

La verdad como construcción y como recompensa

ANTONIO VALDECANTOS
Universidad Carlos III de Madrid

Resumen: Según un viejo prejuicio de la filosofía occidental, el hallazgo de la verdad ha de ser la recompensa de costosos esfuerzos cognoscitivos. La idea misma de justificación epistémica puede entenderse como una expresión de esta «dignidad moral» de la verdad. No se ha advertido lo bastante que algunos conceptos epistemológicos pueden verse con fruto como categorías teológicas secularizadas, y esto ocurre con la justificación (que, no en vano, es también un término teológico). El escrito aboga por una epistemología anti-antirrealista y trata de defenderla atacando las tentaciones criptoteológicas de sus adversarias.
Palabras clave: Verdad, justificación, secularización, calvinismo, realismo, epistemología moral.

Abstract: The achievement of truth is to be, according to an old prejudice of Western philosophy, the reward for strong epistemic endeavours. It is possible to understand the very idea of an epistemic justification as an expression of such a «moral dignity» of truth. It has not been enough emphasized that some epistemological concepts may be fruitfully understood as secularized theological categories. This is the case with justification (originally, a theological term indeed). The paper gives reasons for an anti-antirealist epistemology, and defends such a conception by unmasking the theological foundations of rival conceptions.
Key words: Truth, justification, secularization, Calvinism, realism, moral epistemology.

1. La epistemología como forma del pensamiento teológico

En el ánimo de muchas personas, la teoría de la verdad como correspondencia desempeña un papel semejante al que la proclama del Gran Inquisidor de Dostoievski atribuye a Dios: si no hay hechos que puedan emparejarse con las proposiciones verdaderas, entonces todo vale o todo está permitido. Es cierto que a veces los requisitos se moderan un poco y basta con que haya algún punto de contacto fiable entre nuestras creencias (o los enunciados que las expresan) y algún elemento del mundo. Pero si las exigencias se relajan demasiado, es fácil llegar a la secularización y, a la larga, al ateísmo. Al final, quizá no esté permitido todo, pero sí lo estarán cosas que a uno no le gustaría en absoluto que lo estuvieran. Para que a uno le impresione la sentencia de Dostoievski ha de sentir un estremecimiento muy severo al pensar en la posibilidad de que *todo* esté permitido (todo o, al menos, algunas cosas que de ningún modo *pueden* estarlo). Quien se regocije con esa posibilidad o sea indiferente a ella no verá mucho interés en la proclama. La sentencia de Dostoievski se escribió pensando en gentes que están seguras de que no todo debe permitirse y que no se imaginarían creyendo lo contrario¹. Más fácil es para

Fecha de recepción: 5 febrero 2002. Fecha de aceptación: 7 mayo 2002.

¹ Es el resultado de una *opción*, más bien que de la duda, según sostuvo con acierto José Luis L. Aranguren en *El cristianismo de Dostoievski* [1969], *Obras completas*, vol. 1: *Filosofía y religión*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 789-830.

ellos, desde luego, perder la creencia en Dios que la convicción de que hay cosas que no pueden permitirse en ningún caso. Estos personajes son, por lo general, adictos a una ética de los deberes, de los permisos y de las prohibiciones, pero no cuesta mucho trabajo adaptar la sentencia a otros paladares morales: si Dios no existe, entonces tampoco habrá cosas buenas ni malas, ni valiosas, admirables, vergonzosas, heroicas, abyectas o cautivadoras, y, si las hay, nadie podrá estar seguro de que sean en verdad lo que imagina que son. Aquellos a quienes perturba en lo más íntimo la sentencia de Dostoievski saben que no todo está permitido ni es bueno y, desde luego, se comprometen de buen grado con todas las consecuencias de dicha creencia. Que Dios existe es una de esas consecuencias².

No es necesario ser filósofo para quedar impresionado por Dostoievski. Mucha gente corriente lo está también. Lo que no se sabe es si los filósofos prestan atención a cosas así porque imitan a las personas legas o si los sentimientos de la gente ordinaria son, al menos en parte, lo que la historia de la filosofía ha querido que sean. Quizá la relación entre la filosofía y las creencias ordinarias sea como la del huevo y la gallina; no sólo parece difícil encontrar a alguien en estado de toda inocencia filosófica, sino que hasta las creencias más burdas —y a veces ellas más que ninguna otra— tienen un rancio linaje doctrinal³. La epistemología normativa no constituye excepción a esta regla. Como mucha gente corriente, los epistemólogos normativos sostienen que ciertas creencias no están permitidas, y que no lo están en un sentido profundo (muy semejante al moral) de lo que sea el estar permitido. Al igual que los moralistas, los epistemólogos normativos discrepan sobre qué creencias se han de considerar prohibidas, pero convienen en que tiene que haberlas y ésta es —como les ocurre también a los cultivadores de la ética— su principal seña de identidad profesional. Cuando el moralista o el epistemólogo impresionado por Dostoievski piensa que hay cosas prohibidas no razona, claro está, de la misma manera que quien advierte que en determinado sitio no se puede fumar o escupir porque no está permitido hacerlo. El estar permitido de Dostoievski y de la mayor parte de los filósofos es indiferente a toda cuestión de hecho. Pudiera ser que en el mundo entero estuviese permitida la tortura, y eso no afectaría en nada a dicho modo de hablar; los adictos a él seguirían afirmando, quizá con redoblado convencimiento, que la tortura no está, *en sentido riguroso*, permitida. Lo que se quiere decir con esto es, desde luego, que la tortura no debería estar permitida, o que es muy malo que se permita. Para quien así se expresa, el sentido principal de «permitido» es el suyo y los demás son derivados. El epistemólogo normativo cree que algunas creencias no deben permitirse, aunque quien las tenga no termine en la cárcel ni haya de pagar multas. Puede ser que todo el mundo crea en brujas o en que el castellano era la lengua que se hablaba antes del diluvio, pero esto no es algo que nadie pueda permitirse a sí mismo. Otra cosa es que eso se permita de hecho (a nadie se le castiga por creer cosas así), si bien éste no es el uso de «permitir» que interesa a los epistemólogos normativos.

Lo que quería decir Dostoievski era que si usas la palabra «permitido» de ese modo, entonces tienes que creer que Dios existe; de lo contrario, tendrás que dejar de usar la palabra en este sentido normativo, o, lo que es casi lo mismo, tendrás que reconocer que cualquier cosa *puede* estar permi-

-
- 2 Sobre las implicaciones éticas de la inexistencia o de la muerte de Dios, debe verse, de Javier Muguerza, «Un colofón teológico-político», capítulo 9º de *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, Madrid-México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990, así como, pronto, su artículo todavía inédito «La ética a la intemperie». Sobre temas relacionados con lo que el lector se encontrará a continuación, podrán consultarse en breve, del mencionado autor, los escritos titulados «El lenguaje bien hecho y el mundo mal hecho» y «*De potentia Dei absoluta*».
- 3 He defendido con más detalle esta tesis en «¿Es posible lograr un equilibrio reflexivo en torno a la noción de autonomía?», en R.R. Aramayo, J. Muguerza, A. Valdecantos, eds., *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 99-131, y en *Contra el relativismo*, Madrid, Visor, 1999.

tida, de modo que ya sólo queda el uso digamos *positivo* de «permitido» (el que podría encontrarse, por ejemplo, en el letrero «Se permite comer profesores madrileños crudos» colgado en la cafetería del Montepío Caníbal). Dostoievski hablaba en sentido moral y no dejó obra epistemológica, pero su lectura invita a buscarles analogías teológicas a la verdad y al conocimiento. Haría falta todo el desparpajo de Schmitt, de Löwith o de Marramao para sostener por las buenas que la epistemología moderna es teología secularizada. Aunque a veces las extravagancias sean verdad, ésa sería sin duda una extravagancia falsa. La falsedad de una afirmación así no invalida, sin embargo, dos tesis que creo merecen discusión: que algunos de los conceptos de la teoría moderna del conocimiento son nociones criptoteológicas y que la analogía entre epistemología y teología puede resultar fecunda, al menos para la primera de las dos disciplinas⁴.

2. Calvinistas y epistemólogos

El lector que abomine de las fantasías intelectuales o que las considere un pasatiempo irresponsable deberá dispensarme, si quiere seguir adelante, un poco de clemencia. Me voy a ocupar ahora del calvinismo epistemológico, un conjunto de tesis que, hasta donde llegan mis noticias, no ha sostenido nunca autor alguno. Esta doctrina no ha sido afirmada explícitamente por nadie, pero cabe sospechar que tiene muchos defensores embozados, algunos de los cuales no dudarán en prestarle acatamiento nada más verla enunciada por otros⁵.

De entre las contundentes opiniones que profesan los calvinistas, la que más escandaliza a quienes no lo son es la creencia de que nadie tiene la menor idea sobre qué méritos habrían de reunirse para alcanzar la salvación. En sentido riguroso, tales méritos no pueden existir según el calvinismo, porque los designios de Dios son inescrutables y no hay modo de llegar a conocerlos y mucho menos de interferir en ellos con nuestros merecimientos. No hay, pues, manera de averiguar qué tendríamos que hacer para salvarnos o para merecer esa salvación. Además, dicho merecimiento no existe en puridad, porque nadie alcanza la salvación por sus propias virtudes. Esto se funda en que, según los calvinistas, ningún mérito humano sería bastante para que Dios tuviera que recompensarlo con la salvación. Nuestra naturaleza caída no consiente una divinización así. Creer que las obras humanas, por admirables que algunas puedan llegar a parecer, tienen importancia a los ojos de Dios sería soberbio y blasfemo; implicaría una idea de nosotros mismos estúpidamente optimista (como si fuésemos gentes capaces de merecer la salvación por sus obras, o sea, de forzar a Dios a concederla) y, a causa de ello mismo, muy pobre y antropomórfica de Dios, como si Dios pudiera tener aprecio por lo que hacen los mortales. A las personas ajenas al calvinismo nos cuesta mucho trabajo entender cómo surgió de semejantes ideas una ética hiperactiva; si uno no puede hacer nada por salvarse, lo natural parece desinteresarse por la salvación y entre-

4 La analogía que establezco no tiene nada que ver, desde luego, con lo que sostuvo Kolakowski en *Si Dios no existe...*, trad. M. Sansigre Vidal, Madrid, Tecnos, 1985. Para Kolakowski, «sólo es posible el uso legítimo del concepto de 'verdad', o la creencia de que puede incluso predecirse justificablemente 'la verdad' de nuestro conocimiento, si suponemos que existe una Mente infinita» (*op. cit.*, p. 83). O sí que tiene algo que ver: para que haya una disciplina filosófica consagrada al «uso legítimo» del concepto de «verdad», hubo de darse también (antes o al mismo tiempo) una teología que distinguiese la justificación de la salvación.

5 Mi colega Fernando Broncano cree, sin embargo, que Sir Karl R. Popper podría contar como un robusto calvinista epistemológico. Pero la reciedumbre de su juicio no es nada en comparación con lo que he oído decir a mi también colega Carmen González Marín, la cual sostiene que, en realidad, todos los científicos contemporáneos actúan como calvinistas epistemológicos.

garse al quietismo o a la indiferencia. Pero los calvinistas no pertenecen al tipo de gente a la que la salvación puede llegar a traer sin cuidado y tampoco a los que se resignan a que las cosas lleven su propio curso.

El activismo extremo de los calvinistas, tal como Max Weber lo expuso en *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo* fue una consecuencia de las enormes dificultades psicológicas que acarrea el aceptar la doctrina de un dios⁶ ciego al mérito de las acciones humanas y de una predestinación inalterable por éstas. Enunciar una doctrina así es, sin duda, más fácil que obrar conforme a ella. Lo que hicieron los calvinistas fue elegir un camino que habría resultado muy difícil de adivinar antes de que ellos lo tomaran. Se convirtieron en gentes mucho más activas y racionalistas que quienes creían que Dios era sensible a las acciones y a las razones, aunque lo hicieron de una manera muy extraña para cualquier activista racional ajeno al calvinismo. Para ellos, como es sabido, lo más parecido a la certidumbre de que uno está entre los elegidos es el encontrarse con la riqueza en esta vida. Bien es verdad que esto no proporciona seguridad psicológica alguna, pero lo único que importa es que produce *lo más semejante* a la certeza que uno puede encontrar; que la semejanza sea modestísima o esté traída por los pelos no tiene mucho peso cuando es *la única*. Para hacerse rico, era preciso sin duda no sólo trabajar mucho sino hacerlo de manera ordenada y metódica, llevando el orden y el método a sus grados más altos de intensidad y de exhaustividad; cada momento de la vida de uno tenía que expresarse al máximo y además no podía dejarse un solo momento sin aprovechar. No hay que deducir de aquí que el calvinista de los siglos XVI y XVII fuese un adorador del becerro de oro. El calvinista no quiere el dinero para disfrutarlo ni para acumularlo —cualquiera de esos propósitos sería inmoral—, sino por amor al modo de vida que lleva a la consecución de la riqueza. Es característico de esta mentalidad ética y económica el aprecio por las donaciones, las fundaciones y los legados; el dinero puede usarse para facilitar que otros lleven una forma ascética de vida, y no desde luego para asegurarles a los propios descendientes el bienestar, el lujo o la ociosidad. Uno se convierte de esta guisa en un ser *racional*; tanto más racional cuanto más «irracional» se vuelve Dios. El dios intelectualista de los católicos, dechado de racionalidad y justo juez de las acciones humanas, había inducido unos modos de vida más bien resignados a la pasividad y un uso muy modesto y episódico de la facultad de la razón. Hizo falta cerciorarse de que la voluntad de Dios no tenía que dar razones a nadie para cobrar aprecio a la ordenación racional de las acciones humanas.

No es difícil formar una analogía epistemológica del calvinismo. El calvinista epistémico es alguien dispuesto a afirmar que la verdad es totalmente independiente de la justificación (y ha de notarse que la palabra «justificación» tiene aquí un significado muy afín al teológico). Basta con cambiar «salvación» por «verdad» para obtener la tesis del calvinista epistémico. Para él, ninguno de los procedimientos de que disponemos para formar creencias justificadas tiene nada que ver con el hallazgo de la verdad; que una creencia sea verdadera quiere decir que las cosas son como la creen-

6 Usaré, como hasta ahora, la mayúscula para «Dios» como nombre propio y la minúscula cuando sea nombre común. La teología y la ortografía son, sin embargo, disciplinas estrechamente relacionadas que no siempre están en condiciones de resolver todo conflicto. Así, a veces, «Dios» como nombre propio puede ir precedido de artículo, a semejanza de lo que ocurre cuando se habla de «un Cervantes criptojudío» o «el Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*». También puede ir «dios» con artículo determinado, cuando se trate de una descripción definida («el dios de la guerra») o con indeterminado en una descripción indefinida («un dios mortal»). Puede hablarse, por ejemplo, de «un Dios voluntarista» cuando uno se refiera al Dios de los cristianos y le atribuya la mencionada propiedad, y también cabe escribir «un dios voluntarista» cuando se está pensando en una divinidad cualquiera dotada de ese rasgo, sin excluir al dios de los cristianos. Ni mucho menos creo haber acertado siempre.

cia dice que son, y esto último puede ocurrirles y dejar de ocurrirles a las creencias con mejor aspecto tanto como a las más desaseadas; uno no puede hacer nada para lograr la verdad y nadie sabe si la ha alcanzado o no. Semejante doctrina epistemológica resulta, desde luego, de lo más tosco. Lleva hasta sus últimas consecuencias —hasta unas consecuencias desmesuradas— la creencia en que la verdad es independiente de la justificación. Pero no importa ahora que semejante extremosidad sea plausible o no; basta con que se admita que sería, en caso de que alguien la sostuviera, una doctrina coherente.

Seguramente el lector ha imaginado ya a dónde va a parar todo esto. El calvinista epistémico, como era de prever, no se desinteresa por la inalcanzable verdad ni autoriza a nadie a quedarse con los brazos cruzados. Al igual que los calvinistas de los siglos XVI y XVII veían con admiración que hubiese gente enriquecida con su esfuerzo, él admite que algunas personas poseen una capacidad muy sobresaliente para llevar a cabo de manera escrupulosa diversos tipos de indagación más o menos relacionados con la experiencia. Al igual que nadie tiene dudas de cuándo alguien se ha hecho rico, tampoco las hay sobre los buenos matemáticos, médicos o botánicos. Aquí importa ver qué es lo que hace de un buen indagador un buen indagador, y ésta es una pregunta parecida a la de cómo el rico ha llegado a enriquecerse. Porque lo que el matemático, el médico y el botánico tienen en común es su sujeción a procedimientos muy exigentes de trabajo, en los que cada paso tiene que meditarse y vigilarse de manera cuidadosísima y donde a nadie se le consiente que deje el menor cabo suelto. Lo que suele atribuirse a todos estos profesionales —o aficionados, pues en la época de surgimiento del calvinismo muchos eran simples *amateurs*— es cierto «método», que constituye precisamente aquello que los profesionaliza. La filosofía habrá de dedicarse el siglo y medio posterior a dar una interpretación aceptable de dicho distintivo gremial.

Estos calvinistas epistémicos han inventado el método científico y se han consagrado en cuerpo y alma a una hiperactividad metódica porque no podían soportar la zozobra psicológica en que los metió su concepción de la verdad. Como los designios de la verdad son inescrutables, dediquémonos —pensaban (o habrían pensado, en caso de haber existido)— a lo que sí puede escrutarse cumplidamente. Para este calvinista epistémico el reconocimiento de que su obra es una muestra eminente de sujeción al método constituye lo único análogo a la verdad con que le es dado encontrarse. Cabe replicar que la analogía es precaria, pero esto importa poco si se tiene el convencimiento de que cualquier otra lo sería más. El calvinismo epistémico y el calvinismo de veras son dos buenas estrategias para olvidarse, respectivamente, de la verdad y de la salvación una vez se ha descubierto que el logro de estos bienes no tiene nada que ver con lo que se hace para merecerlos. Ambas doctrinas han de infligirle al individuo una humillación bien severa, después de la cual su confianza en sí mismo quedará penosamente dañada. Para recuperar la autoestima, quizá lo más sensato sea hacer *como si uno no se hubiera enterado*. Desde luego, lo mejor que uno puede hacer para obrar como si no se hubiera enterado de algo es olvidarse de ello, pero esto no pertenece a las cosas que uno puede hacer, sino a las que a uno le pasan. Uno no puede hacer que las cosas se le olviden, aunque sí que puede hacer que le pasen cosas entre cuyas consecuencias esté verosímelmente el olvidarse de algo. Lo que sí está algunas veces al alcance de uno es hacer lo que haría en caso de que no se hubiera enterado de nada. Pero lo que hace el calvinista, y esto lo convierte en un ser sobremanera audaz, es hacer precisamente *lo que haría en caso de haberse enterado justamente de lo contrario de aquello de lo que se ha enterado*. Lo formidable del calvinista surge cuando se compara su conducta con la del católico, para quien las buenas obras son un mérito que recompensará un dios racional e intelectualista. Desde luego, la fuerza motivadora que tiene el rodeo calvinista es incomparablemente superior a la de la línea recta católica.

Una nota muy destacable de lo que Max Weber llamó el *ethos* económico del capitalismo es que, una vez consolidado, puede prescindir totalmente de sus orígenes religiosos. El dueño y señor del hombre moderno no es ya el Dios calvinista, sino la propia racionalización de la vida en la que lo metieron sus antepasados mientras iban buscando otra cosa. Podemos ser entonces magníficos capitanes de empresa ignorándolo todo del calvinismo. En efecto, para la mayor parte de los europeos y americanos modernos, en la riqueza misma está ya la salvación⁷. Quizá pudiera decirse otro tanto de quienes cabría imaginar como los herederos del calvinismo epistemológico. Para éstos, sin duda, la verdad no debería ser objeto de desasosiego, porque se identificaría sin más con el triunfo metódico. A alguien podría ocurrírsele la curiosa pregunta de si acaso los herederos del calvinismo epistémico somos nosotros y los científicos a los que más admiramos. Sólo gente muy relativista diría que cualquier respuesta vale para esta pregunta; por suerte, sabemos más o menos qué habríamos de saber para poder responderla afirmativamente. Esto quiere decir que sabemos que el calvinismo epistémico no existió nunca, al menos entre personas que hayan pasado a la historia.

Pero podría resultar que no tuviésemos tanta noticia de la historia de las ideas como la que tenemos, de modo que no supiéramos resolver como es debido la duda de si somos o no los herederos del calvinismo epistémico. Me parece que en ese caso habría una tendencia clara a decir que no lo somos o que no está tan claro que hubiera alguna vez calvinistas epistémicos. Y, en cualquiera de los casos, me parece que el calvinismo epistémico tendería a ser visto como una doctrina inquietante y siniestra. Que no nos lo parezca a nosotros sólo se deriva de que no nos la tomamos en serio porque sabemos que no ha existido nunca. Pero podemos muy bien imaginar que nuestro conocimiento de la historia de las ideas en Europa entre los siglos XVI y XVIII ha sido hasta ahora mismo muy deficiente por la negligencia o los prejuicios de los historiadores, por el sesgado aprovechamiento de las fuentes o quizá por causas ideológicas; imaginemos entonces que un historiador lo bastante iconoclasta para enfrentarse a todos sus antecesores, lo bastante hábil para persuadirnos y lo bastante concienzudo para hacerlo con autoridad nos convence de que el calvinismo epistémico fue la doctrina prevaleciente en áreas muy amplias de la filosofía europea entre 1550 y 1700. Como este historiador

7 Sobre la teoría weberiana del racionalismo occidental y el papel del protestantismo en éste deben verse los estudios, merecidamente clásicos, de Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tubinga, Mohr, 1979, y *Religion und Lebensführung* (2 vols.), Francfort del Meno, Suhrkamp, 1988, y, en castellano, las obras de Yolanda Ruano de la Fuente, *Racionalidad y conciencia trágica*, Madrid, Trotta, 1996, y *La libertad como destino*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001. Debe advertirse que el ascetismo puritano constituye el modelo paradójico de muchas formas de hedonismo compulsivo contemporáneo, desde las más malditas (que encuentran su padre fundador en el marqués de Sade) hasta las que cualquier familia de clase media o cualquier joven auténtico y desenfadado puede hacer suyas. Ya Horkheimer y Adorno vieron agudamente en la *Dialéctica de la Ilustración* cómo entre Sade y el rigorismo kantiano hay más semejanza de la que gustaría a los entusiastas de uno y otro clásico. Podría ensayarse una interpretación weberiana de lo ocurrido: el hedonismo carismático (el de los jóvenes de 1968) se rutiniza cuando ellos se hacen mayores y cuando traen hijos al mundo y los educan (normalmente muy mal), dando lugar a pautas de conducta cuya mejor expresión es la máxima de «vivir el momento», propia del turista europeo o norteamericano —puede dejarse a un lado el caso más compulsivo, que es por supuesto el japonés, pero cuya génesis es, hasta donde puedo imaginar, distinta— capaz de levantarse de madrugada en los lugares más inopinados para formar parte de comitivas de visitantes hedonistas —aunque ávidos de instruirse— con atuendo deportivo que viene a oficiar de uniforme o quizá de hábito; ¿no pertenece esto a las tradiciones más vivas de Europa y Norteamérica? ¿no es un hito necesario de la educación del joven europeo el momento de echarse a los ferrocarriles o carreteras de otros países con la mochila encima? Ha de notarse que estos últimos casos hay una mezcla curiosa de hedonismo y puritanismo. En efecto, dormir al raso o en lugares muy poco exquisitos no parece una muestra clara de ética hedonista, y sí un sustituto de la conducta guerrera entre gentes que no padecen guerras y abominan de ellas (salvo cuando se producen lejos). A estos valores suele acompañar la idea, psicoterapéuticamente armada, de que uno no se puede estar quieto y deja de autorrealizarse en cuanto queda ocioso.

es además un teórico muy brillante, logra hacer plausible que la mayor parte de las ideas epistemológicas a las que hoy se da crédito se expliquen adecuadamente como la secuela —torcida secuela— del mencionado calvinismo epistémico. Imaginemos entonces que somos los sucesores de los epistemólogos calvinistas. Esto es, ya se ha dicho, muy incómodo, pero ¿qué es exactamente lo que tiene de inquietante?

Tiene de inquietante que nosotros, desde luego, no somos así y que algo muy extraño ha tenido que ocurrir para que provengamos de ese tipo de gente. Nótese que lo extraño no es que de esa gente hayamos salido nosotros (pues eso podría muy bien explicarse en virtud del progreso cultural y social), sino que a nosotros nos hayan salido esos predecesores, unos antecesores que manifiestamente no merecemos, porque los habríamos merecido mucho mejores. Resultaría muy difícil reconocer al calvinismo epistémico entre nuestros ancestros, porque semejante doctrina nos parece que apenas nadie puede sostenerla en serio. Todo esto deja sin contestar la pregunta que interesaba, aunque proporciona ciertas pistas. El escándalo del calvinismo epistémico no radica en que todos los puentes entre verdad y justificación hayan sido sañudamente demolidos y no haya sitio para edificar otros nuevos. Su peculiaridad estriba en algo más profundo, que, si no estoy equivocado, es previo a la epistemología o falta de epistemología que uno elija. El calvinismo epistémico escandaliza por razones *morales*; saca de quicio porque tira por tierra la idea de que el hallazgo de la verdad es la *recompensa* del esfuerzo cognoscitivo; escandaliza porque hace de la verdad una especie de dios voluntarista radical que reparte sus dádivas de manera arbitraria, sin relación alguna con lo que uno haya hecho para merecerla. Porque la idea misma de que existen procedimientos esforzados y bien reglamentados de corrección epistémica —la idea, en resumen, del método, o del método científico— se vendría abajo con el añadido de que esos procedimientos no tienen por qué conducir a la verdad. Si se nos advierte de que no por seguir el procedimiento correcto vamos a llegar a la verdad y de que a veces la obtendremos por casualidad o haciendo las cosas mal y se nos añade que esto no son excepciones, entonces puede que la idea misma de un procedimiento correcto pierda todo interés.

Llama la atención que el argumento principal de una de las obras más célebres de toda la historia de la filosofía pueda exponerse en términos muy semejantes a los de esta cuestión. Me refiero, claro está, a la *Crítica de la razón práctica*. Como se sabe, la dialéctica de la razón pura práctica estriba para Kant en que la virtud —o sea, la sujeción estricta a los mandatos de la ley moral— ha de buscarse por sí misma, pues de lo contrario su cumplimiento no podría ser considerado un genuino cumplimiento, pero, al mismo tiempo, la razón humana juzga inadmisibles las relaciones entre virtud y felicidad tengan que ser arbitrarias. Kant cree que la felicidad es, en efecto, la recompensa de la virtud, aunque sea un efecto lateral de ella⁸. A Kant le bastó precisamente con esto, con que fuera *posible* la coalición entre virtud y felicidad en que según él consiste el supremo bien, y se creyó en la necesidad de postular un Dios que hiciese posible dicha coalición, es decir, que saliese fiador de que la recompensa de la virtud (algún tipo de recompensa en algún momento y lugar) no es cuestión azarosa. Que se sepa, los epistemólogos posteriores a Kant no han usado las relaciones entre felicidad y virtud como un análogo de las que hay entre verdad y justificación, y a mi modo de ver han hecho mal en pasar por alto esta analogía. Como va dicho, lo único que le importa a Kant es que el hombre virtuoso se hace merecedor de la felicidad o digno de ella, aunque ciertamente no ande buscándola; si el virtuoso tuviese la felicidad como propósito de su obrar, entonces ya no sería

8 Véase, de Juan Antonio Rivera, el capítulo 8º («Virtud, felicidad e insomnio»), de *El gobierno de la fortuna*, Barcelona, Crítica, 2000.

virtuoso. Kant era sin duda un rigorista muy afin al puritanismo y para él la busca de la felicidad no podía constituir un resorte de la actuación virtuosa. Una concepción del vínculo entre justificación y verdad cortada por el patrón de lo que Kant sostiene sobre las relaciones entre virtud y felicidad quizá sea de lo más puritano que quepa admitir en epistemología. El agente moral kantiano hace como si la felicidad propia le hubiese dejado de importar; tiene ya bastante con el logro de la virtud (aunque de este logro, en el colmo de las incertidumbres, no podrá adquirir certeza nunca). Sorprende lo cerca que está del calvinismo epistémico: un poco más de puritanismo y termina uno en las inhóspitas garras del reformador ginebrino. Pero el pietista de Königsberg nunca se habría permitido una conclusión así, porque la felicidad sin mérito para alcanzarla no puede entrar, según él, en lo que una buena voluntad puede propiamente *querer*. Ver lo que le ocurre a la dialéctica de la razón pura práctica es un excelente medio para ilustrarse sobre lo que pasa en epistemología. Kant no pudo convertirse en un calvinista epistémico porque para ello tendría que haber renunciado a casi todos los supuestos de su sistema. La doctrina de la verdad como recompensa pertenece quizá al trasfondo de supuestos más profundo del género de discurso llamado filosofía⁹.

3. La verdad, la justificación y el mundo

Una vieja tradición filosófica proclama, en efecto, que la verdad obtenida inmerecidamente no constituye conocimiento. Así lo entendió el *Teeteto* de Platón cuando inauguró la costumbre de prestar atención a creencias que fueran a la vez verdaderas y justificadas¹⁰. Puede prescindirse por el momento de las creencias justificadas que no son verdaderas (y también de las que, siendo justificadas y verdaderas, no parecen ser, sin embargo, conocimiento, a causa de su anómala hechura¹¹). Quien acierta por casualidad o de manera fraudulenta tiene una creencia verdadera, pero esa verdad no es la recompensa de ningún mérito. Para castigarlo por sus malas artes, se le niega a aquello que cree la condición de «conocimiento» o «saber»; se dice que un individuo así «no sabe» propiamente aquello que cree, se limita a creerlo sin saberlo. Si hubiera que elegir entre alguien que acierta por puro azar y alguien que fracasa aun a pesar de haber puesto de su parte todo lo que podía poner de su parte, sería extraño bendecir la primera alternativa. Ésta es una intuición sobre la verdad muy difícil, francamente muy difícil de eliminar. Si nos deshiciéramos de ella, ya no se sabría por qué hay que cobrarle *aprecio* a la verdad. La estima que se le tiene a la verdad deriva de que el hallazgo de ésta constituye la recompensa de labores muy esforzadas para cuyo éxito se ha de poseer algunas de las capacidades que juzgamos más valiosas, tanto desde el punto de vista cognoscitivo como desde el moral. Es cierto que el investigador avezado logra a menudo la verdad sin esfuerzo, pero lo hace después de haberse sometido a una disciplina severísima. Algunas culturas tienen mucha estima por las adivinaciones de harúspices, zahoríes o magos de índole variada, pero (al menos para *nosotros*) está muy claro que ese aprecio tiene que ser distinto del que se le profesa a quien se ha ganado a pulso su hallazgo de la verdad. Ésta es, no en vano, una de las razones por las que solemos conside-

9 Sobre la dialéctica de la razón práctica y su relación con la filosofía kantiana de la historia debe verse el libro de Roberto R. Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica. Estudios sobre las aporías morales de Kant*. He puesto algunas pegadas a ciertos aspectos de dicho libro en mi nota «Planes secretos y dioses mentirosos», *Claves de razón práctica*, 51 (1995), pp. 66-72.

10 «La creencia verdadera por razones (*metà lógou*) es saber; la desprovista de razones es ajena al saber (*álogon*)». *Teeteto*, 201 c-d.

11 Como es el caso de los ejemplos proporcionados por Edmund Gettier en uno de los textos más breves y más citados de la filosofía contemporánea: «Is True Justified Belief Knowledge?», *Analysis*, 23 (1963), pp. 121-123.

rarnos epistémicamente superiores a quienes creen en horóscopos o en echadores de cartas (una de las principales razones por las que nosotros somos «nosotros», participantes ilustrados y críticos, aunque quizá un poco aburridos, de la conversación filosófica). La verdad obtenida por casualidad carece de la dignidad moral de la verdad. Si toda verdad fuera casual, la verdad carecería de prestigio. Es posible renunciar a esta idea y afirmar que la verdad y el mérito son cosas que no tienen nada que ver la una con la otra, pero entonces me parece que habría que renunciar a muchísimas más cosas, y la renuncia tiene el aspecto de ser implausible del todo. La invención del «conocimiento» como algo distinto del poseer la verdad se produjo a causa de esta intuición.

Ciertamente, las creencias justificadas no son siempre verdaderas. «Justificadas» quiere decir, desde luego, «tenidas adecuadamente por justificadas». Si fuera lícito decir «justificadas aunque nadie crea que lo están», entonces la justificación equivaldría a la verdad. La verdad está en el lado de las cosas; la justificación, en el lado de quien las mira (o en el de *todos* aquellos que *podrían* mirarlas). Uno puede dar las mejores razones en pro de algo y sin embargo equivocarse, o, mejor dicho, *estar* equivocado (cosas así son bastante frecuentes: uno no siempre sabe dónde *está*). Si supiéramos siempre —o si siempre pudiera *saberse*— cuándo está uno equivocado, entonces lo verdadero coincidiría sin más con lo justificado¹². Es fácil, según se ha visto con ocasión del calvinismo epistemológico, ver las relaciones entre verdad y justificación como semejantes hasta cierto punto a las que hay entre la salvación y la justificación. «Justificación» es, en efecto, un híbrido de teología y epistemología. Cuando el Gran Inquisidor de Dostoievski decía que si Dios no existe todo está permitido, pensaba en un dios que no fuera como el de los calvinistas. Porque si el Dios que hay es el de Calvino, entonces probablemente todo esté permitido (o quizás no, pero nos moriremos sin saber lo que está permitido y lo que no lo está). La sentencia de Dostoievski parece exigir un dios que no sea como el de los calvinistas, un dios que en el momento de decidir sobre la salvación atiende a los méritos de cada criatura. Que atiende a sus méritos y los juzgue como los habría juzgado cualquier humano prudente, sólo que *mejor*, vale decir, sin sus parcialidades, sesgos y limitaciones. El juicio de un dios así tendría que ser comprensible —y apto para ser compartido— por cualquier ser racional. Ese dios es alguien que tiene creencias máximamente justificadas; quiere decirse con esto que, si cualquier humano conoce las razones de Dios y las atiende debidamente, las admitirá como propias revisando las que tenía y advirtiendo su incorrección. Ése es el dios sin el cual, al parecer, todo estaría tenebrosamente permitido.

Lo que la verdad es en epistemología lo es en teología la salvación, según he tratado de mostrar. Pero el papel de quien en la teología otorga la salvación lo ocupa en la epistemología el *mundo*, si por mundo puede entenderse aquello que decide sobre qué es verdad y qué no. Así, la sentencia de Dostoievski puede mudarse por otra literariamente menos brillante: si el mundo es insensible a la verdad o si el mundo no contesta a las preguntas que se le hacen sobre la verdad, entonces sí que está permitido todo. Esto de que el mundo calle o deje de callar o de que tenga más o menos sensibilidad son prosopopeyas audaces, pero muy frecuentes. Sin embargo, en la filosofía contemporánea han abundado los adversarios de dicha figura retórica. El mundo, se piensa a menudo, no hace verdaderas a nuestras proposiciones ni tampoco las hace falsas, porque es ciego a ellas o porque no hay en

12 Puede encontrarse una buena exposición de la discusión sobre las relaciones entre justificación y verdad en el capítulo 8° de *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, de Robert Audi, Oxford, Blackwell, 1998. El reciente *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, de Michael Williams, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 2001, trae observaciones muy penetrantes sobre este problema, en particular en los capítulos 10°, 11° y 12°. Una muy buena antología de artículos es la compilada por Hilary Kornblith, *Epistemology: Internalism and Externalism*, Oxford, Blackwell, 2001.

realidad un mundo que esté en condiciones de prestar esos servicios. Al igual que la verdad, el mundo es, según esta religión epistemológica, una construcción lingüística, social o cultural. En lugar de afanarnos en la salvación que otorga un dios inventado, lo que hemos de procurar es que las cosas nos vayan lo mejor posible y ser razonablemente virtuosos sin aguardar otro premio que el reconocimiento de nuestros iguales.

A primera vista, los defensores de esta opinión se conducen como agnósticos o incluso como ateos. No está claro, sin embargo, que puedan librarse tan a la ligera de molestas entidades sobrenaturales. Si bien se mira, quien cree que la verdad y el mundo son una mera construcción anda muy cerca de quienes piensan que los dioses son invenciones humanas. Esto último, se dirá, es precisamente lo que creen los ateos y sospechan los agnósticos, de manera que la teoría de la verdad y del mundo como construcción vendría a ser un equivalente epistemológico del ateísmo o acaso del agnosticismo. Pero la idea de que el mundo es lo que hemos decidido que sea, ¿no corresponde más bien a la intención autodeificadora de quien aspira a ocupar el lugar de los dioses? La autodeificación es, desde luego, una doctrina de blasfemos, pero no de ateos ni de agnósticos. Que somos nosotros quienes administramos nuestra propia salvación (cada uno la suya o en común la de todos) es una creencia ilustrada y democrática, aunque tan teológica como la que más. La decadencia de la religión tradicional estimula no poco el florecimiento de supersticiones como ésta, donde la certeza de la salvación puede adquirirse con seguridad casi inquebrantable. Esta religión epistémica promete, en efecto, una salvación fácil y al alcance de cualquiera; es asequible, pero tiene el inconveniente de los productos de bajo precio. Es más segura que la salvación tradicional, pero a costa de perder todo misterio y, a la larga, todo interés. No es, sin embargo, privativa de los tiempos modernos. Como ha dicho Donald Davidson, «el antirrealismo es una manifestación de un impulso irreprimito en la filosofía occidental que lleva a asegurarse de que todo lo que es real puede ser conocido: el antirrealismo trata de lograr esto último negando la existencia a todo aquello que, según él, está más allá de donde llega el conocimiento humano»¹³.

La filosofía moderna inventó una curiosa distinción, de tanto éxito que ha logrado pasar inadvertida y pertenece a lo más inconsciente del sentido común. La mayor parte de los filósofos modernos han estado convencidos de que se puede ser autodeificador en ciertas cosas con tal de que en otras se crea con fervor en un dios intelectualista (en esto los filósofos modernos han sido unos adaptadores de aquel aforismo de Lichtenberg: «casi todos los hombres fundan su escepticismo respecto de una cosa en la fe ciega en otra»). La filosofía posterior a Descartes ha trazado de varios modos dicho deslinde, pero lo que ha predominado en ella ha sido una división muy expeditiva: al ámbito en el que uno conviene que se identifique con Dios se lo llamará el de la práctica (o el de la moral), mientras que el ámbito en el que es exigible el piadoso acatamiento de un dios intelectualista recibirá el nombre de lo teórico (o del conocimiento). Puede verse ahora que la invención del conocimiento de que se hablaba hace un rato era una invención incompleta. El conocimiento propiamente dicho es creencia verdadera justificada por contraste con otro género de creencias —las llamadas *morales*— en que *basta con la mera justificación*. Lo más importante de la filosofía moderna no es lo que haya de corresponder a cada una de las dos divisiones, sino el hecho mismo de pensar que las cosas están resueltas con un reparto así. Y no cabe duda de que el arreglo ha resultado aceptable durante muchísimo tiempo. No se ha reparado todavía bastante en que la idea misma de mundo tiene que elaborarse en el marco de esta distinción. «Mundo» es el conjunto de todo aquello que hace verdadero al

13 D. Davidson, «Indeterminism and Antirealism», en *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001, p. 69.

conocimiento verdadero *y que* carece de autoridad a la hora de decidir qué es bueno y qué debe hacerse. Esto es tan llamativo como decir que en ciertos ratos del día hay que suponer la existencia de un dios intelectualista que proporciona la salvación o condenación eterna y en otros se ha de creer que Dios somos todos nosotros. Interesa notar que en el llamado giro pragmático, o intento de reducir el conocimiento a una forma de acción, ha podido con razón verse un intento de acabar con el delicado equilibrio de la filosofía moderna, fomentando que la impía autodeificación se entrometiese en ámbitos en donde la religión tiene derecho a ejercer su fuero. La afirmación de Kant según la cual era preciso poner límites a la razón para hacerle sitio a la fe puede muy bien leerse como una honrada aceptación del deslinde del que acabo de hablar. La filosofía moderna dejó el ámbito de la práctica inválido para toda aspiración a la verdad, o al menos a la verdad cognoscitiva, y la sentencia del Gran Inquisidor expresa muy bien semejante desasosiego: o hay Dios, y entonces hay una verdad moral distinta de la cognoscitiva y más elevada que ella, o, de lo contrario, estaremos entregados al nihilismo más tenebroso, porque el ámbito de la práctica funciona sin necesidad alguna de la verdad. Sin duda, este esquema se halla un poco simplificado, porque la filosofía moderna sí que reservó algún papel al mundo en las cuestiones prácticas. La función que le atribuyó fue, sin embargo, distinta de la que le correspondía en el ámbito del conocimiento. En realidad, la filosofía moral moderna y, en general, las construcciones modernas de la práctica se han distinguido por usar, al menos, *dos* conceptos del mundo. El primero es el de un mundo paralelo o alternativo al existente, un mundo perfecto, distinto del que muestra la experiencia y construido de manera puramente racional o moral (aquí los términos pueden intercambiarse *salva veritate*). Ese mundo, desde luego, no existe en la realidad, pero debe ser postulado si queremos pensar en serio la bondad o rectitud de la práctica. La práctica no puede ser nunca verdadera porque no coincide con el mundo del conocimiento, pero sí que puede llegar a ser —o a dejar de ser— recta cuando coincide con lo que cabría esperar en ese mundo paralelo. Esto es muy semejante a la teoría de la verdad como correspondencia, sólo que aquí se trata de una correspondencia con los hechos *que se darían* en ese mundo perfecto que no está en ningún lugar de éste; se distingue de la mencionada concepción de la verdad en que el mundo que se propone no existe, aunque ciertamente debería existir, es imprescindible tomarlo en consideración como si pudiera existir y se debe, además, actuar para que el mundo realmente existente llegue a parecerse lo más posible —o a *acercarse*, según se dice a menudo— al mundo perfecto o mundo moral¹⁴.

El segundo concepto no corresponde a un mundo ideal o inexistente, sino a este mismo mundo en el que de hecho estamos, sólo que concebido no siempre igual a sí mismo, sino en perpetuo cambio. Según esta concepción, el mundo es un progreso incesante, y nos engañamos cada vez que prescindimos de este dinamismo suyo. Dicho progreso es, sin duda, un progreso hacia lo mejor, aunque lo mejor propiamente dicho quizá no llegue a alcanzarse nunca. Algunas variantes de esta concepción han supuesto en la naturaleza misma un dinamismo que colabora en la moralización futura del mundo y en algunas ocasiones se ha sostenido que la acción humana está llamada a colaborar con

14 «Si lo real y lo bueno», ha escrito Christine Korsgaard en defensa de esta concepción de la moral, «ya no son uno y lo mismo, el valor debe encontrar el modo de entrar en el mundo. La forma debe imponérsele al mundo de la materia: esto es obra del arte, obra de la obligación (...). La ética de la autonomía es la única compatible con la metafísica del mundo moderno, y la ética de la autonomía es una ética de la obligación.» (C. M. Korsgaard, «Excelencia y obligación. Una historia muy breve de la metafísica occidental de 387 a.C. a 1887 d.C.», prólogo a *Las fuentes de la normatividad* [con G. A. Cohen, R. Geuss, T. Nagel y B. Williams], ed. O. O'Neill, trad. L. Lecuona, L. E. Manríquez, F. Rivera, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 17). De la misma autora es ya clásico *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

ese plan oculto de la naturaleza. La mayor parte de quienes abogan por esta doctrina suponen que los seres humanos contribuyen al mejoramiento del mundo en forma no del todo consciente, y algunos han llegado a afirmar que dicha colaboración se lleva a cabo en contra de los propósitos que los humanos buscan con sus acciones. Tan sólo buscando lo peor y esforzándose en ello se irá abriendo camino tortuosamente lo mejor. Los partidarios de este concepto de mundo lo confían todo a una filosofía de la historia o a una teoría social progresiva. Muchos de ellos razonan, sin embargo, de manera criptoteológica, como lo haría alguien que justificase los males del mundo presente o pasado por los bienes futuros que con ellos cabe lograr. Los defensores de la otra noción de mundo, el mundo utópico paralelo, razonan también de manera semejante a la de muchos teólogos cuando describen el Reino de la Gracia o la Comunión de los Santos¹⁵.

Pero ninguno de esos dos «mundos» es propiamente el mundo que hace verdadero al «conocimiento». Sobre esto último conviene hacer una precisión: al mundo que está en progresivo desarrollo sí que le conviene un analogado del genuino conocimiento, a saber, lo que suele llamarse ciencia social, que se distingue por poder actuar sobre lo conocido por medio de la difusión del propio conocimiento, no como el conocimiento propiamente dicho, que sólo es capaz de cambiar la realidad por medio de aplicaciones técnicas¹⁶. Es tan natural como humana la actitud de quien no se conforma con los «mundos» más o menos sustitutivos que proporciona la metafísica moral moderna y no por ello quiere abrazar, sin embargo, las dos opciones, tan poco prometedoras, del dilema de Dostoievski. Quizá podamos pensar a fin de cuentas que hay algún sentido —no descubierto todavía, pero estas cosas ocurren a veces— en el que el mundo sí que decide sobre la verdad o la falsedad de nuestros enunciados llamados morales, o decide sobre la verdad de algunos de ellos o sobre cosas muy semejantes a la de algunos de ellos. Algunas de estas actitudes reúnen todos los méritos para poder ser condecorados con la rara medalla del «realismo moral»¹⁷. Si volvemos a tomar la analogía teológica, nos encontramos con que los realistas morales se parecen a una suerte de teístas contumaces que quieren generalizar la creencia en un dios intelectualista y que no admiten, desde luego, la partición fundacional de la filosofía moderna. Los mencionados realistas sostienen una posición no muy fácil de defender, pero a este mérito hay que agregarle otro de mayor envergadura; son, desde luego, adversarios muy pugnaces de la concepción que hace un rato ha aparecido en estas páginas por boca de Davidson como recurrente en la «filosofía occidental». Al igual que Davidson llama antirrealistas —«idealistas» debería decirse quizás en buen europeo continental— a quienes son víctimas de la compulsión de asegurarse de que todo lo real puede ser conocido y de negar existencia a todo cuanto esté allende los límites del conocimiento humano, podría decirse que el antirrealista o idealista moral es aquel para quien todo lo que es bueno puede ser apreciado —o lo debido acatado—, de manera que deberá negársele la condición de bueno (o de debido) a todo cuanto, al

15 Javier Muguerza ha hablado alguna vez en broma (aunque quizá debería haberlo hecho en serio) de la Comunión de los Santos como modelo de ciertas utopías conceptuales de la filosofía moral contemporánea. Puede verse su libro ya citado *Desde la perplejidad*, pp. 190-93.

16 La difusión es al conocimiento social lo que la técnica a la ciencia propiamente dicha. Ésta es quizá la mejor manera de establecer una dicotomía entre naturaleza y sociedad, historia o cultura.

17 Pueden encontrarse exposiciones de distintas modalidades de realismo moral en D. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, en G. Sayre-McCord, ed., *Essays on Moral Realism*, Ítaca (Nueva York)-Londres, Cornell University Press, 1988, o en W. Sinnott-Armstrong, M. Timmons, eds., *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1996. He tratado de dar algunas ideas sobre este conjunto de problemas en mi artículo «Realismo ético y experiencia moral», *Isegoría*, 17 (1997), pp. 107-125.

menos hasta nuevo aviso, no sea apreciado o acatado por nadie. Me parece que, en caso de que a esta doctrina pueda llamársela idealismo, o irrealismo o antirrealismo moral, no es desacertado suponer que la filosofía moderna en su conjunto ha sido idealista moral. El idealismo moral no constituye un vicio de los más atroces. Desde luego es una doctrina supersticiosa, pero pertenece a las supersticiones relativamente inocuas. Además, quizás haya versiones suyas preferibles a algunas de sus contrarias.

Al realismo le sucede algo bastante frecuente en las doctrinas filosóficas más variadas; lo que más importa de él (o, al menos, algo que importa muy decisivamente) son las intuiciones preteóricas para cuya expresión fue inventado¹⁸. Casi ninguna doctrina vale lo que valen sus intuiciones preteóricas, pero de ninguna en absoluto pueden desecharse esas intuiciones como cosa secundaria. Me parece prudente intentar aquí una maniobra un tanto más complicada que la de rastrear sin más las intuiciones preteóricas de los realistas morales. Sin duda, todos los realistas morales son antiidealistas en el sentido usado anteriormente, aunque no todos los antiidealistas tienen por qué ser realistas. Cierta atención a las intuiciones preteóricas de unos y otros podrá quizás ayudar un poco a esclarecer esta distinción. Porque se puede ser antiidealista moral por dos tipos bien diferenciados, y hasta opuestos, de intuiciones. Cabe, en efecto, ser antiidealista por considerar que aquello a lo que llamamos bueno (o aquello que aceptamos como debido) lo es con independencia de nuestra aceptación (donde «nuestra» quiere decir la de cualquiera), de modo que seguiría siendo bueno o debido aunque nadie lo reconociese como tal. Lo bueno sería bueno con independencia de su reconocimiento, en forma parecida a como Saturno tiene un anillo con independencia de que los terrícolas lo hayamos visto o dejado de ver, y mucho antes, desde luego, de que el primer terrícola lo viera. Repare el lector en que esta intuición preteórica se refiere a aquello que *ya* consideramos bueno o debido. Uno tiene ciertas creencias y, después, se pone a pensar si respecto a ellas es mejor ser idealista o antiidealista, pero lo que importa es que la decisión se refiere a las creencias que uno ya tiene (y donde se dice «que uno ya tiene» puede decirse también «que ya tiene su comunidad» y, más en general, «que ya se tienen»). *Dada*, digamos, una lista de diez creencias morales —en caso de las creencias puedan individualizarse y enumerarse de ese modo—, a uno le cabe debatir si esas creencias siguen siendo ciertas con independencia de que alguien las haya creído alguna vez o si, por el contrario, la única validez a la que pueden aspirar es la derivada del hecho de haber sido creídas o sostenidas por quienes las creen o sostienen o por *alguien* que las crea o sostenga. Conviene advertir que esta posibilidad no es la única. Si las creencias elegidas son, pongamos por ejemplo, diez, entonces cabe que cinco de ellas sean de las verdaderas en todo caso y las otras cinco de aquellas que son válidas porque se las afirma como válidas¹⁹.

18 Sobre dichas intuiciones preteóricas, *vid.* nota 2, *supra*.

19 Además de la distinción entre el ámbito del conocimiento y el de la práctica, las corrientes dominantes de la filosofía moral contemporánea han sostenido la conveniencia de dividir el territorio de lo práctico en dos grandes provincias: la primera corresponde a lo que se llama lo moral (Habermas), lo justo (Rawls) o lo público (Rorty) y la segunda está ocupada por que respectivamente recibe el nombre de lo «ético» (*sittlich*), lo bueno y lo privado. Estas particiones se llevan a cabo para poder afirmar a continuación que tan sólo en la primera de las dos provincias cabe propiamente el acuerdo moral (interpretable unas veces en términos idealistas y otras veces de manera realista), mientras que la segunda provincia puede confiarse al venturoso pluralismo de que al parecer gozan las sociedades contemporáneas. ¡Benditas distinciones las que le ahorran a uno la mitad del trabajo! Éste es, sin lugar a dudas, el dogma más acendrado de la filosofía moral de nuestros días, y, como todos los dogmas, no cabe augurar que vaya a caer por la fuerza de los argumentos, sino más bien por el desgaste acumulado o por el olvido. Conviene, sin embargo, llamar la atención sobre las curiosas relaciones de dependencia entre tesis epistemológicas y aun metafísicas pavorosamente abstractas —la doctrina según la cual lo práctico no es en rigor una cuestión, sino dos del todo distintas, una de las cuales no admite respuesta racional— y otras

Pero cabe también dar aprobación al antiidealismo por otros móviles preteóricos. Ahora lo esencial no será preguntarse qué condición ha de atribuírsele a nuestras creencias morales. La cuestión pertinente es más bien cómo puede afectar el planteamiento del problema del antiidealismo al mantenimiento de las creencias que se tienen y a la adquisición de otras nuevas. Nótese que aquí la cuestión es la vulnerabilidad de las creencias que se poseen, mientras que en el otro caso se trata de cuánto queremos fortalecerlas, sin que quepa el ponerlas en cuestión. Si alguien cree que la usura es deshonesta, puede preguntarse qué condición le cumple a dicha creencia (si se tiene de pie con independencia de nosotros o si se caería en caso de que nadie la sostuviera), pero también puede preguntarse si ha de seguir creyendo que la usura es deshonesta. La primera pregunta es la que gusta de hacerse un personaje al que cabría llamar el Hombre de las Creencias Robustas; la segunda es apropiada para su enemigo más encarnizado: el Hombre de las Creencias Vulnerables. El primero está convencido de que puede lograrse alguna vez un estado en el que ya no haya que cambiar de creencias o haya que cambiar muy poco (que esto no se haya logrado nunca se debe a la brevedad de la vida, a los intereses creados o a la cortedad de nuestras mentes, no a la naturaleza misma de la verdad). El segundo cree que, por muchos cambios que tenga que hacer, siempre habrá necesidad de alguno más.

Las dos intuiciones en cuestión no pueden ser, como se ve, más disímiles. La primera cree poder encontrar motivos para asegurar mejor lo que ya tiene; la segunda sospecha que las garantías con que cuenta para asegurar lo que tiene pueden desaparecer o debilitarse peligrosísimamente²⁰. El hombre de la primera intuición es alguien convencido de su éxito y que elige el tipo de triunfo que cree merecer; el de la segunda está temeroso de su fracaso y cree que no va a librarse nunca de semejante amenaza²¹. Estos dos individuos no tendrían nada que ver entre sí de no ser porque ambos tienen buenos motivos para ser adversarios del idealismo moral. Ambos se oponen, en efecto, a esta doctrina, pero sería profundamente erróneo atribuirles la misma concepción epistemológica o metafísica. En realidad, sus filosofías difieren tanto como sus intuiciones preteóricas; el tipo de filosofía que hacen acaba dependiendo bastante del tipo de hombres que son.

Al primero de ellos le cuadra muy ventajosamente el título de realista moral, una denominación de la que quizá se sienta orgulloso. No parece claro que este mismo nombre pueda satisfacer al segundo, quien se conformará probablemente con la etiqueta de antiidealista (o de anti-antirrealista,

candentemente políticas, como la piadosa idea de que es bueno (o quizá justo) que lo público y lo privado constituyan reinos separados, unida a la observación, caprichosa donde las haya, de que están separados *de hecho* en las sociedades contemporáneas. La evidente falsedad de esto último debería ser un motivo para desconfiar de la epistemología moral que se le asocia. La defensa de una interpretación realista de la teoría moral de Habermas podrá encontrarse en el libro de Cristina Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, trad. J. Medina, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press, 2000, en particular en su capítulo 6º, «Rational Acceptability and Truth».

20 Estoy suponiendo que el Hombre de las Creencias Vulnerables se halla siempre temeroso de tener que cambiar de creencias, pero también cabe pensar en alguien que celebre mucho la condición precaria de aquello que cree (¿el Hombre de las Creencias Experimentales?). Es probable que este último personaje despierte más simpatía en cierto tipo de personas (por ejemplo, en quienes leen con agrado algunas obras de Rorty y se las dan de «ironistas»), mientras que el primero satisfará más a los lectores fervorosos (aunque no sé si los hay) de las últimas obras de MacIntyre o a algunos de quienes se entusiasman con Martha Nussbaum. Por mi parte, no estoy convencido de que el Hombre de las Creencias Vulnerables sea del todo preferible al de las Creencias Experimentales, pero tampoco tengo en el segundo tanta confianza para usarlo como personaje alternativo al Hombre de las Creencias Robustas.

21 Después, el Hombre de las Creencias Robustas puede ver que su realismo lo llevará a veces a tener que abandonar algunas de sus creencias, mientras que el Hombre de las Creencias Vulnerables podrá confiar en que la mayor parte de sus creencias morales —¡aunque quizá no precisamente las que más le interesan!— son verdaderas.

si quiere emplear los términos habituales en la filosofía anglosajona)²². Cada una de estas dos intuiciones preteóricas es compatible, quizá, con varias doctrinas epistemológicas y metafísicas, aunque acaso sólo con unas pocas.

4. La epistemología y la hechura del mundo

Un aspecto fundamental de las filosofías unidas a estas intuiciones es el significado y el valor que respectivamente dan a la noción de «mundo». Explorar satisfactoriamente esas implicaciones desbordaría los límites de lo que me propongo aquí. Haré algo más modesto, pero representativo, me parece, de lo que podría ser esa otra oceánica tarea. Para aclarar un poco lo que sugeriré será bueno tener en cuenta las consideraciones teológicas con que comenzó el presente escrito.

Algo que el realista moral cree y necesita creer, aunque no importe demasiado de qué modo lo crea y con qué matices o detalles, es que las creencias morales verdaderas encajan con el mundo de determinada manera; en esa manera consistirá, según él, la verdad de esas creencias y lo que las distingue de aquellas que son falsas. No interesa ahora la naturaleza de dicho encaje, sino una notable propiedad de ese mundo con el que encajan las creencias verdaderas: semejante mundo es, puede decirse, un mundo *bien ordenado* o, si se quiere, un mundo *bien hecho*. Quizá no todos los realistas morales estén inclinados por sí solos a echar mano de metáforas así, pero esto no debe preocupar mucho. Lo que importa es que, en caso de que se les interrogue por si el mundo es algo ordenado o desordenado, habrán de responder que es lo primero. Se replicará que esto no está ni mucho menos tan claro; ¿por qué iba a contestar el realista algo así? Y, sobre todo, ¿por qué iba a tener que contestar a una pregunta como ésta, que se halla fuera de su ámbito de consideraciones y quizá también del de sus intereses? Empezaré con la respuesta a esta segunda objeción. Me parece que la pregunta por si el mundo es un mundo ordenado o no lo es constituye una pregunta imprescindible en un sentido muy profundo. No tengo motivos para pensar que tal pregunta esté determinada por nuestra constitución biológica ni estoy animado a argumentar en favor de la idea de que es una pregunta en cierto modo trascendental, supuesta por el hecho mismo del conocimiento o por algún otro de semejante jerarquía. Pero quizá no haya que llegar a tanto; basta con darse cuenta de lo difícil que nos resultaría quedarnos indiferentes ante una pregunta así. La pregunta por el sentido del mundo, o alguna que pueda parafrasearse de ese modo, quizá sea humanamente inevitable, aunque ahora no necesito sostener algo tan ambicioso ni justificarlo; me basta con suponer que es una pregunta ineludible dentro del género de escritura y conversación conocido como «filosofía», tomando dicho género de la manera más amplia posible. Aun para dar la filosofía por clausurada hay que seguir considerando pertinente esta cuestión, siempre, eso sí, que se desee constituir un nuevo género de conversación y escritura que sea sucesor o sustituto de la filosofía, más bien que absolutamente independiente de ella²³.

Pero ¿por qué necesita el realista contestar afirmativamente a la pregunta por si el mundo está bien ordenado? La intuición de que el mundo está bien hecho tiene que resultar tentadora para el realista aunque sólo sea porque la circunstancia de que nuestras creencias verdaderas encajen con el mundo supone la existencia en dicho mundo de cierto tipo de seres de tal modo constituidos que posean creencias que encajen con él. Si se compara un mundo así con otro que no permitiese la exis-

22 Vid. D. Davidson, *op. cit.*

23 Para hacer teoría moral hay que hacer al mismo tiempo otras cosas distintas de ella, incluido un poco de metafísica. No cabe seguir esgrimiendo, me parece, lo que defendió Rawls en «The Independence of Moral Theory» [1975] en *Collected Papers*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1999, pp. 286-302.

tencia de este tipo de seres, creo que sería adecuado llamar al primero un mundo «bien ordenado» o «bien hecho» por comparación con el segundo. Adviértase que la noción de un mundo bien hecho es de arriba abajo una noción teológica secularizada. No exige creer que fue un dios quien hizo bien ese mundo, pero sí pensar echando mano constantemente de analogías teológicas. Pertenece a los rasgos de un mundo bien hecho el que haya en él seres capaces de reconocer su bienhechura, en forma semejante a como las criaturas cantan las alabanzas de su dios al reconocer sus perfecciones (y ello porque Dios las creó de tal modo que fuesen capaces de apreciar atributos así). Un Dios máximamente bueno que no permitiese reconocer su bondad —aun de modo oscuro y a veces dudoso— no sería un dios máximamente bueno.

Al realista moral, como al realista en general, le parece que no necesita explicación ninguna la existencia de un ser que tenga nada menos que creencias, unas curiosas entidades capaces de acoplarse al mundo unas veces y de desacoplarse otras. El realista es alguien para quien esto no tiene nada de raro; lo extraño para él sería más bien lo contrario. Él cree en un mundo razonablemente bien ordenado, y un indicio de que el mundo es así lo constituye la existencia de seres capaces de darse cuenta de dicho orden. Ese mundo bien hecho o bien ordenado puede verse, desde luego, como una secularización del dios intelectualista cristiano²⁴. Comprende el realista cómo son las cosas porque las cosas permiten esa comprensión por su propia estructura; el mundo está hecho de tal modo que algunos fragmentos suyos son capaces de *acertar* en la captación de cómo son otros fragmentos. Esta idea no habría podido formarse sin la previa idea de un dios capaz de ser imitado (aunque de manera imperfecta) por sus criaturas. Debe tenerse en cuenta que quien dentro de este marco capta la verdad de las cosas lo hace como consecuencia de una recta y ejemplar aplicación de las capacidades que posee; de las que posee como más representativas del tipo de ser que es. Una de las tareas más apropiadas para el tipo de seres que somos —y la que quizá nos honra más que ninguna otra— es precisamente el formar creencias que se acoplen a cómo son las cosas. Acertar sobre el mundo es haber *merecido* el éxito cognoscitivo por los trabajos sufridos; aun el realismo que se afirma fuera del ámbito de lo normativo es también, en cierto modo, un realismo «moral». El mundo bien hecho es aquél en el que la verdad constituye una recompensa o merecimiento. En esto se asemeja ese mundo a un Dios cuyas leyes y decretos son comprensibles para algunas de sus criaturas, y que pueden llevar, adecuadamente obedecidos, a la salvación (aun teniendo que estar presente, ciertamente, el concurso de la Gracia, sin el que la salvación no cabe).

Si uno tiene la intuición de que fracasamos más de lo que creemos y de lo que nos gustaría en la verdad de nuestras creencias y tiende a pensar además que ésta no es una tesitura transitoria, es difícil que se sienta feliz con la idea de que el mundo está bien hecho. *Su* mundo, ciertamente, no lo está. Muchas de las veces en que el Hombre de las Creencias Vulnerables cree haber acertado respecto de lo que es el mundo, no tardará en venir el momento de la rectificación y, si ese momento no llega nunca, puede que esto se deba más que nada a la brevedad de la vida. Mientras el Hombre de las Creencias Robustas tiende a creer que cuantos más años viva más certezas encontrará fortalecidas, el de las Creencias Vulnerables que no quiera ver cómo se derrumban muchas de ellas rezará para vivir pocos años. Lo malo es que apenas tendrá un dios a quien rezar, como no sea que se convierta al calvinismo o a la veneración de algún otro dios voluntarista, desafecto a la verdad como recompensa. Pero el Hombre de las Creencias Vulnerables quizá no esté llamado a encontrar la fe en nin-

24 Este resultado de la secularización de Dios no debe, naturalmente, confundirse con lo que el «mundo» ha significado en las distintas teologías cristianas. Para que pueda darse la sustitución de Dios por el mundo, el mundo tiene, desde luego, que haberse desteologizado antes o que desteologizarse en ese mismo momento.

gún momento. Desde luego, «mundo» significa para él algo muy distinto de lo que significa para el Hombre de las Creencias Robustas. Según éste, el mundo es una totalidad bien organizada de hechos que pueden irse acoplando con creencias. Si tuviéramos mejores capacidades y una vida más larga, seríamos capaces de saber más cosas sobre ese mundo, aunque muy probablemente no desmentirían demasiadas de las que ya sabemos. Mas para el Hombre de las Creencias Vulnerables ese mundo no puede concebirse. Este personaje no es un idealista que crea que lo real coincide con lo conocido, pero tampoco un realista que crea que hay hechos por ahí fuera que se acoplen con nuestras creencias. Es un antiidealista (o anti-antirrealista) que no encuentra ningún motivo para afiliarse al realismo porque no ve en ninguna parte un mundo bien hecho.

Del antiidealista que he venido describiendo puede saberse bastante acudiendo a la analogía teológica que más le conviene. Me parece que hay buenas razones para que se apunte al calvinismo epistemológico que antes traté de definir un poco. Pero, según voy a tratar de exponer, esa opción no es la única ni la mejor. Porque lo más normal será que el concepto de mundo propio de este antiidealista se resista heroicamente a *toda* analogía teológica. Y eso que para el Hombre de las Creencias Vulnerables afiliarse al calvinismo epistemológico es una tentación poderosa. Lo que ocurre es que al calvinismo no se llega simplemente a partir de una desconfianza sobre el mundo bien hecho. El calvinista —tanto el de verdad como el epistemológico— está convencido de la necesidad de creer en Dios (aunque no se sepa todavía qué dios vaya a ser ése) antes de ponerse a examinar sus atributos. El razonamiento del calvinista es el de alguien que, con tal de hacerle un sitio a la verdad —o a la salvación— está dispuesto a prácticamente cualquier cosa. Pero el Hombre de las Creencias Vulnerables, que ha dejado de creer en el Mundo Bien Hecho, ha dejado de creer también en la salvación. Si el Hombre de las Creencias Vulnerables se apuntase al calvinismo epistémico, tendría que prestar adhesión a la idea de un mundo cuya hechura no guardase ninguna analogía con las capacidades cognoscitivas y morales de dicho Hombre ni de ningún otro hombre, pero que se distinguiría por acabar dándoles a algunos la razón, con independencia, eso sí, de los méritos que hubiesen llegado a reunir. Esto, sin embargo, es algo que el Hombre de las Creencias Vulnerables se resistirá de manera numantina a creer. Y se resistirá a creerlo porque el concepto de verdad que él maneja *no admite analogía con el concepto de salvación*²⁵.

El Hombre de las Creencias Vulnerables no necesita dar una definición de lo que entiende por verdad —le basta con creer a la manera de Davidson que la verdad es un concepto primitivo y que definirla sería un desvarío²⁶—, pero sí que necesita tomar la verdad como cosa distinta de la justificación e independiente de ella. Es preciso tomar en consideración a una verdad así porque a veces uno comete error aun con las mejores justificaciones (puede replicarse, naturalmente, que semejantes justificaciones no serán tan inmejorables cuando han conducido al error, pero entonces justificación y verdad tendrían que ser lo mismo). Acaso el mejor modo de pensar en una verdad independiente de la justificación sea imaginarse a uno mismo equivocado cuando no sólo creía estar en lo cierto sino que tenía además las mejores razones para dicha creencia. Semejante tesitura puede imaginarse, desde luego, a partir de un estado en el que uno ha descubierto que estaba equivocado, es decir, ha visto que las razones que tenía no eran las mejores razones. La verdad independiente de la justificación invita a pensar en un futuro en el que ya nos hayamos dado cuenta de nuestros erro-

25 En puridad, probablemente todo admita analogía con todo, pero, desde luego, es fácil determinar analogías faltas de toda pertinencia e interés, y ésta es una de ellas.

26 Por emplear la expresión de Davidson. Vid. «The Folly of Trying to Define Truth» en *The Journal of Philosophy*, 94 (1997), pp. 263-78.

res presentes, y naturalmente en un presente en el que ya nos hemos dado cuenta de nuestros errores pasados²⁷. Pero semejante creencia no puede ser más supersticiosa. ¿Qué tiene esta época, precisamente ésta (aparte de ser *la nuestra*) para gozar de un trato con la verdad más íntimo que el de todas las demás conocidas? El Hombre de las Creencias Robustas piensa que la salvación consiste en habitar un mundo como el nuestro, sólo que depurado de los vicios que posee; el de las Creencias Vulnerables desconfía de que pueda haber un mundo depurado de toda imperfección.

A ratos, el Hombre de las Creencias Vulnerables llega a creer que el mundo está mal hecho, pero pronto ve que le basta con *no creer* que está bien hecho. No logra en puridad entender lo que se dice cuando se habla de la salvación; un estado en el que todas las creencias que se tienen son inamovibles (o, si se quiere, en el que todo cambio sería para peor) le parece difícil de acomodar a casi cualquier creencia. Él comprende que haya gentes atraídas por la fuerza emotiva de utopías así, pero lo que propiamente les atrae no logra imaginárselo con coherencia. El Hombre de las Creencias Vulnerables llama «mundo» al conjunto de *todo* aquello que en un momento dado podría hacerle variar de creencias (incluyendo en el mundo, desde luego, todas sus creencias y las de otras gentes). Pero lo que desde luego le falta es una idea precisa del mundo como totalidad; para él, apenas sería concebible representarse el *conjunto* de todo aquello que puede hacerle cambiar de creencias a él o a cualquiera. Sin duda alguna, es un conjunto de cosas, pero no hay propiamente manera de describirlo como una totalidad. De poder representarse, cabría hacerse una idea más o menos exacta del tipo de cambios de creencias que podrían estar esperándonos, y esto es algo que ningún antiidealista puede permitirse²⁸. El mundo existe, pero no cabe formarse ninguna *idea* de él. Por eso es propiamente mundo; de lo contrario, sería una parte suya. El mundo no es un todo, y cualquier descripción que de él se dé tiene que darse como algo que no es una descripción total suya, o sea, como la descripción de algo que no *es* propiamente el mundo.

La salvación no existe porque *no es verdad* que el mundo esté bien hecho. Puede replicarse que esta verdad es un tanto anómala. Quien se niega a afirmar la bienhechura del mundo lo hace casi siempre después de haber creído durante mucho tiempo lo contrario. Se ha convencido de que eso no es verdad de un modo semejante a como otras veces ha variado sus creencias sobre otras cosas. En esto, la falta de verdad de la creencia en que el mundo está bien hecho es semejante a la de cualquier otra creencia. Pero quien se convence de esta falta de verdad se convence al mismo tiempo de cosas muy definitivas sobre la verdad. Es posible, desde luego, que esté equivocado. Quizá las razones por las que cree que no es verdad que el mundo está bien hecho son razones destinadas al abandono. Al fin y al cabo, sería bastante raro que la ausencia de bienhechura del mundo se debiera precisamente a lo que él cree. Lo más seguro es que el mundo no esté bien hecho por razones que al Hombre de las Creencias Vulnerables no se le han ocurrido en absoluto. Y, desde luego... podría también ser verdad que el mundo estuviera bien hecho. Contra esta última posibilidad no hay ningún argumento concluyente. Es cierto que no sabemos muy bien lo que significaría que el mundo estuviera bien hecho, y también lo es que una circunstancia así obligaría a cambiar lo que se entiende por verdad. Pero, como todo, esto último puede también variarse y a veces pueden ser verdad cosas cuyo significado

27 Trátase, por tanto, de una epistemología no sólo progresivista sino, lo que quizá sea peor, también presentista. Me he ocupado de la crítica de esta última noción en «Denuesto de la actualidad», en VV.AA., *Que piensen ellos. Microensayos*, Madrid, Ópera Prima, 2001, pp. 81-90.

28 Lo característico del antiidealista no es, en efecto, dejar abierta la posibilidad de cambiar de creencias en el futuro (negar esa posibilidad sería propio de idealistas integristas), sino admitir que los cambios de creencias futuros pueden ser tan diversos a los ya experimentados que no quepa anticipar ni siquiera los rasgos más generales que poseerán.

se presenta muy oscuro. Lo único que hay en contra de esa posibilidad, y quizá lo más eficaz que puede haber, es que se trata *tan sólo* de una posibilidad. Es posible que el mundo esté bien hecho y no nos hayamos dado cuenta, como también lo es que las ardillas tengan tres corazones, que la Tierra gire más despacio al llegar el carnaval o que *La philosophie dans le boudoir* la escribiese Menéndez Pelayo. Pero que la bienhechura del mundo tenga un grado de posibilidad parecido a éstos no es, me parece, de las mejores noticias que puedan recibir quienes creen que el mundo está bien hecho.

Para el Hombre de las Creencias Robustas, sería quizás una afrenta decirle que el Mundo Bien Hecho es sólo una posibilidad. Él está convencido de que es mucho más que eso y de que la verdad de cualquier cosa pende en cierto modo de la verdad de dicha creencia. Si el mundo está bien hecho, lo está porque tiene que estarlo; en caso de que esta verdad no cuente con garantías especiales que sean netamente más seguras que las de cualquier otra verdad, entonces será como si no contase apenas con respaldo. La epistemología que se elija dependerá muchísimo de lo que uno esté dispuesto a esperar del mundo, y esto último, a su vez, de las analogías teológicas —o de la falta de ellas— que se estimen más pertinentes para pensar sobre el mundo y sobre la verdad. O el mundo es nuestra obra y nuestra invención, o es algo externo a nosotros que nos acoge como partes de su ordenada fábrica, o no es verdad ni lo uno ni lo otro. El antiidealista que abogue por esto último tiene en su contra prejuicios muy arraigados y tradiciones muy antiguas, pero cuenta en su favor con que esas tradiciones y prejuicios son episodios contingentes. El calvinismo epistemológico no es la única alternativa a la verdad como construcción y a la verdad como recompensa; se puede también pensar en la verdad imaginando una verdad sin teología.