

El descenso de la verdad redentora y el surgimiento de la cultura literaria

Rorty, Richard*

Resumen

El presente ensayo expone la tesis que desde el Renacimiento, la vida intelectual de Occidente en su afán por la redención ha progresado a través de tres etapas, siendo la primera la de la religión, donde la figura de un Dios ofrece una esperanza de redención; luego la de la filosofía, en la que mediante la adquisición de un conjunto de creencias se trata de alcanzar la autonomía; y ahora la de la literatura, que se caracteriza por el surgimiento de la cultura literaria, que plantea como única fuente de redención la imaginación humana. En el ámbito de la política, dicha cultura sugiere una separación entre los proyectos de cooperación social y los de redención individual, lo cual pasa por reconocer que las esperanzas privadas por la autenticidad y la autonomía deben dejarse en casa cuando los ciudadanos de una sociedad democrática se juntan para deliberar sobre cuestiones de carácter público.

Palabras clave: Verdad redentora, ciencia, cultura literaria, intelectual literario, imaginación humana, Buena Sociedad Global.

Finalizado: Noviembre, 2000 Recibido: 14-09-2001 Aceptado: 27-12-2001

* Filósofo norteamericano, profesor de la Universidad de Stanford.
E-mail: rorty@stanford.edu

The Decline of Redemptive Truth and the Rise of a Literary Culture

Abstract

The present essay explains the thesis that since the Renaissance, the intellectual life of the West in its urge for redemption has progressed through three phases: the first one being religious where the figure of a God offered a hope for redemption; then philosophical, where autonomy is attempted, through the acquisition of a group of beliefs to be reached; and now the literature phase which is characterized by the rise of literary culture that poses human imagination as the unique source of redemption. In the political ambit, such a culture suggests a separation between the projects of social cooperation and individual redemption and this occurs through recognizing that private hopes for authenticity and autonomy must be left home when citizens of a democratic society get together to deliberate about matters of public character.

Key words: Redemptive truth, science, literary culture, literary intellectual, human imagination, Good Global Society.

Preguntas tales como “¿Existe la verdad?” o “¿Cree usted en la verdad?” parecen fatuas e inútiles. Todo el mundo sabe que la diferencia entre creencias verdaderas y falsas es tan importante como la que existe entre alimentos nutritivos y venenosos. Además, uno de los principales logros de la filosofía analítica reciente ha mostrado que la habilidad de manejar el concepto de “creencia verdadera” es una condición necesaria para ser un usuario del lenguaje y por lo tanto para ser un agente racional.

No obstante, la pregunta “¿Cree usted en la verdad o es usted uno de esos post-modernistas frívolos?” es con frecuencia la primera que los periodistas le hacen a los intelectuales a quienes ellos están encargados de entrevistar. Esa pregunta juega ahora el rol que previamente jugaba la pregunta “¿Cree usted en Dios o es usted uno de esos peligrosos ateos?”. A los tipos literarios se les dice con frecuencia que ellos no aman la verdad suficientemente. Tales amonestaciones son formuladas en los mismos tonos en los cuales a sus predecesores se les recordó que el temor al Señor es el inicio de la sabiduría.

Obviamente, el sentido de la palabra “verdad” invocado por esa pregunta no es el de todos los días. Nadie está preocupado acerca de un simple

nominalismo del adjetivo “verdad”. La pregunta “¿Cree usted que la verdad existe?” es una versión en taquigrafía de una pregunta tal como “¿Cree usted que existe un término natural para investigar, una manera de saber cómo son las cosas realmente, y que entender lo que es esa manera nos dirá qué hacer con nosotros mismos?”.

Aquellos que como yo, se encuentran acusados de frivolidad post-modernista, no piensan que exista un término tal. Pensamos que investigar es sólo otro nombre para la solución de problemas y no podemos imaginar que indagar sobre cómo los seres humanos deberían vivir, sobre lo que deberíamos hacer de nosotros mismos, llegue a un fin. La solución a viejos problemas producirá nuevos problemas y así para siempre. Tal como en el individuo, en la sociedad y las especies cada etapa de maduración superará los dilemas previos sólo a través de crear otros nuevos.

Los problemas acerca de qué hacer con nosotros mismos, qué propósitos lograr, difieren, en este sentido, de los problemas científicos. Una ciencia completa, final y unificada, un ensamble de teorías científicas armoniosamente orquestado, ninguna de las cuales nunca necesite ser revisada, es una meta inteligible. La investigación científica concebida de esta manera podría terminar. Así que si una descripción unificada de las relaciones causales entre todos los eventos espacio-temporales fuese todo lo que significa “verdad”, incluso los tipos más post-modernistas no tendrían razón para dudar de la existencia de la verdad. La existencia de la verdad se convierte en tema solamente cuando otro tipo de verdad está cuestionada.

Utilizaré el término “verdad redentora” para un conjunto de creencias las cuales terminarían, de una vez por todas, el proceso de reflexión sobre lo que debemos hacer con nosotros mismos. La verdad redentora no consistiría en teorías acerca de cómo las cosas interactúan causalmente sino que al contrario, cumpliría con la necesidad que la religión y la filosofía han intentado satisfacer. Esta es la necesidad de adecuar todo –toda cosa, persona, evento, idea y poema– a un único contexto, un contexto que de alguna manera se revelará a sí mismo como natural, destinado y único. Sería el único contexto que importaría para el propósito de moldear nuestras vidas porque sería el único en el cual esas vidas aparecerían de la manera en que verdaderamente son. Creer en la verdad redentora es creer que hay algo que represente la vida humana como las partículas físicas elementales representan los cuatro elementos – algo que sea la realidad tras la apariencia, la verdadera descripción de lo que está sucediendo, el secreto final.

Esperar que tal contexto pueda ser encontrado es una especie de un género de mayor tamaño. El género de mayor tamaño es lo que Heidegger llamó la esperanza de la autenticidad – la esperanza de ser uno la propia persona en lugar de ser meramente la creación de su educación o de su me-

dio ambiente. Como Heidegger enfatizó, alcanzar la autenticidad en este sentido no significa necesariamente *rechazar* el propio pasado. Podría ser en cambio un asunto de reinterpretar ese pasado para hacerlo más adecuado a los propios propósitos. Lo que importa es haber visto una o más alternativas para los propósitos que la mayoría de la gente da por sentado y de haber escogido entre estas alternativas— de ese modo, en alguna medida, creándose uno mismo. Tal como Harold Bloom nos ha recordado recientemente, el objetivo de leer una gran cantidad de libros es darse cuenta de un gran número de propósitos alternativos y el propósito de *eso* es volverse un ser autónomo. La autonomía, en este sentido no Kantiana y distintivamente Bloominiana, es bastante similar a la autenticidad de Heidegger.

Definiré a un intelectual como alguien que anhela la autonomía Bloominiana y es lo suficientemente afortunado para tener el dinero y el tiempo libre de hacer algo al respecto: visitar diferentes iglesias o gurus, ir a diferentes teatros o museos y, sobre todo, leer muchos libros diferentes. La mayoría de los seres humanos, incluso aquellos que tienen el dinero y tiempo libre requeridos, no son intelectuales. Si ellos leen libros no es debido a que buscan la redención sino porque desean entretenerse o distraerse o debido a que ellos quieren ser más capaces de llevar a cabo algún propósito previo. Ellos no leen libros para encontrar qué propósitos tener. Los intelectuales lo hacen.

Dadas estas definiciones de los términos de la “verdad redentora” e “intelectual”, puedo ahora exponer mi tesis. Se trata de que los intelectuales de Occidente han, desde el Renacimiento, progresado a través de tres etapas: primero han esperado redención de Dios, luego de la filosofía y ahora de la literatura. La religión monoteísta ofrece la esperanza de la redención al entrar en una nueva relación con una persona no humana sumamente poderosa. La creencia —como la creencia en los artículos de un credo— quizás no tenga importancia en tal relación. Para la filosofía, sin embargo, las creencias son las de la esencia. La redención por la filosofía es a través de la adquisición de un conjunto de creencias las cuales representan cosas en la única manera en las que realmente son. La literatura, finalmente, ofrece redención a través de conocer tan gran variedad de seres humanos como sea posible. De nuevo, tal como en la religión, la verdadera creencia puede tener poca importancia.

Dentro de una cultura literaria, la religión y la filosofía aparecen como géneros literarios. Como tal, son opcionales. Tal como un intelectual puede optar por leer muchos poemas pero pocas novelas o muchas novelas pero pocos poemas, así él o ella pueden leer mucha filosofía o muchos escritos religiosos pero relativamente pocos poemas o novelas. La diferencia entre las lecturas de los intelectuales literarios de *todos* estos libros y de otras lecturas sobre éstas, es que el habitante de una cultura literaria trata a los li-

bros como intentos humanos de conocer las necesidades humanas más que como reconocimiento del poder de un ser que es el que está aparte de cualquiera de esas necesidades. Dios y Verdad son, respectivamente, los nombres religiosos y filosóficos para ese tipo de ser.

La transición de la religión a la filosofía comenzó con el resurgimiento del Platonismo en el Renacimiento, el período en el cual los humanistas comenzaron a hacer las mismas preguntas acerca del monoteísmo Cristiano que Sócrates había hecho acerca del panteón de Hesíodo. Sócrates había sugerido a Euthyphro que la pregunta real no era si las acciones de uno eran agradables para los dioses sino cuáles dioses mantenían las visiones correctas acerca de qué acciones debían ser realizadas. Cuando esa última pregunta fue nuevamente tomada en serio, el camino se abrió para la conclusión de Kant: que incluso el Santo Uno de los Evangelios debe ser juzgado a la luz de la propia conciencia de cada quien.

La transición de una cultura filosófica a una literaria comenzó poco después de Kant, en el momento en que Hegel nos advirtió que la filosofía pinta su gris sobre el gris solamente cuando una forma de vida ha envejecido. Ese comentario ayudó a la generación de Kierkegaard y Marx a entender que la filosofía nunca iba a llenar el rol redentor que Hegel mismo había reclamado. Los reclamos sumamente ambiciosos de Hegel por la filosofía casi instantáneamente se voltearon a sus opuestos dialécticos. Tan pronto fue publicado su Sistema, éste comenzó a ser tratado como un artefacto auto-consumible, la *reductio ad absurdum* de una forma de vida intelectual que repentinamente pareció estar en las últimas.

Desde el tiempo de Hegel, los intelectuales han estado perdiendo la fe en la filosofía, con la idea de que la redención puede venir en la forma de creencias verdaderas. En la cultura literaria que ha estado emergiendo durante los últimos doscientos años, la pregunta "¿Es verdad?" ha cedido el lugar de honor a la pregunta "¿Qué hay de nuevo?" Heidegger pensó que ese cambio era un descenso, un cambio del pensamiento serio a la mera curiosidad anecdótica. (Ver las discusiones de *das Gerede* y *die Neugier* en las secciones 35-36 de *Sein und Zeit*). Muchos fanáticos de la ciencia natural, gente que de otra manera no tiene utilidad para Heidegger, estarían de acuerdo con él en este punto. En el recuento que estoy ofreciendo, sin embargo, este cambio es un avance. Representa un reemplazo deseable de malas preguntas tales como "¿Qué es el Ser?", "¿Qué es realmente real?", y "¿Qué es el hombre?" por la pregunta inteligente "¿Tiene alguien nuevas ideas acerca de lo que nosotros los seres humanos, podríamos hacer de nosotros mismos?".

En su forma pura, no diluida por la filosofía, la religión es una relación con una persona no-humana. Esta relación puede ser de obediencia

con adoración, o de comunión extática, o de tranquila confidencialidad, o alguna combinación de estas. Pero es solo cuando la religión se ha mezclado con la filosofía, que esta relación redentora no cognoscitiva con una persona comienza a ser mediada por un credo. Solo cuando el Dios de los filósofos ha comenzado a reemplazar al Dios de Abraham, Isaac y Jacob es que la creencia correcta se piensa que es esencial para la salvación.

Para la religión en su forma no contaminada, el argumento no es un punto más resaltante que la creencia. Convertirse en un Nuevo Ser en Cristo no es, insistió Kierkegaard, la misma cosa que ser forzado a conceder la verdad de una proposición en el curso de la reflexión Socrática, o como resultado de la dialéctica Hegeliana. En tanto que la religión requiere creer en una proposición, esto es, según dijo Locke, una creencia basada en el crédito del proponente en lugar de una creencia respaldada por un argumento. Pero las creencias son irrelevantes para la devoción especial del creyente analfabeto de Demeter o de la Virgen de Guadalupe o del dios pequeño y gordo sobre el tercer altar a la izquierda del templo que queda más abajo en la calle. Es esta irrelevancia la que intelectuales como San Pablo, Kierkegaard y Karl Barth –atletas espirituales quienes se entusiasman con el pensamiento de que su fe es una locura para los Griegos– esperan recapturar.

Para tomar seriamente el ideal filosófico de la verdad redentora, uno debe creer tanto en que la vida que no pueda ser exitosamente argumentada, no vale la pena vivirla, como en que el argumento persistente conducirá a todos los investigadores al mismo conjunto de creencias. La religión y la literatura en tanto no sean contaminadas por la filosofía, no comparten ninguna de estas convicciones. La religión no contaminada puede ser mono-teísta en el sentido de que una comunidad pueda pensar que es esencial adorar solamente a un dios particular. Pero la idea de que puede haber solo un dios, que el politeísmo es contrario a la razón, es una idea que solamente puede mantenerse después de que la filosofía nos ha convencido que las reflexiones de cada ser humano deben conducir al mismo resultado.

De la manera como estoy utilizando los términos “literatura” y “cultura literaria”, una cultura que ha substituido a la literatura tanto por la religión como por la filosofía, encuentra redención en una relación no cognoscitiva con una persona no-humana; no en una relación cognoscitiva con proposiciones sino en relaciones no cognoscitivas con otros seres humanos, relaciones mediadas por artefactos humanos tales como libros y edificios, pinturas y canciones. Estos artefactos proveen vislumbres de maneras alternativas de ser un humano. Este tipo de cultura lanza una presuposición común a la religión y la filosofía – que la redención debe venir de la relación de uno con algo que no sea solamente una creación humana más.

Kierkegaard dijo correctamente que la filosofía comenzó a establecerse a sí misma como una rival de la religión cuando Sócrates sugirió que nuestro auto-conocimiento era un conocimiento de Dios – que no necesitábamos ayuda de una persona no humana debido a que la verdad ya estaba en nuestro interior. Pero la literatura comenzó a establecerse a sí misma como un rival de la filosofía cuando gente como Cervantes y Shakespeare comenzaron a sospechar que los seres humanos eran, y debían de ser, tan diversos que no es el objetivo pretender que todos ellos llevan una única verdad en lo profundo de sus pechos. Santayana señaló este cambio cultural sísmico en su ensayo “La ausencia de religión en Shakespeare”. Ese ensayo pudo haberse llamado igualmente “La ausencia de religión o de filosofía en Shakespeare” o simplemente “La ausencia de verdad en Shakespeare”.

Yo sugerí anteriormente que a la pregunta “¿Cree usted en la verdad?” se le puede otorgar sentido y urgencia si es reformulada como “¿Cree usted que existe un solo conjunto de creencias que puedan servir de rol redentor en las vidas de todos los seres humanos, que pueda ser justificado racionalmente para todos los seres humanos bajo condiciones comunicacionales óptimas y que sería el fin natural de la investigación?” Responder “sí” a esta pregunta reformulada es tomar la filosofía como una guía para la vida. Es estar de acuerdo con Sócrates en que existe un conjunto de creencias que son susceptibles de una justificación racional como de sentar un correcto precedente sobre cualquier otra consideración al determinar qué hacer con la vida de cada uno. La premisa de la filosofía es que existe una manera en la que las cosas son – una manera en que la humanidad y el resto del universo son y siempre serán, independientes a cualquier necesidad e intereses humanos fortuitos. El conocimiento de esta manera es redentor. Puede por lo tanto, reemplazar a la religión. El esforzarse por la Verdad puede tomar el lugar de la búsqueda de Dios.

No es claro que Homero, o incluso Sófocles, pueda haberle dado sentido a esta sugerencia. Antes de que Platón lo soñara, la constelación de ideas necesarias para darle sentido no estaba disponible. Pero ambos, Cervantes y Shakespeare entendieron la sugerencia de Platón y desconfiaron de sus motivos. Su desconfianza los condujo a jugar con la diversidad y restarle importancia a lo común – para subrayar las diferencias entre los seres humanos en lugar de buscar una naturaleza humana común. Este cambio de énfasis disminuye la validez de la suposición Platónica de que todos estos diferentes tipos de gente deberían ser organizados en una jerarquía, juzgada sobre base de su relativo éxito al alcanzar una meta única. Las iniciativas de Cervantes y Shakespeare ayudaron a crear un nuevo tipo de intelectual – uno que no da por sentado la disponibilidad de la verdad redentora y no está muy interesado en si existe Dios o la Verdad.

Este cambio ayudó a que se creara la cultura superior de hoy, en la que la religión y la filosofía se han vuelto marginales. Seguramente existen todavía numerosos intelectuales religiosos e incluso, algunos más filosóficos. Pero los jóvenes aficionados a la lectura en búsqueda de redención en estos días, primero miran las novelas, las obras y los poemas. El tipo de libros que en el siglo dieciocho se pensó que eran marginales, se han convertido en centrales. Los autores de *Rasselas* y de *Candide* ayudaron a sacar, pero difícilmente podrían haber previsto, una cultura en la cual los más reverenciados escritores ni escribían ni leían sermones o tratados acerca de la naturaleza del hombre y del universo.

Para los miembros de la cultura literaria, la redención debe alcanzarse en el contacto con los límites presentes de la imaginación humana. Es por esta razón que la cultura literaria está siempre a la búsqueda de lo novedoso, siempre esperando ubicar lo que Shelley llamó “las sombras que el futuro proyecta sobre el presente”, en lugar de tratar de escapar de lo temporal a lo eterno. Es una premisa de esta cultura que aún cuando la imaginación presente límites, éstos pueden ser extendidos para siempre. La imaginación interminablemente consume sus propios artefactos. Es un fuego siempre vivo, siempre en expansión. Está tan sujeta al tiempo y a la oportunidad como lo están las moscas y los gusanos, pero mientras dure y preserve la memoria de su pasado, continuará trascendiendo sus propios límites. Aún cuando el temor a la tardanza está siempre presente dentro de la cultura literaria, este mismo temor da lugar a una explosión más intensa.

El tipo de persona que estoy denominando un “intelectual literario” piensa que una vida que no es vivida cerca de los límites actuales de la imaginación humana no vale la pena vivirla. En la idea Socrática de auto-examen y auto-conocimiento, el intelectual literario sustituye la idea de ampliar el ser para conocer otras maneras del ser humano. En la idea religiosa de que un cierto libro o tradición pueda conectar a alguien con una persona no humana sumamente poderosa o sumamente adorable, el intelectual literario sustituye el pensamiento Bloomiano de que mientras más libros usted lea, mientras otras maneras del ser humano haya usted considerado, más humano se tornará – menos tentado por sueños estará a escapar del tiempo y la posibilidad–, más convencido de que nosotros los humanos no tenemos a nadie en quien confiar salvo uno en el otro.

I

Espero que lo dicho hasta ahora haya ofrecido alguna plausibilidad a mi tesis de que los últimos cinco siglos de la vida intelectual Occidental puedan ser útilmente considerados; primero, como un progreso de la reli-

gión a la filosofía, y luego de la filosofía a la literatura. Lo llamo progreso debido a que veo la filosofía como una etapa de transición en un proceso de incremento gradual de la auto-confianza. La gran virtud de nuestra cultura literaria recién descubierta es que les dice a los intelectuales jóvenes que la única fuente de redención es la imaginación humana y que este hecho debería ocasionar orgullo en lugar de desesperación.

La idea de la verdad redentora requiere de la convicción de que un conjunto de creencias, que pueden ser justificadas para todos los seres humanos, también puedan llenar las necesidades de todos los seres humanos. Pero esta idea era un compromiso particularmente inestable entre el impulso masoquista de someterse a lo no humano y la necesidad de sentirnos orgullosos de nuestra humanidad. La verdad redentora es un intento de encontrar algo que no es hecho por seres humanos, sino con lo que los seres humanos tienen una relación especial y privilegiada no compartida por los animales. La naturaleza intrínseca de las cosas es como un dios en su independencia de nosotros y aún así –tal como nos dicen Sócrates y Hegel– el auto-conocimiento bastará para ponernos en contacto con ello. Una manera de ver la búsqueda de conocimiento de tal casi divinidad es como Sartre lo vio: una pasión inútil, un intento predestinado de volverse un por-sí-mismo-en-sí-mismo. Pero sería mejor ver la filosofía como uno de nuestros mayores logros imaginativos, a la par de la invención de los dioses.

Los filósofos han descrito frecuentemente la religión como un intento, primitivo e insuficientemente irreflexivo, de filosofar. Pero, como dije antes, una cultura literaria totalmente auto-consciente describiría ambas, la religión y la filosofía, como relativamente primitivas; pero, sin embargo, como géneros literarios gloriosos. Son géneros de los que se hace cada vez más difícil escribir, pero los géneros que los están reemplazando no habrían nunca surgido si no hubiesen sido leídos como bruscos desvíos de la religión y luego como bruscos desvíos de la filosofía. La religión y la filosofía no son, desde este punto de vista, simples escaleras que se descartan. Al contrario, son etapas en un proceso de maduración, un proceso al cual continuamente deberíamos regresar para ver y recapitular, en la espera de alcanzar cada vez una mayor auto-confianza.

A la espera de hacer esta descripción de la filosofía como género transicional más plausible, diré algo acerca de los grandes movimientos en los cuales culminó la filosofía. La filosofía comenzó a tomar forma cuando los pensadores de la Iluminación ya no tenían que ocultarse tras los tipos de máscaras utilizadas por Descartes, Hobbes y Spinoza, y fueron capaces de ser abiertamente ateos. Estas máscaras pudieron ser retiradas después de la Revolución Francesa. Ese evento, al permitir que los seres humanos pudie-

ran construir un nuevo cielo y una nueva tierra, hicieron que Dios pareciera mucho menos necesario que antes.

Esa auto-confianza encontrada recientemente, produjo los dos grandes sistemas metafísicos en los que culminó la filosofía. Primero llegaron las metafísicas del idealismo alemán y de segundo, la reacción en contra del idealismo: la metafísica materialista, la apoteosis de los resultados de la ciencia natural. El primer movimiento pertenece al pasado. La metafísica materialista, sin embargo, todavía está con nosotros. Es, de hecho, la única versión de la verdad redentora actualmente en oferta. Es el último hurra de la filosofía, el último intento de proveer la verdad redentora y de esta manera evitar ser degradados al estatus de un género literario.

Este no es el momento para recapitular la subida y caída del idealismo alemán, ni para elogiar lo que Heidegger llamó "la grandeza, amplitud y originalidad de este mundo espiritual". Basta para mis propósitos actuales decir que Hegel, el más original de los idealistas, creyó que le fue otorgada la primera prueba satisfactoria de la existencia de Dios y la primera solución satisfactoria al tradicional problema teológico del mal. Él era, según él, el primer teólogo natural exitoso – el primero en reconciliar a Sócrates con Cristo al mostrar que la Encarnación no era un acto de gracia de parte de Dios sino una necesidad. "Dios", dijo Hegel, tenía que tener un Hijo, porque la eternidad no es nada sin el tiempo; Dios es nada sin el hombre, la Verdad es nada sin aflorar históricamente.

A los ojos de Hegel, la esperanza Platónica de escape de lo temporal a lo eterno fue una etapa primitiva, no obstante, necesaria del pensamiento filosófico – una etapa que la doctrina Cristiana de la Encarnación nos ha ayudado a dejar atrás. Ahora que Kant abrió el camino para ver la mente y el mundo como interdependientes, Hegel creía, que estamos en una posición para ver que la filosofía puede servir de puente a la distinción de Kant entre lo fenomenal y lo noumenal, tal como la estadía de Cristo en la tierra se convirtió en la distinción entre Dios y el hombre.

La metafísica idealista parecía tanto verdadera como demostrable para algunas de las mejores mentes del siglo diecinueve. Josiah Royce, por ejemplo, escribió libro tras libro arguyendo que Hegel estaba en lo correcto: simple reflexión de sofá sobre las presuposiciones del sentido común, exactamente el tipo de filosofar que Sócrates practicó y elogió, le conducirá a reconocer la verdad del panteísmo de manera tan segura como que los diagramas geométricos le conducirán al Teorema de Pitágoras. Pero el veredicto de la cultura literaria en esta metafísica estuvo apropiadamente formulado por Kierkegaard cuando dijo: "Si Hegel hubiese escrito al final de su *Sistema de Lógica* 'esto todo fue un experimento del pensamiento', él hubiera

sido el más grande pensador que jamás existió. Como se ve, él es meramente un bufón”.

Yo replantearía el punto de Kierkegaard de la siguiente manera: Si Hegel hubiese sido capaz de dejar de pensar que él nos había otorgado la verdad redentora y hubiese reclamado en cambio que nos había dado algo *mejor* que la verdad redentora –a saber una manera de mantener todos los productos previos de la imaginación humana juntos en una visión única– él hubiera sido el primer filósofo en admitir que un mejor producto cultural que la filosofía había llegado al mercado. Él hubiera sido el primer filósofo que de manera auto-conciente, hubiera reemplazado la filosofía por literatura, tal como Sócrates y Platón fueron los primeros que de manera auto-conciente reemplazaron la religión por la filosofía. Pero en cambio, Hegel se presentó a sí mismo como el descubridor de la Verdad Absoluta, y hombres como Royce lo tomaron con una seriedad que ahora nos sacude por simpática y ridícula. Así que se lo dejamos a Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, el decirnos que la premisa común de Sócrates y Hegel debía ser rechazada y que la invención de la idea del auto-conocimiento fue un gran logro imaginativo que ha sobrevivido a su utilidad.

Entre el tiempo de Hegel y Nietzsche, sin embargo, surgió el segundo de los grandes movimientos filosóficos, uno que tuvo la misma relación entre Demócrito y Lucrecio, y la de Hegel con Parménides y Plotinio. Este fue el intento de colocar a la ciencia natural en el lugar de la religión y la reflexión Socrática para ver a la investigación empírica proveer exactamente lo que Sócrates pensó que nunca podía darnos – la verdad redentora.

A mediados del siglo diecinueve, se había hecho claro que las matemáticas y la ciencia empírica iban a ser las únicas áreas de la cultura de las que uno podría esperar de manera concreta, alcanzar un acuerdo racional, unánime – las únicas disciplinas capaces de proveer creencias que no serían derribadas con el paso de la historia. Ellas eran las únicas fuentes de resultados acumulativos y de proposiciones validas capaces de darnos una idea de cómo son las cosas en sí mismas, independientes de las contingencias de la historia humana. La ciencia natural unificada todavía parece ser para muchos intelectuales, la respuesta a las oraciones de Sócrates.

Por otro lado, casi todo el mundo en el siglo diecinueve coincidió con Hume en que el éxito del modelo cognoscitivo de Platón –las matemáticas– nunca nos iba a ofrecer algo redentor. Sólo unos pocos neo-pitagóricos escasos veían todavía a las matemáticas como algo que podía tener más que un interés práctico y estético. Así, los positivistas del siglo diecinueve trajeron la moraleja de que la única otra fuente del acuerdo racional y de la verdad que no se conmueve, la ciencia empírica, *tenía* que tener una función redentora. Debido a que la filosofía había siempre enseñado que una

cuenta que unía todo en algo coherente tendría valor redentor, y debido a que el colapso de la metafísica idealista había dejado el materialismo como el único candidato posible para tal cuenta, los positivistas concluyeron que la ciencia natural era toda la filosofía que podríamos llegar a necesitar.

Este proyecto de dar una posición redentora a la ciencia empírica todavía atrae a dos tipos de intelectuales del momento presente. El primero es el tipo de filósofo que insiste en decir que la ciencia natural alcanza la verdad objetiva de una manera que ninguna otra porción de la cultura logra. Estos filósofos usualmente reclaman que el científico natural es el poseedor paradigmático de las virtudes intelectuales, principalmente el amor a la verdad, las cuales apenas son buscadas entre los críticos literarios. La segunda clase de intelectual que continúa tras las líneas demarcadas por los positivistas del siglo diecinueve, es el tipo de científico que anuncia que el último trabajo en su disciplina, tiene profundas implicaciones filosóficas: que los avances en la biología evolucionaria o la ciencia cognoscitiva, por ejemplo, hacen más que decirnos cómo funcionan las cosas y de qué están hechas. También nos dicen, señalan estos científicos, algo sobre cómo vivir, acerca de la naturaleza humana, sobre qué somos realmente. Ellos proveen, si no la redención, al menos la sabiduría – no simplemente instrucciones sobre cómo producir herramientas más efectivas para obtener lo que queremos sino el sabio consejo acerca de qué deberíamos querer.

Yo tomaré a estos dos grupos de gente por separado. El problema acerca del intento de los filósofos de tratar al científico empírico como un paradigma de la virtud intelectual, es que el amor a la verdad de los astrofísicos no parece diferente al del filólogo clásico o del historiador orientado hacia los archivos. Toda esta gente está tratando intensamente de obtener algo correctamente. Así también está el maestro carpintero, el hábil contador y el cuidadoso cirujano. La necesidad de hacerlo correctamente es central para el sentido de todas estas personas sobre quiénes son ellos, lo que hace que sus vidas tengan un valor.

Es una certeza el caso de que sin estas gentes cuyas vidas están centradas alrededor de esta necesidad nunca hubiésemos avanzado en el camino de la civilización. El libre juego de la imaginación es posible solamente debido a la subestructura que la gente con la mente enfocada hacia lo literario ha construido. No artesanos, no poetas. No científicos teóricos para proveer la tecnología de un mundo industrializado, poca gente con dinero suficiente para enviar a sus niños a ser iniciados en la cultura literaria. Pero no hay razón para tomar las contribuciones del científico natural a esta subestructura como algo que tenga significancia moral o filosófica y que esté faltando en las contribuciones del carpintero, el contador y el cirujano.

John Dewey pensó que el hecho de que el físico matemático disfruta de mayor prestigio que el habilidoso artesano es un legado desafortunado de la distinción Platónica-Aristoteliana entre las verdades eternas y la verdad empírica, la elevación de la contemplación ociosa por sobre la practicalidad sudorosa. Su punto puede ser replanteado al decir que el prestigio del teórico científico es un legado desafortunado de la idea Socrática de que lo que todos podemos, como un resultado del debate racional, acordar como verdadero es un reflejo de algo más que el hecho del acuerdo – la idea de que el acuerdo intersubjetivo bajo condiciones comunicacionales ideales es una muestra de correspondencia con la manera en la que las cosas son realmente.

El debate actual entre los filósofos analíticos acerca de si la verdad es un asunto de correspondencia con la realidad y el debate paralelo sobre la negación de Kuhn de que la ciencia está, sin síntomas, acercándose a lo verdaderamente real, son disputas entre aquellos que ven la ciencia empírica como algo que llena al menos algunas de las esperanzas de Platón y aquellos que piensan que estas esperanzas deberían ser abandonadas. Los antiguos filósofos toman como un asunto de sentido común incuestionable que, añadir un ladrillo al edificio del conocimiento es un asunto de alinear más precisamente el pensamiento y el lenguaje con la manera en la que son realmente las cosas. Sus oponentes filosóficos toman este así llamado sentido común como simplemente lo que Dewey pensó sobre éste: una reliquia de la esperanza religiosa de que la redención puede venir del contacto con algo no humano y sumamente poderoso. Abandonar la última idea, la idea que une la filosofía con la religión, significaría reconocer tanto la habilidad de los científicos de añadir ladrillos al edificio del conocimiento y la utilidad práctica de las teorías científicas para la predicción mientras se insiste en la irrelevancia de ambos logros en las búsquedas de la redención.

Estos debates entre los filósofos analíticos tienen poco que ver con las actividades de la segunda clase de personas a quienes he etiquetado de “metafísicos materialistas”. Estos son los científicos que piensan que el público en general debería tener un interés en los últimos descubrimientos acerca del genoma, o localización cerebral, o del desarrollo infantil, o de la mecánica cuántica. Tales científicos son buenos para dramatizar el contraste entre las viejas teorías científicas y las nuevas y brillantes, pero son malos para explicar por qué deberíamos preocuparnos acerca de la diferencia. Ellos están en la misma situación que los críticos de arte y literatura quienes son buenos para señalar las diferencias entre las novelas de 1890 y aquellas de 1920 o entre lo que llenó las galerías de arte hace diez años y lo que las llena ahora, pero son malos para explicar por qué estos cambios son importantes.

Existe, sin embargo, una diferencia entre tales críticos y la clase de científicos sobre los que estoy hablando. El último usualmente tiene el sentido de evitar el error que Clement Greenberg cometió – el error de reclamar que lo que llena las galerías de arte este año es a lo que en todas las eras nos ha estado conduciendo y que hay una lógica interior para explicar la historia de los productos de la imaginación que ahora han llegado a su resultado final. Pero los científicos todavía retienen la idea de que el último producto de la imaginación científica no es solo una mejora de lo que fue previamente imaginado sino que también está más cerca de la naturaleza intrínseca de las cosas. Esta es la razón por la que encontraron la sugerencia de Jun, de que ellos se creen a sí mismos como solucionadores de problemas, tan insultante. Su retórica permanece: “¡Hemos sustituido la realidad por la apariencia!”, en lugar de “¡Hemos resuelto algunos problemas antiguos!” o “¡Hemos hecho nuevos!”.

El problema con esta retórica es que coloca un brillante barniz metafísico sobre un producto científico útil. Sugiere que no solo hemos aprendido más acerca de cómo predecir y controlar nuestro medio ambiente y a nosotros mismos sino que también hemos hecho algo más – algo de significancia redentora. Pero los logros sucesivos de la ciencia moderna agotaron su significancia filosófica cuando pusieron en claro que una cuenta causal de las relaciones entre los eventos espacio-temporales no requería la operación de las fuerzas no físicas – cuando nos mostró que no hay apariciones.

La ciencia moderna, en resumen, nos ha ayudado a ver que si usted quiere un metafísico, entonces, un metafísico materialista es lo único que puede obtener. Pero no nos ha dado ninguna razón para pensar por qué necesitamos un metafísico. La necesidad de un metafísico duró solamente hasta que duró la esperanza de la verdad redentora. Pero para el tiempo en que el materialismo triunfó sobre el idealismo, esta esperanza había decaído. Así que la reacción de la mayoría de los intelectuales contemporáneos de anunciar con sorpresa los nuevos descubrimientos científicos es “¿Y qué?”. Esta reacción no es, como C.P. Snow pensó, un asunto de literatos pretenciosos e ignorantes condescendiendo con investigadores empíricos honestos y muy trabajadores. Es la reacción perfectamente inteligente de alguien que quiere saber acerca de fines y se le ofrece información sobre medios.

La actitud de la cultura literaria hacia la metafísica materialista es, y debería ser, algo como esto: mientras que los intentos de Platón y de Hegel de darnos algo más interesante que la física, fueron intentos loables de encontrar una disciplina redentora para colocarla en lugar de la religión, la metafísica materialista es solo física subiendo su propio nivel. La ciencia moderna es una manera gloriosamente imaginativa de describir cosas, exitosamente brillante para el propósito para el cual fue desarrollada – a saber,

predecir y controlar fenómenos. Pero no debe pretender tener el tipo de poder redentor reclamado por su rival derrotada, la metafísica idealista.

Preguntas del tipo “¿Y qué?”, comenzaron a ser presentadas a los científicos por los intelectuales del siglo diecinueve quienes estaban aprendiendo gradualmente, como Nietzsche lo dijo, a ver la ciencia a través de la óptica del arte y al arte a través de la óptica de la vida. El maestro de Nietzsche, Emerson, era una de estas figuras y Baudelaire era la otra. A pesar de que muchos de los intelectuales literarios de este período pensaron que ellos mismos habían trascendido el Romanticismo, ellos sin embargo, podían coincidir con Schiller en que más madurez alcanzaría la humanidad a través de lo que Kant llamó “lo estético”, en lugar de lo que él llamó “lo ético”. Ellos también podían apoyar el reclamo de Shelley de que la gran tarea de la emancipación humana de los sacerdotes y tiranos podía haber sido alcanzada sin “Locke, Hume, Gibbon, Voltaire y Rousseau”, pero que “excedía toda la imaginación el concebir cuál hubiera sido la condición moral del mundo si ni Dante, Petrarca, Boccaccio, Chaucer, Shakespeare, Calderón, Lord Bacon ni Milton hubiesen existido; si Rafael y Michelangelo nunca hubiesen nacido; si la poesía hebrea nunca hubiese sido traducida, si un renacer del estudio de la literatura griega nunca hubiese tenido lugar, si no se nos hubiesen dejado monumentos de antigua escultura y si la poesía y la religión del mundo antiguo hubiesen sido extinguidas junto a sus creencias”.

Lo que dijo Shelley de Locke y Hume también pudo haberlo dicho de Galileo, Newton y Lavoisier. Lo que cada uno de ellos dijo fue bien argumentado, útil y verdadero. Pero la clase de verdad que es el producto del argumento exitoso no puede, Shelley pensó, mejorar nuestra condición moral. De las producciones de Galileo y Locke podemos razonablemente preguntar: “Sí, ¿pero es verdad?”. Pero hay un pequeño punto, Shelley pensó correctamente, al plantear esta pregunta acerca de Milton. “Objetivamente verdadero”, en el sentido de “ganar consentimiento permanente de todos los miembros futuros de la cultura experta relevante”, no es una noción que alguna vez será útil para los intelectuales literarios ya que el progreso de la imaginación literaria no es un asunto de acumular *resultados*.

Nosotros, los filósofos que estamos acusados de no tener suficiente respeto por la verdad objetiva – a los que los metafísicos materialistas les gusta llamar “relativistas postmodernos”, pensamos en la objetividad como intersubjetividad. Así que estamos felizmente de acuerdo con que los científicos alcanzan la verdad objetiva de una manera en que los literatos no lo hacen, simplemente debido a que los científicos están organizados en culturas expertas de una forma en la que los intelectuales literarios ni siquiera tratarían de organizarse. Usted puede tener una cultura experta si está de acuerdo en lo que quiere obtener pero no si usted está preguntándose qué clase de vida debería

usted desear. Conocemos los propósitos a los que se supone que sirvan las teorías científicas. Pero no estamos ahora, y nunca estaremos, en la posición de decir los propósitos a los que se supone que sirvan las novelas, poemas y obras. Tales libros continuamente redefinen nuestros propósitos.

II

Hasta ahora no he dicho nada sobre la relación entre la cultura literaria y la política. Quiero cerrar girando hacia ese tópico. La pelea entre aquellos que ven el surgimiento de la cultura literaria como algo bueno y aquellos que la ven como algo malo es, en gran parte, una pelea acerca de que clase de cultura superior hará más por crear y sostener el clima de tolerancia que florezca mejor en sociedades democráticas.

Aquellos que discuten que una cultura centrada en la ciencia es mejor para este propósito, colocan el amor a la verdad por sobre el odio, la pasión, el prejuicio, la superstición y todas las otras fuerzas de lo irracional desde las cuales Sócrates y Platón reclamaron que la filosofía podía salvarnos. Pero aquellos en la posición contraria tienen dudas acerca de la oposición Platónica entre la razón y lo irracional. Ellos no ven la necesidad de relacionar la diferencia entre la sociabilidad tolerante y la rigidez y poca disposición de escuchar a la otra parte para distinguir entre una parte más elevada de nosotros que nos permite alcanzar la redención al ponerse en contacto con una realidad no humana y otra parte la cual es meramente animal.

El punto fuerte de aquellos que piensan que un respeto apropiado por la verdad objetiva, y por lo tanto de la ciencia, es importante para sostener un clima de tolerancia y buena voluntad, es que el argumento es esencial para ambas: la ciencia y la democracia. Tanto cuando escogemos entre las teorías científicas alternativas y cuando escogemos entre las piezas de legislación alternativas, queremos gente que base sus decisiones en argumentos – argumentos que parten de premisas que pueden tornarse plausibles para cualquiera que se preocupe en prestar atención al asunto.

Los sacerdotes raramente proporcionan tales argumentos, así como tampoco los intelectuales literarios. Así que es tentador pensar que hay una preferencia de la literatura sobre la ciencia como un rechazo de argumento a favor de los pronunciamientos oraculares – una regresión de algo incómodo como la etapa pre-filosófica, religiosa, de la vida intelectual Occidental. Visto desde esta perspectiva, el surgimiento de la cultura literaria parece la traición de los clérigos.

Pero aquellos de nosotros que nos regocijamos en el surgimiento de la cultura literaria podemos contradecir este cargo al decir que a pesar de que la argumentación es esencial para los proyectos de cooperación social, la re-

dención es un asunto individual, privado. Tal como el surgimiento de la tolerancia religiosa depende de hacer una distinción entre las necesidades de la sociedad y las necesidades del individuo y al decir que la religión no era necesaria para la anterior, así la cultura literaria nos pide que separemos la deliberación política de los proyectos de redención. Esto significa reconocer que sus esperanzas privadas por la autenticidad y la autonomía, deberían dejarse en casa cuando los ciudadanos de una sociedad democrática se asocian para deliberar acerca de lo que tiene que ser hecho.

Hacer este movimiento es igual que decir: la única manera en la cual la ciencia es pertinente a la política es que los científicos proporcionan un buen ejemplo de cooperación social, de una cultura experta en la cual la argumentación prospera. Ellos así proporcionan un modelo para la deliberación política – un modelo de honestidad, tolerancia y confianza. Esta habilidad es un asunto de procedimiento más que de resultados, lo cual es la razón para que cuadrillas de carpinteros o equipos de ingenieros puedan proporcionar modelos tan buenos como los de los departamentos de astrofísica. La diferencia entre el acuerdo razonado sobre cómo resolver un problema que haya surgido en el curso de la construcción de una casa o un puente y el acuerdo razonado de lo que los físicos algunas veces llaman “una teoría de todo” es, en este contexto, irrelevante. Lo que nos diga la última teoría de todo, no hará nada por proveer ni guía política ni redención individual.

La afirmación que acabo de hacer puede parecer arrogante y dogmática ya que es ciertamente el caso de algunos resultados que ha tenido la investigación empírica, en el pasado, que han hecho una diferencia a nuestra auto-imagen. Galileo y Darwin expulsaron varios tipos de apariciones al mostrar la suficiencia de un concepto materialista. Ellos por lo tanto, nos facilitaron las cosas para cambiar de una elevada cultura religiosa a una laica, meramente filosófica. De esta manera, mi argumento en nombre de la cultura literaria depende de la afirmación de que deshacerse de apariciones, de agencia causal que no sobreviene sobre el comportamiento de las partículas elementales, ha agotado la utilidad de la ciencia natural para los propósitos ya sea redentores o políticos.

Yo no coloco por delante esta afirmación como un resultado del razonamiento filosófico o discernimiento, sino meramente como una predicción acerca de lo que el futuro tiene guardado. Una predicción similar condujo a los filósofos del siglo dieciocho a pensar que la religión Cristiana había hecho todo lo posible por la condición moral de la humanidad y que era tiempo de colocar a la religión detrás de nosotros y colocar la metafísica, bien sea idealista o materialista, en su lugar. Cuando los intelectuales literarios asumen que la ciencia natural no tiene nada que ofrecernos, excepto un ejemplo edificante de la sociabilidad tolerante, ellos están haciendo algo

análogo a lo que los *philosophes* hicieron cuando ellos dijeron que incluso el mejor de los sacerdotes no tenía nada que ofrecernos excepto los ejemplos edificantes de la caridad y la decencia. Reducir la ciencia de una posible fuente de verdad redentora a un modelo de cooperación racional es el análogo contemporáneo de la reducción de los Evangelios de una receta para alcanzar la felicidad eterna a un compendio de sensato consejo moral. Ese era el tipo de reducción que Kant y Jefferson recomendaban y que los Protestantes liberales de los últimos dos siglos han alcanzado gradualmente.

Para presentar este último punto de otra manera: ambos, la religión Cristiana y la metafísica materialista resultaron ser artefactos de auto-consumo. La necesidad de la ortodoxia religiosa fue socavada por la insistencia de San Pablo sobre la primacía del amor y por la realización gradual de que una religión de amor no les podía pedir a todos que recitaran el mismo credo. La necesidad de una metafísica fue socavada por la habilidad de la ciencia moderna de ver a la mente humana como un complejo sistema nervioso y así verse a sí misma en términos pragmáticos en lugar de metafísicos. La ciencia nos mostró cómo ver la investigación empírica, cómo hacer uso de este equipo fisiológico adicional para obtener constantemente mayor dominio sobre el medio ambiente, en lugar de verlo como una manera de reemplazar la apariencia con la realidad. Tal como el siglo dieciocho fue capaz de ver la Cristiandad, no como una revelación de altura sino como la continuación de la reflexión Socrática, así el siglo veinte fue capaz de ver la ciencia natural no como lo que revelaba la naturaleza intrínseca de la realidad sino como la continuación de la clase de práctico solucionador de problemas en la cual son tan buenos tanto los castores como los carpinteros.

Abandonar la idea de que hay una naturaleza intrínseca de la realidad para ser descubierta ya sea por los sacerdotes, o los filósofos o los científicos, es separar la necesidad de redención de la búsqueda de un acuerdo universal. Es abandonar la búsqueda por una descripción precisa de la naturaleza humana y por lo tanto de una receta para conducir La Buena Vida del Hombre. Una vez que se abandonan éstas búsquedas, la expansión de los límites de la imaginación humana da un paso adelante para asumir el rol que la obediencia a la voluntad divina jugó en una cultura religiosa y el rol que el descubrimiento de lo que es realmente verdadero jugó en la cultura filosófica. Pero esta sustitución no es razón para abandonar la búsqueda de una forma utópica única de la vida política – la Buena Sociedad Global.

III

He dicho ahora todo lo que puedo para contradecir la sugerencia de que el surgimiento de la cultura literaria es una recaída en la irracionalidad

y que un respeto apropiado por la habilidad de la ciencia para alcanzar la verdad objetiva es esencial para la moral de una sociedad democrática. Pero hay una sugerencia relacionada, más vaga y difícil de concretar pero quizás no menos persuasiva. Esta se refiere a que una cultura literaria es *decadente* – que le falta la inclinación saludable y el vigor que es común a los Cristianos proselitistas, a los positivistas adoradores de la ciencia y los revolucionarios marxistas. Una cultura superior centrada alrededor de la literatura, una que no desea hacer las cosas bien sino hacerlas nuevas, será una cultura, se dice a menudo, de estetas lánguidos y auto-involucrados.

La mejor refutación para esta sugerencia es “El alma del hombre bajo el socialismo” de Oscar Wilde. El mensaje de ese trabajo ensayo es paralelo a *Sobre la Libertad* de Mill y *Una Teoría de la Justicia* de Rawls. Se trata de que el único punto para deshacerse de los sacerdotes y los reyes, de establecer gobiernos democráticos, de tomar de cada uno de acuerdo a sus habilidades y de dar a cada uno de acuerdo a sus necesidades y así crear la Buena Sociedad Global, es hacer posible que la gente conduzca la clase de vidas que ellos prefieren, siempre y cuando al hacerlo no se disminuyan las oportunidades de que otros seres humanos hagan lo mismo. Como Wilde lo dijo: “El Socialismo en sí será de valor simplemente debido a que conducirá al Individualismo”. El punto del que parte Wilde es que, no puede haber objeción a los estetas auto-involucrados –es decir– la gente cuya pasión es explorar los límites presentes de la imaginación humana – siempre y cuando no usen más de su justa parte del producto social.

Este reclamo en sí, sin embargo, descubre a muchas personas como decadentes. No fuimos, ellos fuerzan, puestos en esta tierra para disfrutar sino para hacer lo correcto. Ellos piensan que el Socialismo no causa revuelo en nuestros corazones sino como un medio para llegar al Individualismo, o si la meta de la revolución proletaria fuese meramente hacer posible que todos se conviertan en intelectuales burgueses. Este sentido de que la existencia humana tiene otro objetivo, aparte del placer, es lo que mantiene viva la batalla entre Mill y Kant en el curso de la filosofía moral, tal como el sentido de la ciencia natural debe tener algún otro objetivo que el práctico solucionador de problemas, mantiene viva la lucha entre Kuhn y sus oponentes en el curso de la filosofía de la ciencia. De Mill y Kuhn –y más generalmente, de los positivistas y los pragmáticos– todavía se sospecha que dejaron caer el asunto, disminuyendo la dignidad humana, reduciendo nuestras más nobles aspiraciones a la estimulación auto-indulgente de nuestro grupo favorito de neuronas.

El antagonismo entre aquellos que piensan, con Schiller y Wilde, que los seres humanos están en su mejor momento cuando juegan y aquellos quienes piensan que ellos están en su mejor momento cuando se esfuerzan,

me parece a mí que está en el fondo de los conflictos que han marcado el surgimiento de la cultura literaria. Una vez más, yo animo a que estos conflictos sean vistos como resumiendo aquellos que marcaron la transición de la religión a la filosofía. En esa temprana transición, la gente que pensó que una vida humana que no se esfuerza por la obediencia perfecta a la voluntad divina era una recaída en lo animal, se enfrentaron contra aquellos quienes pensaron que el ideal de tal sumisión fue indigno de seres que podían pensar por sí mismos. En la transición actual, la gente que piensa que necesitamos asirnos a las ideas Kantianas tal como “la ley moral” y “las cosas como son en sí mismas” se están enfrentando contra la gente que piensa que estas ideas son síntomas de insuficiente confianza en sí mismos, de un intento, de auto-engañó, por encontrar la dignidad en la aceptación de la esclavitud y la libertad en el reconocimiento de la compulsión.

La única manera de resolver esta clase de riña, a mi parecer, es decir que los tipos de personas a quienes una sociedad utópica les daría los recursos y la comodidad de hacer sus cosas de manera individual incluirían a los rivales Kantianos así como a los estetas auto-involucrados, gente que no puede vivir sin religión y gente que la desprecia, los metafísicos de la naturaleza así como los pragmáticos de la naturaleza. En esta utopía, como Rawls ha dicho, no habrá necesidad para que la gente esté de acuerdo en el punto de la existencia humana, la buena vida para el hombre o cualquier otro tópico de generalidad similar.

Si la gente que discrepa abiertamente sobre estos asuntos puede estar de acuerdo en cooperar en el funcionamiento de las prácticas e instituciones que han, en palabras de Wilde, “sustituido la cooperación por la competencia”, eso bastaría. El asunto Kant vs. Mill, tal como el asunto entre los metafísicos y pragmáticos, parecerá de tan poco valor de discusión como el que tendría el asunto entre los creyentes y los ateos. Nosotros los humanos no necesitamos estar de acuerdo acerca de la Naturaleza o el Fin del Hombre para facilitar la habilidad de nuestro vecino para actuar sobre sus propias convicciones en estas materias siempre que esas acciones no interfieran con nuestra libertad de actuar sobre nuestras propias convicciones.

En resumen, tal como hemos aprendido, en los últimos siglos, la diferencia de opinión entre el creyente y el ateo no tiene que ser resuelta antes de que los dos puedan cooperar en proyectos comunales, así podemos aprender a apartar todas las diferencias entre todas las diversas búsquedas de la redención cuando cooperamos para construir la utopía de Wilde. En esa utopía, la cultura literaria no será la única ni incluso la forma dominante de cultura superior.

Eso es porque *no* habrá una forma dominante. La cultura superior ya no será considerada como el lugar donde el objetivo de la sociedad como

conjunto es discutido y decidido y en donde es un asunto de preocupación social qué tipo de intelectual será el líder. Tampoco habrá mucha inquietud acerca de la diferencia que se abre entre la cultura popular, la cultura de gente que nunca sintió la necesidad de la redención y la cultura elevada de los intelectuales – la gente que siempre quiere ser algo más o ser diferente a lo que son actualmente. En la utopía, la necesidad religiosa o filosófica de vivir hasta lo no humano y la necesidad de que los intelectuales literarios exploren los límites presentes de la imaginación humana serán vistos como asuntos de gusto. Serán vistos por los no intelectuales de la misma manera relajada, tolerante e incomprensible en la que actualmente consideramos la obsesión de nuestro vecino con la ornitología, o el macramé, o coleccionar tapacubos o descubrir los secretos de la Gran Pirámide.

Para progresar en la utopía, sin embargo, los intelectuales literarios tendrán que moderar su retórica. Ciertos pasajes en Wilde no soportarán la repetición, tal como cuando él habla de “los poetas, los filósofos, los hombres de ciencia, los hombres de cultura – en un mundo, los hombres reales, los hombres que se han realizado y en quienes toda la humanidad gana una realización parcial”. La idea de que algunos hombres son realmente más hombres que otros contradice la propia y mejor sabiduría de Wilde, como cuando él dice “No hay un solo tipo de hombre. Existen tantas perfecciones como hombres imperfectos existen”. Las mismas palabras pueden haber sido escritas por Nietzsche pero para tomarlas seriamente debemos activamente olvidar el desdén de Zarathustra por los “últimos hombres”, los hombres que no sienten necesidad por la redención. En la utopía, la cultura literaria habrá aprendido a darse aires. Ya no sentirá la tentación de hacer distinciones injustas y casi metafísicas entre los hombres reales y menos reales.

Para resumir, estoy sugiriendo que veamos la cultura literaria por sí misma como un artefacto de auto-consumo, y quizás el último de su tipo. Ya que en la utopía los intelectuales habrán abandonado la idea de que hay un estándar en contra de cuáles productos de la imaginación humana pueden ser medidos aparte de su utilidad social, ya que esta utilidad es juzgada por una comunidad global con máxima libertad, sosegada y tolerante. Ellos habrán dejado de pensar que la imaginación humana está llegando a algún lugar, que existe a lo lejos un evento cultural hacia el cual toda la creación cultural se dirige. Ellos habrán abandonado la identificación de la redención con el logro de la perfección. Ellos habrán tomado de corazón la máxima que dice que es el viaje el que cuenta.