

drán sin duda otras obras que, con la presente, tal vez lleguen a significar una renovación filosófica en nuestros días.

B. NAVARRO

Theory of Knowledge, por Roderick M. Chisholm. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J. (Foundations of Philosophy Series), 1966.

El presente libro acomete los problemas epistemológicos más debatidos en la filosofía contemporánea desde un punto de vista que ya el autor había expuesto en una obra anterior: *Perceiving: A Philosophical Study* (Ithaca, New York, Cornell University Press, 1957), y que aquí deseamos considerar, exclusivamente. El libro permite percibir la situación presente del asunto, el tratamiento a que actualmente se someten estas cuestiones, las diversas soluciones que hoy se ofrecen, pero también las perplejidades en que se vieron envueltos, a su respecto, los filósofos antiguos y modernos. Los siete capítulos de que se compone están dedicados sucesivamente a estos temas: *Conocimiento y opinión verdadera, Lo directamente evidente, Lo indirectamente evidente, El problema del criterio, Las verdades de razón, El status de las apariencias, ¿Qué es la verdad?*

Chisholm advierte al final de la *Introducción* que algunos de estos problemas son simplemente producto de confusión, que "tan pronto como las confusiones se ponen de manifiesto, los problemas desaparecen" (p. 4). De aquí la preocupación que muestra el autor desde un principio por definir con la mayor precisión la naturaleza del conocimiento. Como hemos de ver, tras de revisar varios intentos desafortunados de definir la naturaleza del conocimiento, la definición que Chisholm nos ofrece del término "conocer" trata de allanar las dificultades con que se tropiezan otras

doctrinas para sentar después los principios de una teoría del conocimiento (la que el autor sustenta) que en varias ocasiones se designa en el libro como "cognitivismo crítico".

La perspectiva desde la cual el autor plantea el problema de la definición del conocimiento no puede ser más clásica. El problema se suscita ahí donde se plantea la antigua pregunta por lo que distingue al conocimiento de la opinión o creencia, por verdadera que ésta sea. Sin embargo, el punto de vista desde el que se orienta la cuestión en el libro estaría condicionado por la moderna teoría analítica del conocimiento, y en ésta, tal como generalmente se la presenta, la cuestión es la de las relaciones que el análisis pueda revelar que existen entre una proposición como "S cree que *h*" y otra como "S conoce que *h*", donde "S" puede remplazarse por el nombre de una persona y "*h*" por una proposición verdadera. Es posible que el análisis conduzca a una solución en que las proposiciones en cuestión se consideren en los términos de una rígida alternativa, de modo que la negación de "S cree que *h*" esté entrañada en "S conoce que *h*", o a una solución en que, mediante la estipulación de ciertas condiciones, las proposiciones lleguen a implicarse de alguna manera, de suerte que la negación de "S cree que *h*" no esté necesariamente entrañada en "S conoce que *h*". De hecho las teorías expuestas hasta ahora sobre el particular o se inclinan por alguna forma de compatibilismo o por alguna forma de incompatibilismo entre conocimiento y creencia (cf. Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of Knowledge*, Cambridge University Press, 1968, p. 74).

El cognitivismo crítico que Chisholm desarrolla aquí constituye, en este cuadro, una especie de compatibilismo, como quiera que parte de la hipótesis de que quien conoce tiene todos los elementos de quien cree, aunque también algún elemento más y, por consiguiente, de que no siempre quien cree, conoce.

La cuestión fundamental estriba entonces en poder determinar "qué es lo que, añadido a la creencia verdadera, da origen (*yields*) al conocimiento". O sea, si se supone que las siguientes oraciones:

1. S cree que *h*
2. *h* es verdadera

son parte de lo que significa la oración "S conoce que *h* es verdadera", ¿qué es lo que, además de esto, debemos expresar en una tercera oración, 3. ———, de manera que mediante esta última se establezca la justificación de que S conoce que *h* es verdadera? (pp. 5-6).

El autor sostiene que la mayoría de las expresiones que se han propuesto para decidir, en 3, las condiciones justificativas de que S conoce que *h* es verdadera, no hacen otra cosa que dejarnos con el mismo problema, puesto que presuponen el conocimiento, es decir, lo mismo que se proponen definir. Considerense las siguientes definiciones, en donde éstas varían conforme varía el componente propiamente doctrinal indicado con el número 3: S conoce que *h* es verdadera, si y sólo si,

1. S cree que *h*
2. *h* es verdadera
3. a) S tiene buenas razones (*adequate evidence*) en apoyo de *h*
- b) *h* es probable para S
- c) *h* es una proposición observacional para S
- d) S tiene el deber de aceptar o creer *h*

La primera definición presupone el concepto de conocimiento. En efecto, decir, por ejemplo, que tenemos buenas razones para creer que no hay vida en el planeta Mercurio es tanto como decir "que en relación con lo que se conoce es altamente improbable que pueda haber vida en Mercurio" (p. 7): conozco que *h* es verdadera en virtud de que conozco algo más. Con la segunda ocurre algo semejante. Si la jus-

tificación de que S conoce que *h* es verdadera está en que *h* es probable para S, tendremos que decir, a su turno, que *h* es probable para S en relación con otra proposición o "con el sistema (*conjuntion*) de todas las proposiciones que S conoce que son verdaderas" (p. 9). Chisholm no distingue aquí entre justificar que *h* es probable para S en relación con el sistema de todas las proposiciones que S conoce que son verdaderas, y justificar simplemente que *h* es probable con base en un principio general de probabilidad. En este último caso, como llegó a indicar Russell, no es necesario decir que el principio sea "conocido", sino únicamente que "es requerido" para justificar el conocimiento de toda proposición probable (*Our Knowledge of the External World*, p. 46).

Por otra parte, que *h* es una proposición observacional para S, según la tercera definición, sólo puede significar, por ejemplo, o bien que S observa que un gato está sobre el tejado, en cuyo caso "observa" está usado proposicionalmente y S conoce que un gato está sobre el tejado, o bien únicamente que S observa un gato que está sobre el tejado, y en este caso "observa" es un término psicológico que no puede emplearse para definir el conocimiento (p. 11). La última definición presupone que, para que la opinión verdadera se transforme en conocimiento, basta hacer de esta opinión un deber, y por lo tanto, que si la opinión es verdadera, y el deber se realiza, "el que cree, *ipso facto*, conoce", lo cual es absurdo (p. 13).

En vista de estas dificultades Chisholm decide definir el término "conocer" en función de otros términos que llama "de valuación epistémica", los cuales a su vez define en función de tres "actitudes epistémicas" diferentes que pueden adoptarse ante una proposición determinada. Según el autor, ante una proposición cualquiera podemos adoptar alguna de las actitudes siguientes: (a) creerla o aceptarla, (b) no creerla o re-

chazarla (o lo que es lo mismo, creer o aceptar su negación), (c) ponerla en suspenso (*withhold*, esto es, abstenernos de creerla y abstenernos de no creerla). Como ante una proposición determinada, *h*, en un cierto momento, *t*, un sujeto particular, *S*, puede adoptar alguna de estas actitudes que sea *más razonable* que las otras, los términos que el autor llama "de valuación epistémica" vienen a definirse en seguida precisamente mediante estas actitudes y el concepto "más razonable que". "Una proposición es *razonable* o está 'fuera de toda duda razonable', si creerla es más razonable que ponerla en suspenso; es *gratuita* si creerla no es más razonable que ponerla en suspenso; es *inaceptable* si ponerla en suspenso es más razonable que creerla; y es *aceptable* si ponerla en suspenso no es más razonable que creerla. Y puede decirse de una proposición *h*, que es *evidente* para un sujeto *S* siempre que: (1) *h* es razonable para *S*, y (2) no hay ninguna proposición *i* tal que sea más razonable para *S* creer *i* que creer *h*" (p. 22).

Como podemos ver, después de las actitudes epistémicas el concepto clave que maneja el autor es el de "más razonable que". Definidos como quedan los anteriores términos de valuación epistémica, el autor define al fin el término "conocer":

S conoce en *t* que *h* es verdadera siempre que: (1) *S* cree *h* en *t*; (2) *h* es verdadera; y (3) *h* es evidente para *S* en *t* (p. 23).

La definición presenta algunas dificultades, sobre todo porque define "conocer" en función del concepto "evidente" y porque, además, el concepto "evidente" ha quedado definido en función del concepto "más razonable que", concepto este último que no acaba por quedar muy claro.

Una proposición es evidente si, además de ser razonable, no hay ninguna proposición más razonable que ella (cf.

definición precedente y p. 41), es decir, si no sólo es más razonable creerla que ponerla en suspenso, sino que sería absurdo ponerla en suspenso puesto que no hay ninguna proposición que sea más razonable que ella. Pero Chisholm hace descansar el carácter razonable y evidente de una proposición, no en una propiedad de la proposición misma, sino en la *actitud* de *S*, o de un modo más preciso: en que la actitud de creerla sea más razonable que la de ponerla en suspenso y en que, respecto de esa proposición, no pueda menos de ser más razonable, que en cualquier otra proposición, el *creerla*. Esta situación puede dar lugar a que para una misma proposición tengamos que utilizar distintos términos de valuación epistémica, si cambio de actitud ante esa proposición y mido correctamente este cambio en el momento oportuno mediante el concepto "más razonable que".

Así, ante una proposición *h* (por ejemplo, "hay vida en Venus") es posible adoptar en un momento dado, *t*, una actitud dubitativa y afirmar que es más razonable ponerla en suspenso que creerla; en este caso, según las definiciones precedentes, la proposición *h* es *inaceptable*. Pero si en otro momento *t*,¹ se me pone a elegir entre aceptar la proposición *h* y aceptar la proposición *i* (por ejemplo, "hay vida en Mercurio"), es posible que adopte una actitud aquiescente ante *h* y que afirme ahora que es más razonable creer *h* en esa alternativa que ponerla en suspenso, o sea, que en esa alternativa poner en suspenso *h* no es más razonable que creerla y en este caso, según las definiciones precedentes, la proposición *h* es *aceptable*.

De hecho el concepto "más razonable que", tal como el autor lo maneja, funciona como una especie de termómetro para medir el *grado óptimo* de una actitud epistémica determinada en un momento dado ante una proposición con el objeto de aplicar correctamente los términos de valuación epistémica. Y es

difícil que ese concepto pueda definirse sin presuponer el concepto modelo con referencia al cual se miden los grados de las actitudes epistémicas; y después de todo ¿no es este concepto modelo el concepto de "lo evidente", es decir, el concepto de lo que no puede menos de ser más razonable, que en cualquier otro caso, el creerlo? La conclusión es que, si "evidente" se define en función de "más razonable que" y "más razonable que" no se definiría sino en función de "evidente", lo propio ocurriría con el término "conocer" que se define en función de "evidente", y el vicio de circularidad que se buscaba evitar no habría logrado disiparse.

Pero supongamos que la definición no ofreciera estas dificultades y que, en efecto, conocer que h es verdadera consiste en que h es evidente para S en t . En estas condiciones ¿de qué justificación disponemos para considerar que S conoce que h es verdadera o que h es evidente para S ? Por una parte, el autor piensa que la pregunta no se orienta hacia qué otras cosas conocemos o qué otra evidencia tenemos en apoyo de que S conoce que h es verdadera, porque esto nos llevaría a reiterar la pregunta *ad indefinitum*. Por otra parte, todas las proposiciones que se refieren a objetos de percepción exterior, tales como "no hay vida en la luna", "hay un gato sobre el tejado", son proposiciones cuya evidencia no podemos justificar sino por referencia a otras proposiciones (" a es F " es evidente porque " b es G ", y " b es G " es evidente a su vez porque " c es H " es evidente, etc.), proposiciones, en suma, cuyos objetos no se nos "dan a conocer por sí mismos", y de las cuales, por lo tanto, no podemos decir que pertenezcan a lo que es "directamente evidente".

Chisholm resuelve entonces que la única forma de evitar reiterar al infinito la pregunta por la justificación de que conozco que h es verdadera, de que h es evidente para mí, es dar con una proposición de cuyo conocimiento poda-

mos ofrecer la justificación reiterando simplemente esa proposición:

La justificación que tengo para considerar evidente que a es F es simplemente el hecho de que a es F (p. 28).

Este género de justificación no sería válido para una proposición como "hay un gato sobre el tejado", pero sí para una proposición como "creo que hay un gato sobre el tejado", y en general para todas las proposiciones que se refieren a nuestros "pensamientos" en sentido lato, a lo que se nos da a conocer por sí mismo y es directamente evidente. Por ejemplo, la justificación que tengo para considerar evidente que creo que hay un gato sobre el tejado es simplemente el hecho de que creo que hay un gato sobre el tejado. Este resultado tiene al menos un ángulo dudoso. Si la justificación que tengo para considerar evidente que creo que h es simplemente el hecho de que creo que h , es dudoso qué pretendería haber justificado diciendo "es el hecho de que creo que h ". Y en verdad ¿qué diferencia habría entre justificar la evidencia de que creo que h , reiterando creo que h , expresándolo una sola vez y silenciándolo?

Naturalmente todas las proposiciones directamente evidentes suscitan el problema de que a partir de la evidencia de que creo que hay un gato sobre el tejado no se puede inferir la verdad de que de hecho hay un gato sobre el tejado; de la evidencia de que creo percibir un gato sobre el tejado no se sigue que de hecho perciba un gato sobre el tejado. En consecuencia, o no puede haber proposiciones que sean a un tiempo evidentes y falsas y entonces sólo podremos calificar de evidentes a las proposiciones triviales "directamente evidentes", o hay algunas proposiciones evidentes que pueden ser falsas y entonces debemos admitir que hay proposiciones evidentes que se proyectan más allá de lo directamente evidente, que "hay pro-

posiciones evidentes acerca de objetos físicos" (p. 49).

Los siguientes son los principios o reglas de evidencia del cognitivism crítico mediante los cuales el autor considera que, al través de lo directamente evidente, podemos derivar lo que conocemos indirectamente acerca de los objetos físicos y las personas.

- (A) Si hay un "estado que se da a conocer por sí mismo", tal que S se encuentre en ese estado, entonces es *evidente* para S que se encuentra en ese estado.
- (B) Si S cree que percibe algo que tiene una cierta propiedad F, entonces la proposición de que él percibe de hecho (*he does perceive*) algo que es F, así como la proposición de que hay algo que es F, es una proposición *razonable* para S.
- (C) Si hay una cierta característica F, tal que S crea que percibe algo que es F, entonces es *evidente* para S que está percibiendo (*he is perceiving*) algo que tiene la característica F, y asimismo que hay algo que es F.

Hemos hecho ya algunas consideraciones sobre el principio (A). En cambio, según el autor, los principios (B) y (C) se aplican a premisas que solamente afirman "lo que S cree que percibe" (p. 55). Pero Chisholm deriva de esas premisas conclusiones demasiado fuertes, como permiten ver los subrayados que se introducen en esta nota. Si recordamos la forma en que se definió el término "razonable", comprendemos la sinceridad con que Chisholm declara que el principio (B) está basado en una cierta "fe" en los sentidos, y que el principio (C) es de lo más temerario (p. 46).

- (D) Si S cree que recuerda haber percibido algo que tiene una cierta propiedad F, entonces la

proposición de que él recuerda haber percibido algo que es F, así como la proposición de que percibió algo que es F y la proposición de que algo era F, es *acceptable* para S.

- (E) Si hay una cierta característica sensible F, tal que S crea que recuerda haber percibido algo que es F, entonces es *razonable* para S la proposición de que recuerda haber percibido algo que es F, así como la proposición de que percibió algo que es F y la proposición de que algo era F.
- (F) Si hay un "estado que se da a conocer por sí mismo", tal que S crea que recuerda haberse encontrado en ese estado, entonces la proposición de que recuerda haberse encontrado en ese estado, así como la proposición de que se encontraba en ese estado es una proposición *razonable* para S.

Los principios (D), (E) y (F) se aplican a premisas que afirman lo que S cree que recuerda haber percibido, y del mismo modo que en el principio (B) se sostiene que hay una *creencia perceptiva* que es *razonable* y en el principio (C) que hay una que es *evidente*, en el principio (D) se sostiene que el recuerdo de la primera es *acceptable* y en el principio (E) que el recuerdo de la segunda es *razonable*. El principio (F) hace extensivo este último valor epistémico al recuerdo de un estado directamente evidente. Se trata de dos grados crecientes de valuación epistémica en el caso de las creencias perceptivas y en el caso de sus recuerdos, porque, según el autor, en la jerarquía de las valuaciones epistémicas lo que es evidente es razonable, pero no a la inversa, y lo que es razonable es aceptable, pero no a la inversa. Los últimos tres principios que establece el autor recorren estos tres grados crecientes de

valuación epistémica, aprovechando el conjunto de todas las proposiciones "empíricamente aceptables", *e*, sostenidas en los anteriores principios y sirviéndose del concepto "conjunto concurrente de proposiciones" con el cual se designa el conjunto de proposiciones en que cada miembro está confirmado por el sistema de todos los demás miembros del conjunto (p. 53):

- (G) Si *h* está confirmada por el conjunto de todas aquellas proposiciones *e*, tal que *e* sea empíricamente aceptable para *S* en *t*, entonces *h* es *acceptable* para *S* en *t*.
- (H) Si *h* es un miembro de un conjunto de proposiciones concurrentes, cada una de las cuales es aceptable para *S* en *t*, entonces *h* es *razonable* para *S* en *t*.
- (I) Si *S* cree, en *t*, que percibe algo que tiene una cierta propiedad *F*, si *h* es la proposición de que hay algo que tiene la propiedad *F*, y si *h* es un miembro de un conjunto de proposiciones concurrentes cada una de las cuales es aceptable para *S* en *t*, entonces *h* es *evidente* para *S* en *t*.

Los restantes capítulos del libro reiteran los puntos de vista del autor tocados hasta aquí, y por supuesto los mismos problemas. Por ejemplo, el problema que ofrece el último principio, (I), radica en que es perfectamente posible que *S* conozca *h* (que *h* sea evidente para *S* en *t*, según el autor, siendo *h* la proposición de que hay algo que tiene la propiedad *F*) *independientemente* de que *S* crea en el mismo momento *t* que percibe algo que tiene una cierta propiedad *F*. Éste es el mismo problema que ofrece su definición de la verdad: "una creencia o aseveración es verdadera siempre que, en primer lugar, sea una creencia o aseveración, respecto de un cierto estado de cosas, de que ese estado

de cosas existe y que, en segundo lugar, exista ese estado de cosas" (p. 102).

Danto, en el libro que citamos al principio, alude a este caso: "yo oprimo el encendedor de la luz, creyendo que, por este medio, la luz se encenderá; pero el sistema eléctrico ha sido cambiado, el encendedor útil está en otra habitación y el que yo oprimo no sirve: el encendedor útil, por una misteriosa coincidencia, es oprimido en el preciso momento en que yo oprimo el que no sirve, y yo creo haber sido quemado la luz oprimiendo el encendedor" (p. 132). También es posible que el conocimiento se produzca en el preciso momento en que yo crea que conozco, sin que mi creencia tenga, en ese momento, relación alguna con el hecho de que conozco.

WONFILIO TREJO

Wittgenstein. Die Negation der Philosophie, por Walter Schulz. Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1967.

Esta obra de Walter Schulz,* profesor en la Universidad de Tubinga, se basa en una idea directriz, formulada con toda claridad desde un comienzo; ella consiste en "un examen crítico de la intención de Wittgenstein de negar la filosofía, pues tal intención determina fundamentalmente el pensamiento de Wittgenstein" (p. 8). Guiado por dicha convicción, Schulz estructura su obra en tres capítulos, que corresponden, respectivamente, al análisis del *Tractatus logico-philosophicus*, al estudio de las *Philosophische Untersuchungen* ("Inves-

* Otros trabajos de W. Schulz que han contribuido a darle renombre entre los estudiosos de la filosofía son, por ejemplo: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*; *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*; *Das Problem der absoluten Reflexion*; *J. G. Fichte, Vernunft und Freiheit*; *S. Kierkegaard, Existenz und System*; *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*.