

Konrad Alvarado Martínez

La sobreintelectualización del conocimiento animal

Resumen: *Se efectúa una crítica a la noción de conocimiento animal expuesta por Ernest Sosa. A esta discusión se le añade la consideración de la distinción entre know-that y know-how, y la ulterior distinción entre habilidades y know-how. Se concluye que Sosa sobreintelectualiza el conocimiento animal.*

Palabras clave: *Ernest Sosa. Conocimiento animal. Knowing-how. Habilidades. Gilbert Ryle.*

Abstract: *A critique is made of the notion of animal knowledge as shown by Ernest Sosa. To this discussion is added the consideration of the distinction between know-that and know-how, and the subsequent distinction between skills and know-how. It is concluded that Sosa overintellectualizes animal knowledge.*

Keywords: *Ernest Sosa. Animal knowledge. Knowing-how. Skills. Gilbert Ryle.*

0. Introducción

El presente artículo responde al intento de esbozar ciertos tópicos que encuentran su lugar en el seno de las teorías no doxásticas de la justificación y del conocimiento procedimental.¹ No solo pretendo mostrar un poco los argumentos de otros autores al respecto, sino generar una discusión dirigida a rendir frutos que puedan caer más lejos de lo ya planteado. En esto me acerco mucho a la obra de dos autores cruciales para la epistemología

contemporánea: Ernest Sosa (2007; 2009) y Gilbert Ryle (2009). En orden a demostrar el éxito de la epistemología de la virtud de Sosa en tanto avance con respecto al externismo ofrecido hasta el momento, quizá sea necesario ofrecer una crítica de las reflexiones que esta suscita si se observa desde ciertas sofisticaciones propias de epistemologías anteriores. Mi interés se centra en contrastar las reflexiones de Sosa acerca del conocimiento animal con la postura praxista que exhiben algunos antiintelectualistas con respecto al subtipo de conocimiento denominado saber-cómo (o *know-how*) (el cual, dicho sea de paso, se distingue del conocimiento en cuanto saber-que (*know-that*), en donde «que» corresponde a una conjunción y sirve para introducir proposiciones). Pero no me apresuraré por definir estos aspectos que son más atinentes a Gilbert Ryle sin haber primero presentado la argumentación de Sosa.

En primer lugar, presentaré los lineamientos básicos del acercamiento de Sosa al conocimiento animal. En segundo, introduciré la distinción entre *saber-cómo* y *saber-que*. Volveré finalmente a Sosa para argüir que su noción de conocimiento animal no refleja adecuadamente el conocimiento animal según las discusiones de algunos filósofos naturalistas. Trabajaré con la idea de que el conocimiento animal es aquel que mejor nos distingue (tanto a nosotros como a los animales no humanos) en nuestros estados y procesos no doxásticos (es decir, en aquellos estados y procesos en los que no intervienen creencias o estas no son fundamentales), y no un tipo de conocimiento que es demasiado demandante y por lo tanto restrictivo en la sede doxástica.²



1. Sosa

Es preciso hacer una advertencia: con el hecho de identificar preliminarmente el conocimiento animal con la posesión de estados no doxásticos, no estoy diciendo que los animales no puedan experimentar estados similares a los doxásticos u otras criaturas mentales incluso más básicas, como sucede con diferentes actitudes proposicionales distintas a las creencias (desear, intentar, sospechar, dudar). Todo esto ciertamente corresponde a un campo bastante controvertido, pero no hay necesidad de apresurarse y partir desde una concepción de conocimiento animal imbuida por meras intuiciones epistemológicas. Intentaré llegar a una noción naturalista-moderada de conocimiento animal que en razón de un antiintelectualismo sobre las creencias (1) no excluya por antropocéntrica a los animales no humanos, (2) ni tampoco los reduzca a un conductismo rampante (véase Devitt, 2011, 213). El intelectualismo contra el que perfilo estos argumentos privilegia las creencias por sobre otros fenómenos mentales para explicar la cognición y justificar teorías del conocimiento. Este intelectualismo ha de entenderse, más específicamente, como la tesis de que nuestro entendimiento de la epistemología se centra en las creencias no solo para resolver sus problemas, sino también para dar cuenta tanto de las distintas variedades de experiencia como de nuestra relación con el mundo exterior.

Afirmaré que si el conocimiento animal de Sosa es demasiado fuerte (esto en cuanto a los requisitos para su realización) para los animales humanos, pues también lo será para los animales no humanos. Así las cosas, la propuesta de Sosa no sería ya antropocéntrica, sino simplemente una posición guiada por un entendimiento erróneo de qué va el conocimiento humano y el conocimiento animal. Si, de acuerdo con cierto naturalismo atribuido a Michael Devitt (2011, 217), nuestras teorías semánticas tienen que ser guiadas por nuestras mejores teorías acerca del mundo, con mayor razón el análisis del conocimiento animal se ha de supeditar a las consideraciones fraguadas por etólogos y psicólogos cognitivos.

Comenzaré revelando una de las intuiciones que conducen mi crítica al intelectualismo con una frase que constituye el reverso de una de Sosa: «nosotros, los animales humanos, somos muy poco reflexivos acerca del gran espectro de nuestras experiencias».³ Esto es cierto según una concepción de conocimiento informada por las ciencias cognitivas: el conocimiento es principalmente conocimiento práctico acompañado de disposiciones a actuar en la forma de habilidades que nos permiten hacer las más simples tareas sin ni siquiera estar conscientes de ello. De acuerdo con esta visión procedimental del conocimiento, las creencias no son el único ni el más importante condicionante de la justificación y de nuestro entendimiento general de la cognición. Pero Sosa asevera que somos *más* que bastante reflexivos: somos entusiastamente reflexivos («*zestfully judgmental*» (2007, 70)). En esta postura se muestra claramente una epistemología que pone a las creencias en el centro de la explicación y la justificación epistémicas.

Sosa comparte estas ideas en el marco de un acercamiento a la epistemología conocido como epistemología de la virtud. De acuerdo con su especial alineamiento, el conocimiento está dividido en conocimiento animal y conocimiento reflexivo. El primero lo define como *creencia apta*. En términos doxásticos, esta es una posición que exige bastante poco para las creencias que son formadas por las competencias disponibles. Pero no encuentro problemático que él sea poco tallado con respecto a los criterios de las creencias que cuentan como conocimiento animal, sino el hecho de que exige que el conocimiento animal sea definido en términos de la posesión de creencias. El segundo tipo al que alude es un conocimiento sopesado y que pasa por el reconocimiento *concienciado* de que la fuente o virtud intelectual de la que proviene la creencia apta es asimismo confiable.

Ahora bien, Sosa no descarta el principio de que el conocimiento requiere creencias ni siquiera en el nivel animal, por lo que tanto el conocimiento animal como el reflexivo corresponden a un complejo de creencias. En otras palabras, Sosa nos presenta un acercamiento doxástico a la epistemología que cuando se trata del conocimiento reflexivo llega al punto de evocar una

suerte de internismo.⁴ Sin embargo, la historia no parece ser muy distinta con el conocimiento animal. Su abordaje es un poco menos sosegado que el de otros externismos no precisamente porque incluya creencias en su análisis de la justificación.⁵

Según Sosa, una creencia que funja como conocimiento animal es apta (1) si es verdadera, (2) si es producida por una virtud intelectual, y (3) si el agente epistémico relevante obtiene la verdad de dicha creencia debido a determinada virtud intelectual. En esto interviene la veritatividad de una creencia, la participación de una fuente reputable como válida y, por último, el hecho de que la veritatividad de la creencia provenga de dicha fuente válida. Aquí parece que, desde el anuncio de que para que una creencia sea apta esta tenga que ser verdadera, se le otorga mucho peso a la introspección del agente epistémico que aspiraría a poseer conocimiento animal.

En ligero contraste con lo anterior, es preciso rescatar que el sistema de conceptos que utiliza Sosa constituye una novedad filosófica que no necesariamente lo invita a juzgar que todo sean creencias. Su epistemología de la virtud se apoya en un marco conceptual lo bastante flexible para no excluir el análisis normativo de acciones relativizadas a algún agente. Esto asimismo permitiría que la compatibilidad normativa entre los actos y las creencias suponga la capacidad de considerarlos de acuerdo con ciertas regularidades legaliformes. De ahí que juzgue cualquier acto o creencia bajo el término general de actuaciones (o bien, *performances* normativamente interpelables). Dichas actuaciones son producidas o instanciadas por determinadas competencias, de modo que el apto ejercicio de nuestras competencias produce actuaciones meritorias de la habilidad que interviene en llevarlas a cabo. Sosa trae a colación el ejemplo de un practicante del tiro con arco para ilustrar este sistema. En una actuación se distinguen por lo menos tres atributos: la pericia práctica (*adroitness*) (o sea, si el tiro manifiesta un empleo virtuoso de la práctica o habilidad del individuo), la fidelidad o exactitud (o sea, si resulta exitosa porque la flecha dio en el blanco) y, finalmente, la aptitud

(si el tiro es exitoso porque corresponde a un ejercicio de la competencia pertinente).

Dado que muchas actuaciones no son objetivamente perfectas, Sosa es un falibilista sobre el conocimiento, por lo que el conocimiento animal que obtenemos de nuestras experiencias no es considerado a prueba de cualquier objeción (y la poca confiabilidad de una creencia no es motivo para dejar de considerarla conocimiento). Lo que le importa es que la creencia sea apta porque cuenta como el ejercicio de una competencia acreditable a determinado agente, no que dicha creencia apta haya sido sopesada y defendida. En consecuencia, tampoco es necesario que haya un entendimiento acerca de la confiabilidad de la competencia que la genera. Pero sigue siendo desconcertante que una propuesta que se arrogue el derecho a definir el conocimiento animal y que además sea externista haya sido tan deferente con las creencias dentro de la epistemología. Lo peor de todo no es que dicha propuesta acerca del conocimiento animal esté formulada al margen de las teorías que sostienen los etólogos cognitivos al respecto, sino que privilegia una visión única sobre el conocimiento animal alimentada por intuiciones meramente epistémicas antes que por las mejores teorías que poseemos acerca del comportamiento y cognición animal.

2. Ryle y más allá

No es un error poco común dentro de la llamada epistemología tradicional ignorar las mejores teorías que los científicos poseen a la hora de dar cuenta de la cognición humana. En esta epistemología prenatalizada, la postura que se mantenía frente a la ciencia era la de disparar primero y hacer preguntas después. Puesto de otro modo, el abordaje era tal que la relación sustentada con la ciencia no solo era poco minuciosa, sino algo hostil y negligente. El epistemólogo se dedicaba a esgrimir argumentos desde su escritorio, a plantear casos límite y contrastarlos con el razonamiento de un escepticismo ideal. Así entendida, la epistemología constituía poco más que una guía para el pensamiento. Y según parece, la revuelta del naturalismo fue una consecuencia saludable de esta indiferencia

para con ciertos estratos de la ciencia. No obstante, la incipiente amistad entre epistemología y ciencia no correspondió siempre a una somera y feliz conciliación. En algunos casos (sobre todo entre materialistas eliminativistas), los resultados conducían a un abandono total de la epistemología en favor de la psicología cognitiva. Las implicaciones de esto no eran poca cosa si consideramos que uno de los puntos centrales que la epistemología tradicional mantenía, y que la epistemología naturalizada venía a desechar, no eran otros que los conceptos de justificación y evidencia. Pero el naturalismo que una vez sostuvo Quine, a la par del de ciertos discípulos que tomaron las parábolas muy a pecho, se ha atemperado de tal forma que el externismo que ahora poseemos no dispensa del ámbito normativo bajo el que opera la investigación habituada a la búsqueda de la justificación. En algunas versiones menos atemperadas, el concepto central no es ya el de justificación (Plantinga lo ha reemplazado, por ejemplo, por el concepto de *proper function*).⁶ Pero incluso estos nuevos avances en la naturalización de la epistemología no han perdido del todo su espíritu normativo. Aunque se haga continuo recurso de un lenguaje más descriptivo, la dimensión evaluativa o normativa ha pervivido.⁷

No obstante, sería exagerado afirmar que en la epistemología no se haya antes discutido la preponderancia metodológica de las creencias en la justificación del conocimiento. Dicha discusión se dio en la forma de la distinción entre saber-cómo y saber-que.⁸ Por lo cual nos viene a bien contrastar las ideas de Sosa sobre el conocimiento humano con la discusión sobre la naturaleza del saber-cómo, introducida hace más de setenta años por Gilbert Ryle. Ryle establece una distinción entre, por un lado, saber cómo hacer algo (una *actuación*) y, por otro, saber que tal cosa es el caso. Generalmente, se asume que la primera implica sabiduría o folclore práctico y que la segunda conocimiento proposicional, pero la discusión se ha orientado últimamente en divisar si el *know-how* se asienta o fundamenta de algún modo en el conocimiento proposicional. En mi opinión, Ryle se sorprendería al ver cómo la leyenda intelectualista sigue viva aún después de sus esfuerzos para refutarla.

A decir verdad, la discusión de Ryle es orientada en contra de un intelectualismo que difiere del nuestro. El praxismo de Ryle se con- joga en contra de un intelectualismo acerca de la acción inteligente. Este tipo de intelectualismo pretende que todo ejercicio de saber-cómo ha de ser guiado o aplicado por algún previo conocimiento proposicional (Hetherington, 2008, 462). El intelectualismo al que en cambio me quiero enfrentar es un poco más atemperado, y se expresa de forma ubicua en varias corrientes preponderantes en la epistemología. No son solo los autores que consideran imperioso tener un dominio de razones introspectivas basadas en evidencia para llegar a la justificación los que pueden caer presos de este intelectualismo al que me refiero, sino también los que apuntan a un análisis de la justificación en términos de la sanidad de los procesos cognitivos –sea en términos de confiabilidad o función adecuada-. Todos estos epistemólogos parten de la premisa de que los animales humanos somos dados a formar creencias en nuestra vida cotidiana con una facilidad ciertamente sospechosa. Así, por ejemplo, si el de Ryle era un antiintelectualismo en contra de la acción inteligente, el que defendiendo es entonces un antiintelectualismo no doxástico, es decir, un antiintelectualismo que busca disponer de las creencias en el análisis de los procesos de justificación.

Por más que en la epistemología la discusión sobre el *know-how* se haya enfocado en intelectualizarlo reduciéndolo a una especie de conocimiento proposicional, y por más que muchos epistemólogos aun centren sus abordajes en un paradigma doxástico, es una posición bastante bien arraigada en la inteligencia artificial y las ciencias cognoscitivas que el conocimiento se encuentra particionado en conocimiento procedimental y declarativo o proposicional. No niego que pueda haber controversia sobre si el conocimiento procedimental y declarativo sean exactamente lo mismo que el *know-how* y el *know-that*, respectivamente, pero lo cierto es que la distinción entre ambos es comúnmente tomada como equivalente a aquella entre conocimiento procedimental y declarativo por muchos científicos cognitivos (Brown, 2013, 24).

Michael Devitt (2011, 209) menciona que el conocimiento declarativo se describe en algunos casos como conocimiento proposicional compuesto por conceptos, explícito y accesible; mientras que el procedimental pasa por subconceptual e inaccesible. Es cierto que esta es una definición un poco inadecuada en el sentido de que demarca muy fuertemente tanto el contenido conceptual dentro del tipo declarativo como el contenido no conceptual dentro del tipo procedimental de conocimiento. También parece que nos conduce a una noción de conocimiento declarativo en la que solo consideramos conceptos y no otros aspectos salientes y explícitos de la experiencia (como los *percepts*). Pero conviene dejar esta posible digresión de lado, ya que asumir la distinción conlleva a su vez no pocas ventajas. Por un lado, definir el conocimiento declarativo parcialmente en términos de conceptos nos permite argumentar que este tipo de conocimiento no está lejos de constituir creencias. Por el otro, definir el procedimental parcialmente en términos de contenido no conceptual nos permite hacer exactamente lo opuesto.

Hay que hacer notar lo siguiente: es posible mantener el elemento doxástico alejado de la noción de conocimiento animal si nos concentramos en una posición francamente antiintelectualista (es decir, una posición que enfatice que el conocimiento procedimental es aquel que mejor describe el conocimiento animal visto desde un elenco de procesos cognitivos no doxásticos relacionados con un acervo de sabiduría práctica). Para lograr esto, conviene echar mano de un praxismo que, junto a la tesis no doxástica, supone cierto conocimiento independiente del proposicional mejor entendido como saber-cómo y no como creencia. Si el conocimiento procedimental se distingue por no poseer contenido conceptual, difícilmente podría contar entonces como creencia. Y esto no solo afectaría al intelectualismo más moderado al que me opongo, sino también al intelectualismo de la acción inteligente al que se enfrentaba Ryle. Pero sería ingenuo aplicar el praxismo antiintelectualista -en contra del abordaje de Sosa a la epistemología de la virtud- sin primero haber alcanzado un adecuado entendimiento de qué se sigue correctamente del saber-cómo. Es importante ver en qué respecto

este se distingue tanto del saber-que como de un concepto con el que ha sido muchas veces confundido: el concepto de habilidad.

Muchos afirman -incluido Sosa (2009, 72)- que hay conocimiento práctico que no tengo por qué articular para demostrar que domino la competencia pertinente. De acuerdo con esto, no necesito saber los rudimentos y reglas de la arquería para lograr un tiro moderadamente exitoso. Pero puedo ser un arquero sumamente experimentado que resultó ser tan mal profesor de arquería que prefiere que alguien prácticamente poco habilidoso sea el que le enseñe a los novatos. Asimismo, un profesor de ética puede comprender todos los argumentos y objeciones acerca del sistema que considere más perfecto, pero ni aun así se acercará necesariamente al ideal de ser humano éticamente virtuoso. Parece, entonces, que existe cierta independencia explorable entre el saber-que y el saber-cómo.

Pensemos en el teórico obstinado de gastronomía que, aunque sabe mil cosas acerca de dicho arte, no es capaz de cocinar un huevo sin que se le reviente. De seguro esa persona posee conocimiento procedimental acerca de un gran acervo de cosas. Y no resultaría contraintuitivo exclamar que dicho agente sabe cómo hacer esas cosas, ejercitando su elenco de competencias, sin un ápice de interés o consideración ulterior sobre lo que está ocurriendo frente a sus ojos. Parece también posible que ejercitemos nuestra sabiduría práctica independientemente del conocimiento proposicional. De este modo, a pesar de que hay cosas que de ninguna manera sabemos cómo hacer sin un grado de conocimiento declarativo, gran parte de las cosas que sabemos cómo hacer las hacemos en independencia de conocimiento de naturaleza proposicional. El conocimiento declarativo solo nos puede llevar hasta cierto punto porque no asegura la posesión de determinado *know-how*. Y no es el caso que necesitemos de conocimiento procedimental o de saber práctico específico en orden a poseer conocimiento declarativo. Ahora bien, que sean independientes no implica que no existan estrechas relaciones entre ambos: la práctica constantemente aderezada con la enseñanza magistral de conceptos a menudo hace más exitoso el ejercicio de determinada competencia.

La confrontación con la práctica hace que en muchos casos ciertos problemas que solo han sido estudiados en un escritorio sean entendidos con mayor lujo de detalle. En otras palabras, el saber-cómo puede ser condicionado por el saber-qué y viceversa. Creo que en estos puntos se vuelve correcta la definición de *know-how* en tanto que conocimiento procedimental y saber no conceptual de la que habla Devitt. Para ser más preciso, considero que el *know-how* se define por la posesión de una competencia que es ejercitada con base en un acervo de conocimiento procedimental. Aunque puede ser penetrado por creencias, este acervo no las incluye puesto que está encarnado en la forma de destrezas prácticas. Nótese aquí que lo que formalmente entendemos por destreza práctica o *know-how* se puede identificar coloquialmente con la posesión de habilidades. Ryle juzgaba que la posesión de habilidades y la posesión de saber-cómo no eran cosas distintas. Y en cierto sentido, tanto las habilidades como el *know-how* con el que contamos tienden a implicar una competencia la cual ejercitamos intencionalmente con mayor o menor pericia. Pero el famoso caso del pianista que recientemente ha perdido los brazos indica que ciertas diferencias entre el saber-cómo y las habilidades no son triviales.

El ejemplo versa sobre un pianista que recientemente perdió sus brazos. Que haya perdido los instrumentos más importantes para la concreción de sus destrezas nos hace pensar en una definición diferente de «habilidad». En este sentido, que en consecuencia no tenga la habilidad para hacerlo no me impide argüir que este todavía *sabe cómo* tocar el piano. Esta definición conlleva ciertos beneficios toda vez que sirve de base para la conclusión de que el saber-cómo en algunos casos no depende de nuestra habilidad para realizar una actuación. Los atletas de alto rendimiento que ya han pasado por su mejor época ciertamente *saben cómo* realizar las hazañas en las que se especializaban. Sin embargo, si queremos hilar más fino, tendremos que ahondar en otros ejemplos que nos permitirán separar con detalle las habilidades del saber-cómo.

Cuando hablamos de habilidades, en algunos casos apelamos a la capacidad general que tenemos para realizar actuaciones.⁹ En otros

casos nos referimos a específicas tareas como aquellas en las que aplica el saber-cómo. En estos últimos, las habilidades pueden ser independientes del saber-cómo de un modo relevante, como ocurre con nuestro pianista.¹⁰ Pero los dos términos de habilidad que entran aquí en juego tendrían una importancia filosófica muy diferente debido a que no diríamos de alguien que no tiene una disposición a tocar el piano, debido a que no sabe cómo tocarlo, que tiene las habilidades para tocarlo. Cuando hablamos de que se posee una habilidad es porque entonces existe determinado conocimiento procedimental que la está condicionando. En otro sentido más general y abstracto, el entendimiento sería diferente. En este podríamos decir que alguien tiene la habilidad para tocar el piano (aunque nunca haya tocado el instrumento ni tenga el menor entrenamiento ni refinamiento en el arte), simplemente porque puede producir sonidos al presionar sus teclas.

Antes se discutió acerca de que el saber-cómo usualmente se predica de aquellas competencias que se ejercitan intencionalmente con pericia y que tienen éxito de acuerdo con dicha pericia. El primer sentido de pericia concuerda con el saber-cómo en este respecto. No obstante, temo que tendremos que desechar el segundo como filosóficamente inocuo. Un análisis normativo revelaría que el segundo corresponde a una actuación que carece de toda intención de ser precisa y perita, y que por lo tanto se parece a una actuación fallida. Y no resulta fallida porque se posea el *know-how* relevante para determinada actuación y se escoja la discreción, sino porque se carece de dicho conocimiento procedimental y se está condenado al fallo en ausencia de suerte. El sentido específico de habilidades nos muestra que en estos casos las habilidades pueden tener que ver con el saber-cómo reunido en una competencia. Pero si echamos un ojo al caso del pianista notaremos que este todavía parece ser un reto porque sugiere cierta independencia entre las habilidades y el saber-cómo. La respuesta a este problema probablemente dependería de qué entendamos por independencia, o de qué tan lejos queramos llevar el término. Si tomamos el término literalmente, la independencia entre ambos debería sugerir que las habilidades y el saber-cómo sean desarrollados en completa separación,

lo cual simple y llanamente desnaturalizaría el concepto de habilidades específicas. Siempre y cuando se piense en habilidades que hayan sido dadas a luz debido a determinado saber-cómo, habrá entre ambas una relación diferente a la de independencia total. La respuesta al problema del pianista entonces se torna más sencilla: este tuvo la habilidad de tocar el piano gracias a su conocimiento práctico, pero dicha habilidad se ha esfumado. Esto claramente no quiere decir que sean independientes, mas sí sugiere que Ryle se equivocó en identificarlas.

Las habilidades específicas ciertamente pueden llegar a su fin mientras el conocimiento práctico relevante siga en pie. Pero otro sentido de habilidad podría derrotar el ejemplo del pianista debido a lo que este limita a diferencia del anterior. A veces hablamos de habilidad en el sentido de la habilidad específica que poseemos y que ejercitamos mediante una actuación que se apoya en una competencia. Cuando utilizamos el concepto de habilidad de esta forma, lo utilizamos como un indicador del grado de pericia mostrado en la hazaña («lo ha hecho con gran habilidad; fue bastante habilidoso»). Según este sentido, la habilidad parece burlar la moderada diferencia que muestra con respecto al saber-cómo. Asimismo, si el pianista fuera habilidoso con el piano, entonces necesariamente el pianista tendría la habilidad de tocar el piano y necesariamente poseería el *know-how* pertinente. Pero este no es el tipo de situaciones que afectan al caso del pianista, del cual se solía predicar la habilidad específica de tocar el piano, mas no necesariamente la habilidad entendida en su sentido indicador de pericia.

3. Conclusión

Podemos condensar lo dicho hasta aquí en la idea de un proyecto epistemológico que no privilegia un acercamiento unilateral al conocimiento. El conocimiento en general no es solo creencia o proposiciones, ni tampoco perceptos o habilidades; es un conjunto que sobrepasa las partes. El conocimiento animal, por otra parte, ciertamente no está basado en creencias. En este sentido, Sosa sobreintelectualizó el

conocimiento en por lo menos dos ocasiones: (1) cuando supuso que los agentes epistémicos son mucho más reflexivos de lo que en realidad son, y (2) cuando supuso que el conocimiento animal era mejor explicado por creencias. En las ciencias cognitivas la racionalidad es algo limitado, y aunque esto no nos condena a un diagnóstico pesimista de nuestra vida mental, bien nos indica que el panorama es muy diferente. Nuestro conocimiento procedimental, nuestro conocimiento no doxástico, es mucho más amplio que nuestro conocimiento proposicional. Pero esto no constituye un veredicto que anuncie un conocimiento práctico indiferente a lo que sabemos declarativamente.

La tesis no doxástica que hemos sostenido estima que no generamos con regularidad (entiéndase: con suficiente regularidad) creencias sobre nuestras propias experiencias y sobre el mundo externo. Razón por la que sirve de apoyo a la postura de que nos conducimos principalmente a base de destrezas prácticas y rara vez a través de cadenas inferenciales de creencias. En tal caso, en el corazón de la noción de conocimiento animal de Sosa existe un problema muy grave. El conocimiento animal no se puede definir en desatención de la forma en la que funciona el mundo de la ciencia, y si deseamos apelar a cierto naturalismo, el conocimiento animal tiene que desechar el requerimiento de creencias del conocimiento, ya que de lo contrario el conocimiento animal de Sosa no sería el verdadero conocimiento de los animales, el cual es procedimental y no doxástico.

Antes de culminar, es necesario responder ante una posible objeción: que los animales, sobre todo los no humanos, posean estados doxásticos o algo similar al conocimiento proposicional (y que de esto se siga indefectiblemente que tengamos que desechar la tesis no doxástica). La respuesta es que esto no nos obliga a desechar la tesis no doxástica. Es ciertamente reconocido por los etólogos cognitivos que los perros tienen *know-how* respecto de un gran elenco de competencias posibles. E incluso algunos afirman que poseen ciertas actitudes proposicionales (Devitt, 2011, 214). Pero que posean tal conocimiento no implica que lo utilicen con regularidad. El fondo de la disputa estipula que si el conocimiento

animal dependiera de creencias en la forma en la que Sosa lo requiere, ninguno de estos animales podría tener conocimiento. Ahora bien, es claramente posible tener conocimiento animal teniendo creencias, pero estas no son necesarias. Y aunque sea discutido si los perros tienen creencias o estados semejantes a los doxásticos, la tesis no doxástica estima, incluso para los animales humanos, que no es aconsejable inviablemente apelar a creencias para dar cuenta del conocimiento.

Notas

1. *Grosso modo*, las teorías no doxásticas son aquellas que excluyen la presencia de creencias como una razón para la justificación. Para un mejor y más completo tratamiento, ver Pollock y Cruz (1999).
2. No quiero proponer una teoría nueva acerca de la cognición animal, pues se pretende dilucidar, de la mano de intenciones naturalistas reformadoras, moderadas o conciliadoras, la situación actual de la epistemología externista frente al tema del conocimiento animal. El externismo epistémico (no ha de confundirse con el semántico ni el fenoménico) sostiene que determinados elementos no doxásticos (y hechos que encuentran su origen fuera de nuestra conciencia o *foro interno*) son suficientes para justificar una creencia. Ha de entenderse en oposición al internismo, el cual plantea la concienciación de las razones para la justificación de una creencia como *sine qua non* de la justificación. El externismo resulta de sumo interés porque este se anuncia como la epistemología más anuente a responder los problemas del espectro de la justificación y el conocimiento mediante una vía socavadora de la concepción tradicional de ambos, abriendo paso a un enfoque mejor naturalizado. Además, dicta que algunos elementos antes tomados como indispensables para diagnosticar y resolver problemas dentro de la epistemología no son del todo necesarios para dar cuenta del conocimiento en general (ni, en este preciso caso, del más amplio conocimiento animal). Conviene mencionar que el naturalismo adoptado difiere de la epistemología tradicional en el sentido de que considera mejor escuchar primero las opiniones de los
- etólogos y científicos cognitivos en orden a definir las condiciones de producción del conocimiento. Añadido al externismo, esto implicaría un acercamiento más que todo realista en el que no requerimos de una concienciación de nuestras creencias y de sus atributos epistémicos para alcanzar justificación epistémica.
3. La original, de la cual la nuestra es una versión distópica, es la siguiente: «We humans are zestfully judgmental across the gamut of our experience: in art, literature, science, politics, sports, food, wine, and even coffee; and so on, across many domains» (Sosa, 2007, 70).
4. El internismo epistémico se opone directamente al externismo no por el fin que busca en cuanto epistemología, el cual es muy comúnmente alguna forma de justificación, sino por la forma en la que se llega a esta. Existen importantes consideraciones metodológicas que moldean el programa internista y que lo separan incluso del externismo más conciliador. En principio, el internismo es una epistemología doxástica. Su fundamento corresponde a un lecho de creencias que ofrece nulo espacio a cualquier alternativa decidida a conducirse por otro medio.
5. Sosa reconoce que su abordaje es de corte externista y que por lo tanto está condenado a encarar un elenco general de objeciones al externismo (2009, 35).
6. En *Warrant and Proper Function* (1993), Alvin Plantinga esgrime un externismo sobre la función adecuada.
7. El naturalismo al que me adscribo (aludido en la nota 2., más arriba, como «reformador» o «conciliador») es profundamente inspirado por el proyecto pragmatista de reconstrucción de la epistemología conducido por Susan Haack (2009). El naturalismo de Haack es un punto medio entre el total reemplazo de la epistemología por las ciencias naturales y el entendimiento de esta como una disciplina plenamente normativa. De ahí su calificación alternativa en cuanto «moderado».
8. Discusión que tuvo lugar años antes de la publicación del texto seminal del naturalismo: Quine publicó su *Epistemology Naturalized* en 1969, mientras que el libro de Ryle es de 1949. La distinción externismo/internismo tiene lugar años después, comenzando en la década de los setenta.
9. Pero de seguro hay cosas que se saben cómo hacer *mejor* porque se tiene la habilidad. Así que también podría pensarse que hay cosas que

podemos hacer mejor y *que podemos saber cómo hacerlas mejor* debido a que tenemos cierta habilidad que responde a una compatibilidad física. Por lo tanto, podríamos tener cuerpos más compatibles con ciertas habilidades que otras, los cuales conduciría a la mayor y más efectiva acumulación de saber-cómo.

10. El ejemplo del pianista es utilizado por Noë (2005) en un texto en contra del intelectualismo de Stanley y Williamson (2001), quienes afirman que saber cómo hacer *F* es una especie de conocimiento proposicional (o bien, de saber-que). Dicha posición podría ser catalogada como un intelectualismo acerca del saber-cómo. En un texto posterior, Stanley (2011) resume dicho intelectualismo de la siguiente forma:

[...] you know how to ride a bicycle if and only if you know in what way you could ride a bicycle. But you know in what way you could ride a bicycle if and only if you possess some propositional knowledge, viz. knowing, of a certain way *w* which is a way in which you could ride a bicycle, that *w* is a way in which you could ride a bicycle. (2011, 209)

A este intelectualismo se opone un praxismo en el que se desliga el saber-cómo del saber-que y, más específicamente, el saber-cómo de las habilidades. Insistiendo con Alva Noë (2005, 283), no diríamos de un gran pianista que justo acaba de perder los brazos que a partir de su nueva condición no sabe cómo tocarlo. Lo que el pianista ha perdido es, de acuerdo con determinado sentido de «habilidad», la habilidad para tocarlo. De esta forma, y de acuerdo con Noë (284), las habilidades están encarnadas (*embodied*), es decir, dependen de nuestros cuerpos y sus determinadas disposiciones. Noë luego asume que tras la pérdida de determinada habilidad por la pérdida de un miembro o extremidad se podría sugerir que también se desvanece el conocimiento relevante. Pero es dudoso que alguien que sepa cómo andar en bicicleta y que por largo tiempo no lo haya practicado no pueda volverlo a hacer después de unos cuantos catastróficos intentos. El aprendizaje de una nueva habilidad cambia nuestros cuerpos en pequeño grado, y ciertos cambios en nuestro cuerpo determinan nuestras habilidades resultantes (como los callos del practicante de halterofilia) (cf. 284). Esto se resume en que el aprendizaje de nuevas habilidades puede cambiar la forma en la que nos acoplamos

con el mundo. Además de que esto nos podría retroactivamente ayudar a determinar posteriores experiencias, también se podría afirmar que nuestra sensibilización y posterior adquisición de nuevas experiencias responde de forma directa al repertorio de habilidades y saberes-cómo con los que actualmente contamos (como ocurre con el científico que ante una cámara de Wilson detecta con facilidad un electrón). Lo anterior es un aliciente para considerar a las habilidades en relación con el conocimiento y el entendimiento. La pregunta que queda pendiente, y que Noë no desarrolla, es si el saber-que está en el fondo basado en habilidades prácticas.

Bibliografía

- Brown, J. (2013). Knowing-how: linguistics and cognitive science. *Analysis*, vol. 73 (2), 220-227.
- Devitt, M. (2011). Methodology and the Nature of Knowing How. *The Journal of Philosophy*, vol. 108 (4), 205-218.
- Haack, S. (2009). *Evidence and Enquiry*. New York: Prometheus.
- Hetherington, S. (2008). Not Actually Hume's Problem: On Induction and Knowing-How. *Philosophy*, vol. 83 (326), 459-481.
- Noë, A. (2005). Against Intellectualism. *Analysis*, vol. 65 (4), 278-290.
- Plantinga, A. (1993). *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press.
- Pollock, J; Cruz, J. (1999). *Contemporary Theories of Knowledge*. Rowman & Littlefield.
- Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. London: Routledge.
- Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*. New York: Oxford University Press.
- . (2009). *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*. New York: Oxford University Press.
- Stanley, J. (2011). Knowing (How). *Nous*, vol. 45 (2), 207-238.
- Stanley, J; Williamson, T. (2001). Knowing How. *The Journal of Philosophy*, vol. 98 (8), 411-444.

Konrad Alvarado Martínez (pin6a@hotmail.com). Se licenció en Filosofía por la

Universidad de Costa Rica. Sus principales intereses se centran en la epistemología, especialmente en la justificación epistémica y procedimental, las teorías fundacionistas del conocimiento, el conocimiento doxástico y no doxástico, y las

formas de conocimiento no doxástico como las habilidades y el *know-how*.

Recibido: 12 de abril de 2019
Aprobado: 13 de agosto de 2019