

**teorema**

Vol. XXVIII/1, 2009, pp. 100-111

[BIBLID 0210-1602 (2009) 28:1; pp. 100-111]

**El conocimiento animal y el conocimiento reflexivo.  
¿Niveles o tipos de conocimiento?**

Ángeles Eraña

ABSTRACT

The distinction between ‘animal’ and ‘reflective’ knowledge might support two contrasting theses: (T1) knowledge is a matter of degree, (T2) there are different *kinds* of knowledge. I contend that T2 requires rejecting that the requisites for reflective knowledge are an iteration of the requisites for animal knowledge.

KEYWORDS: *knowledge attribution, epistemic externalism, epistemic responsibility, epistemic competence.*

RESUMEN

La distinción entre conocimiento ‘animal’ y ‘reflexivo’ puede servir de sustento a dos tesis contrapuestas: (T1) hay niveles de conocimiento, (T2) hay distintos *tipos* de conocimiento. Sostendré que T2 requiere renunciar al supuesto de que los requisitos para el conocimiento reflexivo son una iteración de los requisitos del conocimiento animal.

PALABRAS CLAVE: *atribución de conocimiento, externismo epistémico, responsabilidad epistémica, competencia epistémica.*

I. INTRODUCCIÓN

Este verano mi amiga Xóchitl decidió tomar unas vacaciones en las playas de México. En su maleta puso una crema de protección solar. Ella sabe que

$p$  (la exposición directa por varias horas al sol es dañina para la piel)

y, por tanto, cada mañana durante sus vacaciones se untó el protector antes de salir a tomar sol. En esta situación, como casi en cualquier otra, uno puede preguntarse si Xóchitl sabe que  $p$  o si simplemente lo cree (con verdad).

Cuando uno se pregunta si una creencia particular constituye conocimiento, lo que está preguntando es si ésta tiene un estatus epistémico distinto (mejor) que el de las creencias verdaderas. Tradicionalmente se afirma que este estatus proviene de ciertos factores que garantizan (o hacen altamente

probable) que si adquirimos una creencia, ella sea verdadera. Las discrepancias más importantes a este respecto han tenido que ver con los factores a los que se apela para explicar la mencionada garantía.

Algunos –los llamados ‘internistas’– sostienen que estos factores son internos al sujeto (i.e. lo que garantiza la verdad de la creencia pertinente es su relación con otros estados internos del sujeto, e.g. sus otras creencias, deseos, etc.). Además, afirman que una creencia verdadera constituye conocimiento sólo si es defendible, i.e. sólo si el sujeto de la creencia puede esgrimir un argumento a su favor. Si uno prefiere una posición de este tipo, para responder a la pregunta de si Xóchitl sabe que  $p$ , uno la cuestionaría; le preguntaría, por ejemplo ¿cómo sabes que la exposición directa por varias horas al sol es dañina para la piel? Frente a nuestro cuestionamiento, ella podría aseverar uno (o varios) de los siguientes enunciados. Lo sé porque:

- (a) Cuando me expongo al sol tengo la sensación de ‘picazón’.
- (b) Mis padres (o los médicos) me han dicho que esto es el caso.
- (c) En otras ocasiones en que me he expuesto al sol (sin protección) mi piel ha resultado lastimada.
- (d) Sé que la luz del sol está compuesta de un espectro muy amplio de rayos (desde el infrarrojo hasta el ultravioleta) y sé que la intensidad de los rayos ultravioleta causa quemaduras en la piel.

Con cada una de estas explicaciones estaría asociada una (o varias) creencia(s) de Xóchitl. Si estas creencias son buenas razones para afirmar que (a)–(d) y si (a)–(d) son buenas razones para  $p$ , entonces podemos afirmar que Xóchitl sabe que  $p$ .

Otros –los llamados ‘externistas’– consideran que los factores pertinentes son externos al sujeto, e.g. lo que garantiza la verdad de las creencias es la confiabilidad del proceso que la produjo (donde un proceso es confiable sólo si produce una mayor proporción de creencias verdaderas que falsas). Si uno prefiere una posición de este tipo, no necesitaría cuestionar a Xóchitl para responder a la pregunta de si sabe que  $p$  –ella puede no saber que el proceso con el que produjo su creencia de que  $p$  es confiable y, sin embargo, saber que  $p$ –, sino indagar cuál fue el proceso con el que  $p$  fue producida.

En su libro *Una epistemología de la virtud* (2007), Ernesto Sosa defiende una posición del segundo corte que le permite solventar una de las ‘inquietudes’ internistas, i.e. un sujeto  $S$  sabe que  $p$  sólo si sabe que sabe que  $p$ . Para ello, establece una distinción entre dos sentidos de conocimiento, i.e. el ‘conocimiento animal’ (que requiere de la creencia apta) y el ‘conocimiento reflexivo’ (que requiere de la creencia apta *defendible*).

En lo que sigue argumentaré que esta distinción puede servir de sustento a dos tesis: (T1) hay *niveles* (o grados) de conocimiento vs. (T2) hay distintos *tipos* de conocimiento. La diferencia fundamental entre ellas es que la

última (y no la primera) implica que los estatus normativos asociados con los dos sentidos de conocimiento mencionados son diferentes *porque* capturan hechos normativos distintos. Además, una epistemología que dé cuenta de T2 sistematizaría una idea recurrente en nuestras atribuciones comunes de conocimiento, i.e. las explicaciones (a)–(d) no son un reflejo de que Xóchitl sepa mejor o peor que *p*, sino que constituyen formas distintas en las que sabe lo que dice saber.

Aunque Sosa insiste en que el conocimiento acepta grados, la distinción entre formas de conocimiento que propone sugiere que también le interesa sostener T2. En lo que sigue mostraré que, si esto último es el caso, entonces necesita aceptar que las nociones de *virtud* y de *aptitud* que subyacen a cada sentido de conocimiento son distintas.

## II. APTITUD Y CONOCIMIENTO

La propuesta de Sosa parece estar motivada por la idea de que una epistemología verosímil debe: (1) explicar (de manera sustantiva) la diferencia entre las creencias que constituyen conocimiento y aquéllas que son verdaderas y; (2) retener una base externista para las atribuciones de conocimiento, sin renunciar a la idea de que un sujeto sabe que *p* sólo si es (epistémicamente) responsable.

Para satisfacer (1) propone fijar una escala de valor que nos permita juzgar la corrección o incorrección de las creencias en relación con esa escala<sup>1</sup>. Sin embargo, según él, las creencias son ejecuciones y, como tales, pueden valorarse por su: (i) precisión (*accuracy*), i.e. una creencia es precisa sólo si es verdadera; (ii) destreza (*adroitness*), i.e. una creencia es diestra sólo si es la manifestación de una competencia epistémica virtuosa (una competencia X es epistémica o intelectualmente virtuosa sólo si X produciría un alto índice de creencias verdaderas) [Sosa (2002), p. 156] y; (iii) aptitud, i.e. una creencia es apta sólo si es precisa *porque* es diestra.

Siempre es posible que una creencia haya sido precisa (o imprecisa) por factores ajenos a la competencia que las produjo, *e.g.* puede haber factores de distracción que lleven al sujeto a ejecutar incorrectamente su competencia, u otros factores (ajenos a la competencia) que influyan en la precisión del resultado. En estos casos *no* podríamos afirmar que la creencia del sujeto constituye conocimiento: para afirmar que la ejecución constituye conocimiento es necesario que la precisión sea *acreditable* por una competencia (*i.e.*, que la ejecución sea diestra). Así, “la creencia resulta en conocimiento cuando es apta” [Sosa (2007), p. 92]. En este sentido, la aptitud es un valor epistémico fundamental, *i.e.* la diferencia entre la creencia verdadera y el conocimiento proviene de la satisfacción de este logro.

Si la aptitud de una creencia depende de haber ejercido correctamente una competencia, entonces tenemos una escala fija (la competencia virtuosa) y un juicio de valor relativo a esa escala (la ejecución puede haber sido mejor o peor en relación con esa misma competencia). Además, podemos rescatar el requisito de la responsabilidad. Veamos.

También es posible que (i) la competencia del ejecutante sea frágil o que (ii) las condiciones para su ejercicio estén en peligro. Ninguna de estas dos condiciones implica que la ejecución será imprecisa, ni que dicha precisión no pueda ser *acreditada* por el ejercicio de una competencia. Sin embargo, es razonable pensar que si (i) o (ii) son posibilidades cercanas, difícilmente afirmaríamos que el ejecutante sabe que *p*. Para dar cuenta de porqué estos casos satisfacen los requisitos impuestos por Sosa para el conocimiento y, al mismo tiempo, contradicen una intuición de sentido común respecto a las atribuciones de conocimiento, Sosa propone la distinción entre el conocimiento animal y el reflexivo. Si (i) o (ii) son el caso, podemos afirmar que el sujeto *S* tiene una creencia apta y, por tanto, que sabe animalmente que *p*. Pero sólo afirmaremos que *S* sabe reflexivamente que *p* si *S* sabe (animalmente) que sabe animalmente que *p*, i.e. si *S* puede *defender* la aptitud de sus creencias (e.g. que (i) y (ii) no son el caso)<sup>2</sup>. En otras palabras, sólo diremos que *S* sabe animalmente que *p* si *S* ejerce responsablemente su competencia (i.e., si *S* procura que no intervengan factores de distracción en dicho ejercicio), y sólo diremos que sabe reflexivamente que *p* si cumple con su deber epistémico, i.e., si *S* reflexiona respecto a la aceptabilidad de una ejecución y sólo la acepta si puede defender la aptitud de su competencia y la propiedad de las condiciones en que la ejerció. Este es otro sentido de responsabilidad, un sentido afín a las inquietudes internistas.

Ambos sentidos de conocimiento descansan en la noción de aptitud y ésta, a su vez, en la noción de competencia (epistémica), i.e., una creencia es apta sólo si es precisa porque es la manifestación de una competencia (virtuosa). Sosa distingue entre dos tipos de competencia epistémica:

- (a) Las ‘fuentes epistémicas’ (o disposiciones de *default*), i.e. disposiciones a albergar una gama distintiva de pronunciamientos en ciertas circunstancias coordinadas (donde un pronunciamiento de <p> a un sujeto *S* es un ‘decir’ que *p* presenciado por *S*) [Sosa (2007), p. 101].
- (b) Disposiciones a confiar en una fuente, i.e. a aceptar los pronunciamientos emitidos por alguna fuente epistémica de manera inmediata si no hay ninguna señal para lo contrario.

En conclusión, una competencia (virtuosa) es, según Sosa, una disposición que hace altamente probable que si nuestras ejecuciones pertinentes se llevan a cabo en circunstancias adecuadas, ellas tiendan a tener éxito. Sin embargo, si no tenemos una explicación clara de estas ‘disposiciones’, su papel expli-

cativo es exiguo. En lo que sigue propondré una manera de entender la noción de competencia que sirva para esclarecer la distinción entre conocimiento ‘animal’ y ‘reflexivo’.

### III. COMPETENCIAS Y CONOCIMIENTO

La noción de competencia ha sido utilizada de forma recurrente en la literatura sobre razonamiento para explicar la conducta racionativa de los seres humanos [Stein (1996), Cohen (1986)]: algunas de las inferencias que llevamos a cabo reflejan que los seres humanos tenemos una disposición a utilizar ciertas reglas cuando nos enfrentamos a ciertos problemas de razonamiento o cuando tenemos que tomar algunas decisiones; otras son el resultado de varios factores de interferencia y constituyen errores de ejecución [Stein (1996)].

Desde esta perspectiva, estas disposiciones son competencias, i.e. mecanismos causales que respaldan cierto tipo de operaciones o procesos mentales y cuya estructura está determinada por una serie de reglas que gobiernan las operaciones o procesos mentales respaldados por el mecanismo.

Si usamos esta noción de competencia para entender la propuesta de Sosa, entonces podemos afirmar que la escala de valor frente a la cual juzgamos la corrección (o incorrección) de una ejecución está dada justamente por las reglas mencionadas: si el resultado de una ejecución en un momento dado está en consonancia con lo que dichas reglas establecen y si la corrección de dicho resultado se debe al ejercicio de esa competencia (y no a factores externos a ella), entonces podemos afirmar que ejercimos correctamente nuestra competencia, i.e. que nuestra creencia constituye conocimiento.

Esta es precisamente la estrategia que han seguido muchos psicólogos (cognitivos) del razonamiento [Kahneman *et alii* (1982); Lopes (1991)]. Según ellos, un sujeto es racional sólo si tiene una competencia de razonamiento cuya estructura se determina en función de los principios normativos del razonamiento (i.e. los principios básicos de la teoría estándar de probabilidad, la lógica clásica y otros sistemas formales) y si la ejerce correctamente en circunstancias apropiadas. El problema, sin embargo, es que una serie de estudios que se han llevado a cabo en las últimas décadas muestra que los seres humanos nos equivocamos *sistemáticamente*, i.e. sistemáticamente ofrecemos respuestas inconsistentes con lo que los principios normativos de razonamiento establecen [Tversky & Kahneman (1983), Wason & Jonson-Laird (1972)]. La pregunta que surge es si estos datos son indicativos de que los seres humanos somos irracionales.

Una de las repuestas más verosímiles que se han ofrecido a esta pregunta es la que ofrece la llamada ‘Teoría Dual de Procesos’ (TDP). Desde esta perspectiva, dichos estudios muestran que: (1) no hay *una única* competencia

de razonamiento, sino una serie de mecanismos que respaldan a distintos procesos de razonamiento y; por tanto (2) la racionalidad humana debería evaluarse desde diferentes perspectivas que, según sus proponentes [Evans & Over (1996); Stanovich & West (2000); Sloman (1996)] corresponden con los resultados que *pueden* entregar los procesos antes mencionados.

Uno de los supuestos en los que se sostiene esta teoría es que (a) cualquier aspecto de la cognición involucra inferencias [Chater & Oaksford (2004)]. Sin embargo, la evidencia empírica muestra (i) que diferentes procesos cognitivos involucran distintos tipos de inferencia y (ii) que estos procesos se agrupan en torno a dos conjuntos de características (o propiedades) claramente distinguibles, que explican el tipo de inferencia que los distintos procesos son capaces de llevar a cabo. Mientras que algunos de ellos son rápidos, automáticos, universalmente compartidos y están gobernados por consideraciones de pertinencia dirigidas a inferir intencionalidad [Stanovich & West (2000)]; otros son lentos, controlados, únicos a los seres humanos y están basados en reglas. Así, tenemos buenas razones para afirmar que hay *dos tipos* de procesos inferenciales, i.e. los procesos *reflexivos* (que le permiten al sujeto llevar a cabo inferencias deliberativas) y los procesos *tipo-reflejo*, que le permiten al sujeto llevar a cabo inferencias inmediatas, pero sus resultados no siempre son acordes con lo que establecen los principios normativos de razonamiento. Si esto es correcto y si, además, aceptamos que nuestros procesos de razonamiento se respaldan en mecanismos subyacentes, entonces tenemos buenas razones para pensar que hay una división entre *dos clases o tipos* de mecanismo causal subyacente o dos tipos de competencias de razonamiento, i.e. dos conjuntos de mecanismos algorítmicos cada uno de los cuales constituye un sistema cognitivo, i.e. el sistema S1 y el sistema S2.

Si a estas ideas le agregamos otros dos supuestos en los que se sostiene *TDP*, i.e. (b) los procesos de razonamiento que estudian los psicólogos del razonamiento son continuos con el resto de la cognición y (c) la operación de *todos* nuestros procesos cognitivos puede explicarse apelando a uno de los conjuntos de características (o propiedades) antes mencionados, entonces podemos suponer que *toda* nuestra conducta cognitiva se respalda en competencias de alguno de los tipos postulados por *TDP* o, en otras palabras, que *toda* nuestra conducta cognitiva puede explicarse apelando a la operación de dos tipos de competencia, i.e. las competencias tipo S1 y las competencias tipo S2.

La otra tesis central de *TDP* es que la racionalidad humana debería entenderse desde distintas perspectivas [Evans & Over (1996)]. Esta idea proviene del hecho que los procesos tipo S1 proveen respuestas rápidas, pero no siempre correctas, a diferentes tareas de razonamiento. Puesto que estas respuestas han mostrado ser eficientes y dado que tenemos razones para pensar que los mecanismos que les subyacen juegan un papel en garantizar nuestra aptitud (i.e. nuestra supervivencia), ellas no deberían ser consideradas como irracionales; *son racionales* en un sentido *adaptativo*. Las respuestas que ofre-

cen los procesos tipo S2 satisfacen los estándares que se desprenden de los principios normativos de razonamiento y, por tanto, también deben ser consideradas como racionales. Sin embargo, este es un sentido muy distinto de racionalidad, son racionales en un sentido impersonal [Evans & Over (1996)].

Si esto es correcto y si aceptamos que una creencia sólo puede ser considerada como conocimiento si tiene una base racional (*i.e.*, si fue producida por procesos a los que subyace una competencia racional), entonces podemos aceptar que tanto los procesos tipo S1, como los procesos tipo S2 pueden emitir creencias que constituyen conocimiento. Sin embargo, no parece que los sentidos de conocimiento asociado con cada una de ellas sea el mismo.

Anteriormente dije que la noción de aptitud de Sosa nos permite rescatar la idea de que si un sujeto *S* sabe que *p*, entonces *S* es responsable de su creencia. Hice ver, también, que la noción de ‘responsabilidad’ asociada con el conocimiento animal es distinta de la que puede asociarse con el conocimiento reflexivo (la primera *no* requiere que *S* sea capaz de defender su creencia, sino sólo que ejerza adecuadamente su competencia de *default*). Si esto es correcto y si aceptamos que estas nociones de ‘responsabilidad’ capturan, respectivamente, dos maneras en que las creencias de un sujeto pueden estar respaldadas por una base racional, entonces podemos afirmar, al menos en principio, que la primera noción de ‘responsabilidad’ está asociada con la noción adaptativa de racionalidad y la segunda con la noción impersonal de racionalidad. Así, no parece complicado establecer una analogía entre la propuesta de *TDP* y la epistemología de la virtud de Sosa.

La primera de estas teorías afirmaría que los mecanismos subyacentes a los procesos tipo S1 y a los procesos tipo S2 son competencias cognitivas. Para hacer la analogía con Sosa, podríamos distinguir entre aquellas competencias que son virtuosas y las que no lo son. Las competencias virtuosas de la clase S1 podrán ser considerados como ‘fuentes epistémicas’ o competencias epistémicas *de default*. Puesto que las competencias virtuosas pertenecientes a la clase S2 posibilitan revisar las respuestas emitidas por los procesos tipo S1 (*e.g.* asegurarnos de que son coherentes con otras creencias, que la competencia fue ejercida en circunstancias apropiadas, etc.) y que sólo se ejercen cuando tenemos señales para dudar de las respuestas emitidas por los procesos tipo S1 o de las condiciones en las que éstos se ejercieron, tiene sentido afirmar de ellas que son analogables a las disposiciones a confiar en una fuente, *i.e.* al segundo tipo de competencias epistémicas propuesto por Sosa. Así, podemos decir que el conocimiento animal proviene del ejercicio de un tipo de competencias epistémicas (*i.e.* las competencias tipo S1) y el conocimiento reflexivo del ejercicio de otro tipo de competencias epistémicas (*i.e.* las competencias tipo S2).

En resumen, si aceptamos que hay dos tipos de mecanismos causales que respaldan nuestra conducta cognitiva en general, y epistémica en particular, entonces podemos explicar la diferencia entre el conocimiento animal y

el conocimiento reflexivo de la siguiente manera: mientras que el primero es la manifestación de competencias epistémicas del tipo S1; el segundo es la manifestación de competencias epistémicas del tipo S2.

#### IV. CONOCIMIENTO ANIMAL Y CONOCIMIENTO REFLEXIVO: ¿DOS TIPOS DE CONOCIMIENTO?

La analogía que tracé en la sección anterior depende de suponer que:

- a) Las fuentes epistémicas son competencias tipo S1.
- b) Las disposiciones a confiar en una fuente son competencias tipo S2.

Si aceptamos estos supuestos y que los ejercicios diestros de las competencias virtuosas tipo S1 constituyen conocimiento animal, pero sólo los ejercicios diestros de las competencias virtuosas tipo S2 constituyen conocimiento reflexivo, entonces podemos afirmar que estos dos sentidos de conocimiento apuntan la existencia de *tipos* distintos de conocimiento (*i.e.* T2).

Para sostener esta conclusión es necesario aceptar (1) que nuestra estructura cognitiva en general, y epistémica en particular, está constituida por dos *tipos* de competencia; (2) que las competencias tipo S1 y tipo S2 son *virtuosas* en sentidos distintos y, por tanto, (3) que el ejercicio de cada tipo de competencia es *apto* en un sentido distinto.

Precisamente esta es la posición que se desprendería de tomar en serio *TDP*. Desde esta perspectiva, el valor de las competencias tipo S1 proviene (fundamentalmente) de que han mostrado ser eficientes en el ambiente del sujeto de la creencia, *i.e.* le permiten ofrecer respuestas rápidas a problemas encontrados a menudo y, por tanto, garantizan (o hacen altamente probable) su supervivencia. Si esto es el caso, tendríamos que aceptar entonces que una competencia *X* tipo S1 es *a-virtuosa* sólo si *X* desempeña un papel en garantizar nuestra supervivencia y, así, que el ejercicio de estas competencias es *a-apto* sólo si es eficiente (preciso) porque es diestro (*i.e.* la manifestación de una competencia que garantiza nuestra supervivencia). Por otro lado, las competencias tipo S2 son capaces de producir un alto índice de creencias verdaderas (y correctas desde la perspectiva normativa clásica). Así, podríamos afirmar que una competencia *Y* tipo S2 es *v-virtuosa* sólo si *Y* produjese un alto porcentaje de creencias verdaderas. El ejercicio de estas competencias es *v-apto* sólo si (su resultado) es verdadero (preciso) porque es diestro (*i.e.* es la manifestación de una competencia que produjera un alto índice de creencias verdaderas y/o correctas).

Si esto es correcto y si aceptamos que la aptitud es un valor epistémico fundamental, podemos afirmar entonces que el conocimiento tiene un estatus distinto del de las creencias verdaderas. Pero también que los estatus episté-



micos asociados con el conocimiento animal y el reflexivo son distintos, i.e. los seres humanos somos capaces de producir formas diferentes de conocimiento que *no* pueden evaluarse con los mismos estándares. Para entender mejor esta idea volvamos al ejemplo de Xóchitl.

Supongamos que lo único que se requiere para afirmar que Xóchitl sabe que *p* (la exposición directa por varias horas al sol es dañina para la piel) es que ejerza algunas (al menos una) de sus competencias epistémicas virtuosas. Si esto es el caso, entonces cuando Xóchitl afirma saber que *p* porque

(a) Cada vez que se expone al sol tiene la sensación de ‘picaçon’,

podemos aceptar que Xóchitl sabe *animalmente* que *p*. Podemos afirmar (1) que en este caso Xóchitl ejerció su competencia táctil; (2) que la competencia táctil de un sujeto es una competencia cognitiva *a*-virtuosa; (3) que una competencia cognitiva *a*-virtuosa es una competencia epistémica de *default*. Si (1)–(3), entonces la creencia *a* de Xóchitl es apta, i.e. precisa (eficiente) porque es diestra (la manifestación de una competencia *a*-virtuosa). En otras palabras, Xóchitl sabe animalmente que *a*. Si esto es así y si *a* es la base (racional) sobre la que Xóchitl sostiene su creencia de que *p*, entonces podemos afirmar que ella sabe animalmente que *p*, i.e. su creencia de que *p* es acreditable por el ejercicio de una competencia *a*-virtuosa en condiciones apropiadas.

Si, por otro lado, Xóchitl nos dice que sabe que *p* porque

(d) Sabe que la luz del sol está compuesta de un espectro muy amplio de rayos (desde el infrarrojo hasta el ultravioleta) y que la intensidad de los rayos ultravioleta causa quemaduras en la piel,

entonces podríamos aceptar que ella sabe reflexivamente que *p*. En este caso, podríamos suponer (1) que Xóchitl ejerció una competencia cognitiva tipo S2; (2) que la competencia cognitiva tipo S2 que ejerció es *v*-virtuosa; (3) que las competencias cognitivas tipo S2 *v*-virtuosas son competencias epistémicas. Así, la creencia *d* de Xóchitl es apta, i.e. precisa (verdadera) porque es diestra (es la manifestación de una competencia *v*-virtuosa). En otras palabras, Xóchitl sabe reflexivamente que *d*. Si esto es así y si *d* es la base (racional) sobre la que Xóchitl sostiene su creencia de que *p*, entonces podemos afirmar que ella sabe reflexivamente que *p*, i.e. su creencia de que *p* es acreditable por el ejercicio de una competencia *v*-virtuosa en condiciones apropiadas.

No toda competencia tipo S1 o S2 será considerada como una competencia epistémica. Los estándares que se fijan para considerarlas como tales capturan el hecho (normativo) de que algunas (y sólo algunas) de nuestras competencias cognitivas son *a* o *v*-virtuosas y, por tanto, algunas (y sólo algunas) de ellas pueden producir conocimiento animal o reflexivo. Si esto es

así, y dado que una creencia *a*-apta no *necesariamente* es una creencia *v*-apta (*i.e.* una creencia eficiente *no* necesariamente es una creencia verdadera), los estándares que debe satisfacer una creencia para ser considerada como conocimiento animal o reflexivo son de distinto tipo. En otras palabras, *no* es el caso que el conocimiento reflexivo sea mejor (o tenga un nivel más alto) que el conocimiento animal. Más bien, cada forma de conocimiento nos provee de herramientas distintas para comprender el mundo en el que vivimos.

El problema es que esta conclusión y los supuestos en que se sostiene entran en contradicción con la representación que Sosa propone para la distinción entre el conocimiento animal y el reflexivo, *i.e.* “si *K* representa al conocimiento animal y *K\** al conocimiento reflexivo, entonces podemos decir que si *S* ( $K*p \rightarrow S(KKp)$ )” [Sosa (2007), p. 32].

Esta representación establece que los estándares que debe satisfacer el ejercicio de una competencia para ser conocimiento reflexivo son sólo una iteración de los que debe satisfacer para ser conocimiento animal. Así, si un sujeto sabe reflexivamente que *p*, también lo sabrá animalmente. El conocimiento reflexivo es un nivel más alto y *no* un *tipo* distinto de conocimiento. Por otra parte, si aceptamos que la aptitud de una creencia proviene de haber ejercido una competencia virtuosa en condiciones apropiadas y que sólo una competencia que produjera un alto índice de creencias verdaderas puede ser considerada como virtuosa, entonces tenemos que aceptar que hay *un único* sentido en que una creencia es apta. En otras palabras, tendríamos que aceptar que hay *una única* escala de valor frente a la cual juzgamos el estatus de una creencia, *i.e.* la garantía que una competencia ofrece de que si ella se ejerce responsablemente, el ejercicio (muy probablemente) será preciso (verdadero).

Sin embargo, dado lo anteriormente argumentado, es muy improbable que las competencias tipo *S1* puedan satisfacer este requisito (*i.e.* que garanticen – o hagan altamente probable – la adquisición de creencias verdaderas) y, por tanto, parece erróneo afirmar que las ‘fuentes epistémicas’ son competencias tipo *S1*, *i.e.* la analogía entre ellas no se sostiene.

Frente a esta disanalogía se abren distintas posibilidades. Podríamos afirmar que (1) los procesos tipo *S1* *no* producen conocimiento o que (2) los requisitos que impone Sosa al conocimiento animal son demasiado fuertes. Aquí he ofrecido argumentos para aceptar que (1) *no* es el caso. Si bien la posición que se desprende de mi argumentación niega un supuesto fundamental de la tradición epistemológica, *i.e.* el conocimiento implica a la creencia verdadera, sólo lo niega para una forma de conocimiento (el animal). Además, nos ofrece las siguientes ventajas: (i) propone una epistemología que captura adecuadamente *T2*; y (ii) hace verosímil la idea (compartida por *TDP* y la epistemología de la virtud) de que hay una forma de conocimiento que compartimos con otras criaturas (incapaces de teorizar). La evidencia empírica disponible nos da buenas razones para pensar que algunas de nuestras competencias *no pueden* (sistemáticamente) dar lugar a creencias verdaderas (o co-

rectas) y, por tanto, no parece razonable exigirles que lo hagan. Estas competencias, sin embargo, han mostrado ser muy eficientes y útiles para nuestra comprensión del mundo. Así, si queremos afirmar que ellas *no* son capaces de producir conocimiento, necesitamos un argumento adicional que muestre que la eficiencia *no* es una buena medida para el conocimiento. Mientras no lo tengamos, podemos afirmar que, en efecto, los requisitos que impone Sosa al conocimiento animal son demasiado fuertes.

Por otro lado, si quisiéramos sostener una posición como la aquí propuesta, sin abandonar la idea de que un sujeto *S* sabe que *p* sólo si puede defender su creencia de que *p*, tendríamos que renunciar a la tesis de que un sujeto sabe reflexivamente que *p* sólo si sabe animalmente que sabe animalmente que *p*. Esto es así porque es inverosímil que, dadas sus características, las competencias tipo S1 den lugar a creencias de segundo nivel. Así, es razonable afirmar que los requisitos que debe satisfacer una ejecución para ser considerada como conocimiento reflexivo son distintos de aquellos que deberá satisfacer para ser considerada como conocimiento animal. Si, por las razones aquí esgrimidas, la epistemología de la virtud no puede aceptar esto último, entonces tiene que responder a la pregunta: ¿por qué, si el conocimiento animal no requiere de la defensa de las creencias, el conocimiento animal del conocimiento animal habría de implicarla?, i.e. ¿por qué la iteración de la aptitud implica la satisfacción de nuestros deberes epistémicos?

En conclusión, si quisiéramos importar la distinción entre tipos de competencias para dar cuenta de los sentidos de conocimiento que propone Sosa, tendríamos que aceptar que (a) la virtud de las ‘fuentes epistémicas’ *no* necesariamente tiene que ver con el índice de creencias verdaderas a que darían lugar; (b) los requisitos para afirmar que un sujeto tiene conocimiento reflexivo *no* son una iteración de los que debe satisfacer para tener conocimiento animal y, por tanto, (c) los estándares para evaluar cada sentido de conocimiento son distintos y, en este sentido, son *dos tipos* de conocimiento. La pregunta pertinente es si Sosa está dispuesto a aceptar estas ideas.

*Instituto de Investigaciones Filosóficas*  
*Universidad Nacional Autónoma (UNAM)*  
*Cto. Mario de la Cueva s/n, Cd. Universitaria, Coyoacán*  
*México D.F. 01000*  
*E-mail: mael@filosoficas.unam.mx*

#### NOTAS

<sup>1</sup> Si tomamos a la verdad como el valor epistémico fundamental, entonces no podemos explicar la diferencia entre la creencia verdadera y el conocimiento. Para ilustrar esta idea Sosa propone el siguiente ejemplo: la cafetera que usamos para pre-

parar café no tiene influencia alguna sobre la calidad del café. Del mismo modo, uno puede preguntarse porqué una creencia verdadera que fue producida por un proceso confiable es mejor que una creencia verdadera que fue producida por un proceso no confiable, i.e. el proceso que usemos para producir una creencia no tiene influencia alguna sobre su calidad. Lo que es mejor o peor es el modo como ejercemos una misma competencia en distintos casos, i.e. una ejecución puede ser mejor o peor que otra porque ambas son ejercicios de *una misma* competencia [Sosa (2007), p. 72].

<sup>2</sup> Desde la perspectiva de Sosa, una explicación verosímil de nuestras atribuciones de conocimiento requiere considerar no sólo la calidad de la competencia que se ejerce cuando se producen las creencias, sino también la calidad de los ejercicios particulares de esa competencia: si la competencia es virtuosa y si el ejercicio de esa competencia es correcto (o diestro), entonces podemos afirmar que el sujeto tiene conocimiento animal. Hay casos en los que podemos dudar de la destreza de nuestra ejecución, i.e. podemos dudar de que la precisión de una creencia se deba al ejercicio de una competencia y, entonces, podemos preguntarnos si los requisitos anteriores fueron satisfechos. En estos casos, debemos asegurarnos de que la competencia es, en efecto, virtuosa, de que el resultado de su ejercicio es preciso y de que el ejercicio particular de esa competencia en ese momento es apto y no ha sido perturbado por factores ajenos a la competencia.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHATER, N. & OAKSFORD, M. (2004), 'Rationality, rational analysis, and human reasoning', en Manktelow, K. & Cheung Chung, M. (eds.), *Psychology of Reasoning. Theoretical and Historical Perspectives*, Erlbaum, Psychology Press, pp. 42-73.
- COHEN, L. J. (1986), *The Dialogue of Reason*, Oxford, Clarendon Press.
- KAHNEMAN, D., SLOVIC, TVERSKY, A. (1982), *Judgment and Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press.
- LOPES, L. (1991), 'The Rhetoric of Irrationality', en *Theory and Psychology* 1 (1), pp. 65-82.
- SOSA, E (2002), 'A virtue epistemology', en Bonjour, L. & Sosa, E. (eds.), *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Oxford, Blackwell, pp. 156-170.
- (2007), *A Virtue Epistemology*, Oxford, Clarendon Press.
- STEIN, E. (1996), *Without Good Reason*, Oxford, Clarendon Press.
- TVERSKY, A. & KAHNEMAN, D., (1983), 'Extensional versus Intuitive Reasoning: The Conjunction Fallacy in Probability Judgment', en *Psychology Review* 60, pp. 293-315.
- WASON, P.C. & JOHNSON-LAIRD, P. (1972), *Psychology of Reasoning*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.