía de(l) (los) otro(s) de donde es expresado el significado, y las interpretaciones siguen siendo devotas.

Aquello que se hace manifiesto a través de las series de interpretaciones es un mundo según una sola persona, un mundo acuñado por la efigie de esa persona, el sujeto. Todos los sujetos desnudos significativos «tienen» así su propio mundo, en la medida en que eligen su *interpretandum* por sí mismos, en tanto extraen significado de ellos. Al igual que las mónadas del universo metafísico de Leibniz reflejan la totalidad del mundo, aunque algunas lo hacen de forma propia y única, también todas las personas significativas modernas en tanto sujetos— producen la totalidad del mundo (moderno), en relación con sus *interpretando* (auto-elegidos) de forma propia y única. Todos los sujetos (mundos únicos) juntos garantizan la vida (supervivencia) de la cultura (post)moderna, omnívora.

En lugar de ser miembro de una comunidad de intérpretes, los reyes y reinas culturales del universo omnívoro, los sujetos desnudos que cambian de un traje de época a otro, son todos centros de su singular y único universo interpretativo, «Tienen» un mundo propio, y son los puntos centrales de sus mundos. Eligen, una y otra vez, en la riqueza inagotable e ilimitada de los *interpretanda*. La totalidad del mundo, todas las cosas y textos del mundo, les rodean como si fueran prostitutas; eligen una tras otra y después una tercera. Sea cual sea el texto que el sujeto desnudo elija, se convertirá en un portador —aunque no en *el* portador— del significado. Los reyes y las reinas de la cultura omnívora ofrecen sus monedas para que se usen

de forma más general. Otros, que no son ni reyes ni reinas (sujetos soberanos), sino sujetos (no soberanos) sometidos a los sujetos (los intérpretes representativos) del universo cultural representativo los aceptarán como prendas de significado en el comercio cultural.

Para alejar malentendidos, los reyes y reinas desnudos del universo omnívoro, los sujetos soberanos, los ombligos de un mundo cultural que hace su elección entre lo que les rodea (todas las cosas producidas por la mente humana o por la mano del hombre) no asumen la función de las viejas instituciones de elaboración de cultura. No presentan los textos «correctos», los textos autorizados para otros, no crean una (nueva) tradición, porque no forman parte de ninguna tradición, ni siquiera negativamente. En su lugar proporcionan un efímero punto de atracción. Los sujetos del reino de los reyes y las reinas soberanos son sujetos de menor poder y autoridad. No acuñan su efigie sobre las monedas, aunque la sombra de su rostro aún puede reconocerse en las monedas que manejan. Están en la fila, esperando por la comida espiritual bien elaborada, lo nuevo, lo inesperado. Su mundo cambiará, pero no por su gesto soberano.

Es distinto el que uno sea contingente, que uno sea libre en su desnudez, libre de entrar y salir de cualquier tradición. Es distinto cuando los comparamos con los individuos premodernos y los de la primera modernidad, que heredaban una cultura (una lengua), que conocían sus límites, que corrían contra esos límites, que tenían un estilo o al menos que preferían un estilo. Y la diferencia se hace todavía mayor si la persona moderna toma conciencia de su contingencia, porque este es el primer paso en el camino que conduce a la auto-autorización, esto es, a con-

vertirse en un hablante que habla, pero en su nombre, y que declina la pretensión de hablar por los otros o en lugar de los otros. Nos hallamos ante un intérprete que declina la misión divina del profeta y que no pretende continuar la divina vocación de Hermes. Pero sin Hermes no hay hermenéutica. Si el significado personal es exprimido por completo del pasado (¡no tradición!) abierto, y que ya no opone resistencia, a través y por medio de la interpretación, la interpretación deja de ser propiamente un ejercicio hermenéutico.

Tanto la promesa de posibilidades infinitas como la advertencia contra el empobrecimiento infinito están escritas en la cuna de las personas modernas (contingentes), precisamente porque nada hay escrito en sus cunas. Nietzsche dijo que es fácil bailar encadenado. Es difícil bailar donde no hay coreografía. Sin coreografía no quedan sino unas series de improvisaciones libres, porque el bailarín ha de improvisar todo el tiempo. Los bailarines eligen todos los pasos. No saben si su danza es agradable o desagradable, si transmite algún significado a los espectadores. La libre interpretabilidad, la libre autoridad, ser un sujeto, es una maldición porque nada ayuda, limita, prescribe, no hay muleta sobre la que apoyarse. Más aún, no se puede estar seguro de si hay, o habrá, audiencia; uno improvisa, pero el teatro puede estar vacío. Nada puede saberse con antelación.

Actuar como intérprete en una cultura omnívora es pretencioso, y no es precisamente una bendición. Los reyes y reinas desnudos del universo omnívoro también están asustados como si tuvieran que aprender a orientarse en un cuarto a oscuras, Los hombres y mujeres interpretan una cosa (texto) tras otra con el propósito de sacar algún sig-

nificado de ellas, mientras el significado de este ejercicio se vuelve en sí mismo problemático. ¿A quién le importa? ¿A quién le interesa? ¿Quién le maldice a uno por ello? ¿Quién le quiere a uno por lo que haga? Algunos rechazan esta pregunta con impaciencia o indignación. Después de todo, dicen, ¿por qué hay que plantear estas preguntas? La interpretación tan sólo es un tipo de juego. Se juega sin motivos, uno juega un rato con un juguete y luego con otros; cuando uno se cansa o se aburre con un juguete, coge otro.

Pero las criaturas culturalmente omnívoras están movidas por la misma hambre y la misma sed espiritual de las criaturas del universo monocultural. Es el hambre y la sed de significado lo que buscan satisfacer. Y si el alimento espiritual no está ya cocinado y servido en la fuente, la persona singular necesita buscarlo y elegirlo. Mientras se pone en la picota el campo del «espíritu absoluto», todavía se puede preguntar «¿por qué?», «¿por qué razón?», «¿para qué?» —las preguntas que plantean los niños y que los padres no saben contestar.

VI

Hasta el momento, se han hecho dos afirmaciones diferentes acerca del modo de interpretación (post)moderno. Primera, que todas las cosas (textos) del universo se han vuelto merecedoras de interpretación; segunda, que la persona singular es el punto central del universo que expone la suma total de *interpretanda* para ella. Toda interpretación es «un mundo según» una persona. El sujeto interpretativo es la mónada del universo cultural omní-

voros.

Los dos aspectos de la cultura interpretativa (post) moderna están conectados. La persona singular elige lo que le acomoda de las, prácticamente, infinitas posibilidades interpretativas. En lenguaje de Walter Benjamín: todas las cosas del universo esperan a ser redimidas —son redimidas, porque son resucitadas, en la interpretación. El universo omnívoro no entrega unos artículos a la salvación y otros a la condenación en el (siempre repetible y repetido) principio. Todas las cosas pueden ser salvadas. Depende de las personas (singulares) y de su búsqueda de significado si, y cómo, y cuándo, serán así redimidas.

Los dos aspectos del universo (post)moderno de interpretación se resumen en dos metáforas espaciales completamente distintas. El proceso de interpretación nos recuerda a un círculo. La persona se sienta en el centro del círculo; es el ombligo del mundo. Por el contrario, el mundo cultural es en sí infinito, tanto extensiva como intensivamente. No hay ni puede haber ningún centro. El universo interpretativo centra y descentra. Se vuelve descentrado, y precisamente por esto solamente puede ser abordado desde el puesto aventajado de un centro.

El universo pre-moderno (el Cosmos) ha sido centrado. Era limitado (*peras*) frente a lo pensado como lo ilimitado (el *apeiron*, el caos). No había caos en el Cosmos judeo-cristiano en el que Dios (Verdad, Poder y Bondad) se sentaba en el juicio. Un universo está centrado si sabemos dónde (quién) está (es) el centro (p.e., Dios), y si la verdad y el bien humanamente posibles se alcanzan aproximándose al centro. En un universo centrado tanto el conocimiento (verdadero) como la acción (buena) se orientan a alcanzar el centro mismo. Por supuesto, nadie puede al-

canzar el centro, porque los humanos son imperfectos y su conocimiento, poder y bondad son limitados. Pero cuando nos aproximamos, aunque sea de lejos, todavía sabemos que nos aproximamos y a qué nos aproximamos. Lo mismo ocurre en la interpretación correcta. El significado, o más bien el mensaje divino, de un texto es aproximado. Incluso si no desciframos el mensaje por completo, especulamos sobre el mensaje. El esoterismo ofrece una clave interpretativa que ayuda a llegar más cerca del centro. Puesto que sólo hay un centro, la búsqueda del conocimiento verdadero, de la bondad moral y del significado interpretativo no han sido separadas. Todas ellas son un tipo de conocimiento y todas ellas comparten una cualidad ética (moral) y todas ellas ofrecen significado abierto a la especulación.

El conocimiento se ha vuelto descentrado en el universo cartesiano. La ciencia se ocupa de la materia muerta infinita y de sus leyes. El descubrimiento de los «secretos» de la naturaleza prosigue *ad infinitum*, y donde hay progresión infinita (o regresión) falta de vida, bondad o poder, porque no puede ser personificado, no hay centro. Por tanto, si el conocimiento es descentrado, no puede ofrecer otro significado que la búsqueda del conocimiento mismo. En consecuencia, las ciencias modernas no desentierran el significado, ni tampoco los científicos; aunque «ser científicos» puede proporcionar significado a la vida de las personas que se eligen a sí mismas como científicos.

La antigua distinción entre *ratio* e *intellectus* no sólo ha sido reconfirmada, sino desarrollada al máximo. Lo que los antiguos llamaron intelecto (y que Kant denominó *Vernunft*) ha de desistir de muchas de sus pretensiones, la primera de todas la confianza en acercarse (o alcanzar

intuitivamente) el centro. Conocer y pensar son diferentes, argumenta Kant, muchas cosas que podemos pensar no podemos conocerlas. La *Vernunft* puede trascender los límites del conocimiento teórico. Podemos pensar a lo grande, pero no podemos conocer a lo grande. El sujeto epistemológico (trascendental) constituye cosas, el mundo mismo que nosotros (la raza humana) podemos tomar para conocer o comprender (*erkennen*) en y a través del proceso de regresión infinita. No hay aproximación aquí, porque no hay centro, o si lo hay, no podemos conocerlo, porque no hay intuición intelectual.

Sin embargo, Kant nunca aceptó el descentramiento de la moral. Al tiempo que presentaba el argumento más fuerte para el descentramiento del conocimiento (científico), confrontaba a los modernos con un Absoluto Moral, la Ley Moral *qua* centro. Dios desaparece pero la Ley permanece, y la Ley es simple, comprensible por todos, puede ser, puesto que debe ser, aproximada. Sabemos cuando nos aproximamos, o al menos si hacemos todo lo que podemos para aproximarnos, incluso si no sabemos la fuente de la ley (puesto que el conocimiento ha de permanecer descentrado). Y lo que es más, hay tan poca interpretación en moral como significado en el conocimiento. Si se acomete la interpretación del imperativo categórico, no puede aproximarse, y si se intenta expresar significado de la constitución del mundo, se mezclan categorías e ideas, se termina en la confusión y en el exceso.

La tercera Crítica tiene que salvar el vacío entre centramiento y descentramiento, entre moral y conocimiento, y este hueco sólo puede llenarse con lo desaparecido de los dos reinos principales (el *noumenon* y el *phenomenon*), esto es, con interpretación y significado. Interpretación y

significado están también conectados con la tercera pregunta: ¿Qué me cabe esperar?

La tercera Crítica, en especial la primera parte, «La crítica del juicio estético», y también, aunque en menor medida, la segunda, tratan de la cultura.

Dentro de la tercera Crítica, los capítulos sobre lo sublime y sobre el arte plantean la pregunta sobre el significado y el problema de la interpretación.

Hay algo más en este texto que puede ser de gran interés para las reflexiones sobre el universo cultural omnívoro. Kant insiste, en el caso del juicio de gusto, en que todos los elementos culturales son efímeros y contingentes; de hecho, el *sensus communis* es algo que podría denominarse «antropológico», porque surge de un tipo de armonía preestablecida entre nuestra facultad de conocimiento y nuestra imaginación. Es más, se asume (más tarde) que nuestra razón (*Vernunft*) es de alguna manera parte en esta especie de armonía preestablecida. El tímido y tentativo movimiento leibniziano no alcanza necesariamente al *telos* divino (como ocurría en Leibniz), porque no hay nada que podamos conocer en este caso, pero indica con toda precisión el carácter paradójico de un juicio *a priori* enraizado en un tipo de sentimiento. Kant nos confronta con la pregunta de si hay límites a nuestra elección de *interpretando* en la misma medida en que los hay para la elección del objeto de gusto. Ya no existen verdaderos límites culturales o sociales; pero ¿sirve esto para los antropológicos? Poner ejemplos aquí (p.e., los pavos reales son considerados bellos en todas las culturas) es inútil. En esto tenía razón Kant: la mera evidencia empírica (si es que hay alguna) no puede probar este punto. Nosotros asumimos que debe haber límites antropológicos para lo

que aún vemos (oímos) como bello. ¿Podríamos asumir también que hay límites antropológicos similares para el ejercicio de reunir significado? ¿Puede ser completamente omnívora, de hecho, una cultura? Esta pregunta sigue siendo una pregunta o, más bien, un interrogante.

En cierto sentido, suscribo por completo la intuición de Kant: si el conocimiento es constantemente descentrado y la moral permanece centrada, la cultura es «el término medio» (el mediador) entre el conocimiento y la moral. En un segundo vistazo e; tiempo condicional («si...») me parece superfluo. En tanto el discurso de las ciencias naturales siga siendo lo que es ahora, la aproximación a un centro en la ciencia está fuera de lugar. Y no se puede pensar más, si es que hay un «más». Y mientras haya moral habrá un centro. Y no deseo pensar más, si es que hay un «más».

En el discurso y en la imaginación científica, en el reino del conocimiento acumulativo, ha de esperarse una regresión infinita (o progresión) de conocimiento. Lo que en tiempos fue llamado el sujeto, resulta aquí inútil. Metáforas tales como juego de lenguaje, paradigma, discurso, sistema, estructura, etc., describen los procesos de acumulación de conocimiento de forma más adecuada que el Sujeto Trascendental. Aquí el lenguaje habla, el lenguaje de los fantasmas, de abstracciones. Al mismo tiempo, todos los intentos de modelar, o de remodelar, la moral en la forma del conocimiento, han probado ser desastrosos, tanto en la teoría como en la práctica. La regresión constante en la moral da pronto lugar al nihilismo, y éste no puede ser continuado *ad infinitum*. Si se rechaza el nihilismo y al mismo tiempo se mantiene —junto a filósofos que van de Kant a Levinas— que la moralidad tiene un

fundamento trascendente o trascendental más allá de la pálida razón, no se intentará recomendar una teoría nueva que abarque conocimiento y moralidad al mismo tiempo, como ocurre con la ética discursiva.

Por tanto, si la moral permanece, también permanece centrada, pero en una forma distinta a la de la interpretación cultural. En el universo cultural omnívoro cada sujeto es el ombligo del universo, esto es, el punto central de todas las interpretaciones. Las personas se vuelven más sujetos cuanto más eligen el *interpretandum* que les queda bien entre todos los, prácticamente ilimitados, candidatos, exprimiéndole significado desde su propio punto de vista como mónadas singulares. Pero en moral esto no sería así. En moral el centro no es nunca el sujeto individual, el actor mismo, sino algo denominado «lo bueno», la decencia, la forma honesta de vida, etc. En resumen, es siempre el (los) Otro(s) quien ocupa el centro, aunque nunca lo alcanza. Como persona moral no se es sujeto en el mismo sentido que en la capacidad de interpretar. La persona moral se somete a sí misma a algún tipo de ley moral desde el principio mismo.

El modelo fundamental del esforzarse moral no ha cambiado mucho y ha atravesado la era moderna a pesar del éxito de la deconstrucción del universo social y político premoderno, Lo que ha cambiado no es la actitud de centrar la moral o de resolver aproximarse al centro. El cambio se ha dado, y surgen nuevas dificultades, en dos puntos distintos.

Primero, la tradición no nos dice exactamente cómo ser una buena persona. En estos días nos dice muy poco. Sin embargo, como la persona moral no es el ombligo de su mundo, sino que siempre orienta su frente hacia el Otro(s),

el vacío entre decidir ser decente y la aproximación efectiva del centro no es cubierto por el sujeto, sino que es averiguado en compañía, intersubjetivamente. Hay un elemento devoto aquí, pero no está relacionado con el proceso de expresar significado, al menos directamente. Segundo (y desde el punto de vista de la persona singular este «segundo» es el «primero»), el sujeto aparece aquí en un instante, y este instante es también la manifestación de lo universal. Este «instante» es el momento trascendente/trascendental (podemos utilizar una u otra categoría según nuestra filosofía). Hablo aquí, sintonizando con Kierkegaard, de la elección existencial. El momento trascendental es el de la elección de mí mismo como buena persona. Este gesto es el más personal, y al tiempo el más universal. Es eminentemente personal porque me elijo a mí mismo y a nadie más; es más, no elijo otra cosa que a mí mismo, ni siquiera elijo la bondad (como valor o fin) sino tan solo a mí mismo como buena persona. Al mismo tiempo, es eminentemente universal, porque siempre que me elijo como buena persona, elijo bajo la categoría de la universalidad, ya que todo el mundo puede elegir ser bueno, y todo el mundo puede hacer buena esta elección. (Mientras que todos los otros tipos de elecciones existenciales son realizadas bajo la categoría de la particularidad.) Pero al elegirme como bueno, me elijo como una persona que *no* es el ombligo de! universo. Más aún, en el instante de la elección (el instante también es una metáfora, porque la elección es atemporal) no «tengo» ningún mundo, porque me aísla completamente del mundo: nacer de nuevo, llegar a ser, acontece en aislamiento. El elector existencial no tiene mundo, de modo que tampoco lo interpreta.

La interpretación reaparece en la vida de la persona buena

tras la elección existencial. La interpretación moral es verdadera hermenéutica, y esta vez en sentido tradicional: es mutua, está encaminada al entendimiento mutuo, es constante y quizás llegará a la fusión de horizontes. Este tipo de interpretación también es de carácter cultural. Se puede hablar de la cultura moral y de la estética moral sin necesidad de entrecomillar estas expresiones. Pero este tipo de interpretación, la mutua, la que puede lograr la fusión de horizontes de la comunidad de los intérpretes, está lejos de ser omnívora. Más aún, la intención de la interpretación no es, en general, la de satisfacer nuestra sed ni nuestra hambre de significado, sino producir suficiente entendimiento mutuo entre personas singulares como para permitir el establecimiento de relaciones y lazos emocionales significativos.

VII

Hemos llegado a la conclusión de que la cultura de la interpretación, nuestra cultura omnívora, puede ser situada dentro de nuestra topología filosófica en algún lugar entre la ciencia, por un lado, y la moral, por el otro. En un sentido la cultura centra, en otro descentra. En tanto que descentra comparte una cualidad decisiva con el conocimiento científico. En tanto centra, comparte una cualidad decisiva con la moral. No obstante, la interpretación en nuestra cultura omnívora descentra en una forma diferente a como lo hace el discurso científico, y centra en una forma diferente a como lo hace la moral.

Permítanme repetir que el punto central de la interpretación (post)moderna es el sujeto mismo. Este es el único

lugar que el sujeto puede ocupar ahora. Alguien podría añadir: al final, el sujeto ha encontrado su único espacio legítimo. Lo que aquí encontramos es el sujeto exprimidor de significado, la mónada que constituye el mundo. Este centro no tiene nada que ver con el centro moral. La interpretación no es un ejercicio moral. Confundir la interpretación moral correcta (si es que existe algo así) con la moral es una patochada tan grande como confundir el conocimiento correcto de algo con la buena moral. La moral siempre se ocupa de la acción. Una persona que ofrezca una espléndida interpretación de las paradojas morales puede portarse, seguidamente, como un canalla. Ciertamente, hay sitio para la interpretación en moral, del mismo modo que lo hay para el conocimiento, e incluso asume en ocasiones una gran importancia. Pero esto está y siempre estará subordinado al gesto moral último, que está más allá (y por encima) de la interpretación y de la interpretabilidad tanto como del conocimiento y lo cognoscible.

El descentrar trabaja de forma distinta en la interpretación dadora de significado y en el conocimiento. El conocimiento es descentrado por el proceso de regresión ilimitado e infinito (la «mala» infinitud) en el conocer. No hay aproximación aquí porque todos los centros son temporales, son cambiados una y otra vez. Un centro temporal no es un centro en sentido metafísico. Los horizontes tampoco pueden ser aquí fundidos, porque cuando nuestro conocimiento carga hacia delante, también se mueve nuestro horizonte. Por último, el conocimiento descentrado es acumulativo, acumulativo en y por el discurso. Un discurso puede reemplazar al anterior, pero la comunidad de científicos hace que siempre permanezca el autor colectivo de la investigación. Ciertamente, la interpreta-

ción también juega un papel en la recolección de conocimiento y en el proceso de acumulación (por ejemplo, toda experiencia o hecho es, y debe ser, interpretado), pero estas interpretaciones también son absorbidas por el discurso. Una interpretación meramente personal no es científica; se vuelve científica cuando cesa de ser personal. En ciencia es falso que toda persona tiene su propio mundo. Aquí hay un mundo compartido (o hay mundos compartidos), mundos abstractos y no concretos, mundos para conocer, mundos en los que nadie, ni siquiera el científico como persona, podría morar.

El descentramiento muestra una cara completamente distinta en la interpretación (post)moderna. No hay interpretación acumulativa. No hay progresión (o no hay regresión) en el reino de la interpretación. Desde esta perspectiva la interpretación se parece más a la moral que a las ciencias; después de todo, no existe la acumulación en moral (aunque las instituciones político- legales pueden pasar por procesos de aprendizaje). No hay aquí necesidad de una comunidad estrechamente entretrejida de intérpretes; si es que hay algo parecido, satisface los requisitos institucionales (requisitos de la academia o de los medios de comunicación), no los de la misma práctica cultural de la interpretación. Se supone que todo intérprete interpreta algo más que el otro o al menos que lo interpreta de manera diferente; esto no es un defecto sino un mérito. Por el contrario, si un experimento químico no puede ser repetido una segunda vez, uno sospecha un defecto en lugar de ver un mérito.

En lo que concierne al conocimiento acumulativo, el infinito está tanto adelante como atrás —hay una regresión infinita también en el conocimiento (científico) del pasado

(p.e., la génesis de nuestro planeta) tanto como del futuro. Hablando con precisión, no hay diferencia entre el pasado y el futuro en la investigación empírica (excepto en las ciencias sociales, si es que tal cosa existe). La infinitud de la cultura omnívora reside, no obstante, tan sólo en el pasado y en el pasado del presente. La investigación científica no puede volverse omnívora. El tipo de elaboración que acostumbraba a estar extendida en la interpretación cultural, ha trasladado su *habitat* al interior de las instituciones científicas. Nos encontramos con reglas, cosas inservibles para la investigación. No porque sean impías o estén más allá de la dignidad, sino porque no prometen resultados. Hay caminos completamente prohibidos para los miembros de la comunidad científica —p.e., los caminos de la magia, la brujería— y también los caminos de la metafísica estricta y directa. Una multitud de prácticas son ahora «acientíficas», pero ni una sola interpretación (por nueva y sorprendente que sea) es inadecuada.

VIII

Lo que Heidegger denominó «el Ser para la muerte» es la auténtica manifestación de la cultura omnívora. No es sólo que los individuos calculen con su propia finitud y conducta su vida a la vista de esta finitud, sino que también esta vieja y bien conocida actitud asume un nuevo carácter. Dado que todo sujeto tiene un mundo propio, aceptar el Ser para la muerte en el plano individual significa también aceptar el fin del mundo. Nuestra vida individual es aceptada, y no sólo percibida, como finita, puesto que la

totalidad de nuestra cultura, la totalidad de nuestro mundo, la suma total de todos los mundos de las mónadas, todos los mundos vistos desde todas las perspectivas subjetivas, esto es, la modernidad como tal, es aceptada como algo mortal. Los modernos son los primeros especímenes de la especie humana que viven conscientemente en una cultura mortal. Sabemos ahora (o creemos que sabemos) que todas las culturas son mortales, pero los habitantes de estos mundos no lo sabían, de forma que su cultura no era percibida, ni menos aceptada, como mortal, sino vista como inmortal o eterna. No ha habido nunca un ser para la muerte en este sentido. Lo hay ahora.

Si comenzamos a reflexionar sinceramente (auténticamente) sobre nuestra cultura, nos enfrentamos a la historicidad como nuestra fundación (*Crund*). La fundación del mundo moderno y del individuo moderno es transitoria; no se supone que dure; es contingente, condicional. Y así somos. La historicidad es el tiempo histórico; y así somos. Por ello existimos, y podemos elegir existir, para la muerte. La cultura omnívora es la cultura fundada en la historicidad; es ser para la muerte. Las infinitas posibilidades de interpretación emergen con la finitud; todas las interpretaciones reverberan la experiencia de la finitud. Por el contrario, una cultura que se sabe Única y Eterna es siempre autosuficiente.

La práctica de acumular conocimiento (ciencia moderna) no manifiesta la conciencia del ser para la muerte. No porque sea ahistórica, sino porque la historicidad no hace aquí ninguna diferencia; no tiene sentido. El verdadero conocimiento es temporal —¿Y qué? Será reemplazado por conocimiento nuevo, quizá más simple o mejor. Donde no hay centro, donde no se proporciona signifi-

cado, el problema de la autenticidad/inautenticidad no ha de plantearse.

La moral sigue centrada (porque si dejara de estar centrada dejaría, al mismo tiempo, de existir); el Otro se sienta en el centro de este círculo. Aquí el primer gesto es y sigue siendo el definitivo. La fuente de este gesto no puede conocerse, y el gesto mismo no puede ser interpretado. La persona decente sufre la injusticia en lugar de cometerla; hace lo correcto al margen de las consecuencias que pueda padecer o disfrutar; no utiliza a las otras personas como meros medios; ama a su prójimo más que a sí mismo. Esto puede ser expresado de muchas maneras. Sin embargo, en lo que concierne a la moral, la cultura y el discurso son sólo ropajes; no cambian el *qué*, sólo el *cómo*. Ahí está el círculo; lo bueno está en el centro; uno intenta acercarse. El centro es eterno. También la aproximación.

Como seres morales, los hombres y las mujeres no existen para la muerte, porque no existen en el tiempo. La moral no está fundada históricamente. Cuando Epicuro dijo que no hay muerte mientras vivimos —nos consoló a nosotros mortales con una suerte de terapia moral. Los auténticos modernos, los individuos contingentes, pueden rechazar esta terapia —estamos, después de todo, históricamente fundados. Y por tanto la historicidad no puede enraizarse en la esencia de la buena persona, porque esta esencia es ahistórica; es eterna.

He llegado a la conclusión de que nuestra cultura moderna, omnívora, se aferra con rapidez a la infinitud dentro de la finitud. De forma parecida, la moral se aferra con rapidez a la eternidad dentro de la finitud. O, ¿podríamos invertir la relación? ¿Podríamos decir que la cultura om-

nívora se aferra con rapidez a la finitud en la infinitud, y que la moral se aferra con rapidez a la finitud en la eternidad?

