

## El confiabilismo evolucionista y las respuestas “presuposicionalistas” a la cuestión de la fiabilidad de las capacidades cognitivas humanas

Claudio Cormick

Instituto de Investigaciones Filosóficas / SADAF / CONICET

### **El problema de la confiabilidad de las capacidades cognitivas humanas: un escafo mapa de la cuestión**

La pregunta sobre si podemos caracterizar a nuestras capacidades cognitivas, en tanto seres humanos, como conducentes a la verdad, tiene una historia interrumpida. Objeto de debate a comienzos del siglo XX a partir de la polémica de la fenomenología con las posiciones “psicologistas” (cf. Husserl 1999, cap. 7 y Merleau-Ponty, 1963; para la renovada “antropologización” de la epistemología por Merleau-Ponty, *contra* la herencia husserliana, cf. nuestro Cormick, 2018); de renovada actualidad en la mitad del mismo siglo gracias a la “epistemología naturalizada” y, más en general, a los abordajes externistas sobre el conocimiento (cf. Quine, 1969, p. 126); explotada como potencialmente conducente a consecuencias escépticas por los autores que consideran que una garantía evolucionista para nuestras capacidades cognitivas -esto es, un equivalente naturalizado de la “veracidad divina” de Descartes- no constituye un apoyo epistémico suficiente (cf. Plantinga, 1993; Nagel, 2012; Slagle, 2016); replanteada de forma tangencial, por otra parte, a comienzos del corriente siglo en virtud del intento del “realismo especulativo” de permanecer fiel a la ciencia empírica (cf. Brassier, 2007, pp. 311 y 319), esta pregunta representa sin embargo, desde el punto de vista que nos puede legar la filosofía trascendental kantiana, una mezcolanza de consideraciones empíricas acerca del *Homo sapiens* en lo que en rigor debería ser una investigación *a priori*. De ahí que, sorteando la herencia kantiana, los debates sobre este problema se refieran directamente y sin más mediaciones -según encontramos por ejemplo en Sosa y Bergmann- a la letra de los textos de Reid e incluso Descartes (cf. Sosa, 2002 y Bergmann, 2002). En particular, la cuestión de si siquiera *podemos* evaluar nuestras capacidades cognitivas como buenas o malas, o si por el contrario debemos presuponer

que ellas son fiables, nos devuelve a menudo a pasajes clave de las *Meditaciones metafísicas* acerca de los cuales habríamos de otro modo podido dudar de que tuvieran aún algo nuevo que decirnos. Ateniéndonos a algunas de las elaboraciones de los últimos quince años, podemos señalar que el debate acerca de la confiabilidad de las capacidades cognitivas humanas gira alrededor de dos preguntas principales.

La primera de ellas es directa: se trata de responder, por sí o por no, a si los descubrimientos empíricos proporcionados por las ciencias, que presentan nuestras capacidades como el resultado de la selección natural, son efectivamente una buena garantía para aquellas (sea en el sentido de que permitan brindarles respaldo en caso de dudas, o en el sentido más mínimo de, al menos, no *generar* estas dudas); en este sentido, por caso, el realismo de Ray Brassier todavía se interroga sobre el posible conflicto entre el realismo científico y una visión de nuestro conocimiento que, si bien surgida también de la ciencia, parecería degradarlo. La segunda es una pregunta metafilosófica que concierne a las precondiciones de la respuesta a la primera pregunta. En este segundo caso, lo que deseamos saber es si la cuestión de las capacidades cognitivas humanas *puede siquiera abordarse como* una pregunta empírica, que estaría centrada en el rendimiento cognitivo y práctico de unos seres que seríamos nosotros mismos, pero que tendría que recurrir a la misma clase de evidencias que una investigación que nos formuláramos acerca de otra especie.

Así, es posible responder negativamente a la primera pregunta sobre la base de considerar, acerca de la segunda, que efectivamente la pregunta sobre *nuestras* capacidades no tiene nada de especial respecto a la que nos haríamos sobre otra especie, y que en consecuencia se aplicarán a nosotros mismos las consideraciones que indican que las creencias falsas pueden incrementar la capacidad adaptativa de una especie; tendremos, en este caso, una posición como la de Alvin Plantinga. También es posible responder *afirmativamente* a la primera pregunta pese a considerar *también*, en respuesta la segunda, que el problema en cuestión es empírico, solo que en este caso se considerará que la evidencia específicamente empírica avala lo que se ha denominado “confiabilismo evolucionista”; se tendrá, en este caso, una posición como la de Evan Fales. Sin embargo, lo que nos parecerá de especial interés es la circunstancia de que respecto a la segunda pregunta existen filósofos que se inclinan por considerar que el problema de la confiabilidad de nuestras capacidades cognitivas no debe en absoluto

concebirse como una cuestión empírica más, y esto debido a un simple problema de autorreferencialidad: el ejercicio de determinar si nuestras capacidades cognitivas son fiables *pone en juego* las mismas capacidades cognitivas que presuntamente se están evaluando, y en consecuencia las *presupone* fiables; esta es una posición como la de Ernest Sosa y, *mutatis mutandis*, el “positivismo fenomenológico” de Maurice Merleau-Ponty. Para estos autores, la proposición “nuestras capacidades cognitivas son confiables” no es verdadera de un modo contingente, verdadera en virtud de ciertas evidencias empíricas que podrían mañana ser desmentidas; se trata por el contrario de una proposición que debe ser considerada verdadera *por principio*.

Así pues, puede suceder que incluso si hallamos en dos autores un acuerdo en cuanto a considerar -contra el escepticismo o el supernaturalismo- que nuestras capacidades cognitivas pueden ser declaradas fiables, y ello sin necesidad de una garantía divina, persista un desacuerdo de fondo con respecto a *qué* las hace fiables; la respuesta estará, por así decirlo, *sobredeterminada* y cada enfoque le dará un alcance diferente a la declaración de confiabilidad. El filósofo que considere que se trata de un problema empírico puede ver en la posición de un Sosa una imperdonable reticencia a considerar evidencia empírica relevante; a la inversa, el que considere que la pregunta por la confiabilidad cognitiva humana es un problema de principio pensará que la solución empirista es demasiado débil. Tratemos a continuación de abordar esta situación.

### **Dos tipos de respuestas: el enfoque confiabilista evolucionista, y el abordaje “presuposicionalista” de Ernest Sosa**

El recurso al principio evolucionista de la supervivencia del más apto como garantía de la fiabilidad de nuestros rendimientos cognitivos fue utilizado por diversos exponentes de la filosofía del siglo XX, aunque más a menudo en la forma de una indicación general que como una tesis plenamente desarrollada y defendida argumentalmente. Así, Antony Flew ha señalado, sin ahondar en detalles, que la biología evolucionista nos ofrece tal garantía (cf. Flew, 1955). Quine, por su parte, aplicó el mismo principio para reivindicar, específicamente, la confiabilidad de nuestras inferencias inductivas (cf. Quine, 1969, p. 126). En una línea similar, Jerry Fodor declaró que “la selección darwiniana garantiza que los organismos conozcan los principios de la lógica, o fallezcan” (Fodor, 1981, p. 121).

Sin embargo, estas primeras formulaciones de un “confiabilismo evolucionista” fueron criticadas por su excesiva fe en la vinculación entre el carácter adaptativo de las creencias y su verdad. En efecto, si vamos más allá de una formulación muy esquemática acerca de las leyes de la selección natural, encontraremos que la evidencia empírica disponible sugiere que -siguiendo la máxima “better safe than sorry”- puede existir valor adaptativo en creencias *falsas*, como las que pueden ser producidas por un mecanismo tendiente a los “falsos positivos” en lo que concierne a, por ejemplo, la presencia de predadores (cf. Stich, 1981, p. 53). Por otro lado, ha sido también objeto de cuestionamientos la creencia “continuista” de que el aval que la selección natural podría proveer a algunas de nuestras actividades cognitivas más básicas se extendería también a aquellas actividades, más complejas, que ponemos en juego actualmente; esto es, que las capacidades cognitivas que han sido avaladas en el pasado son ahora más que un simple vestigio (cf. Hauptli, 1994, pp. 296-7; 300).

Ahora bien, *incluso si* la investigación empírica puede en efecto responder, al menos hasta cierto punto, a estas inquietudes estableciendo que al menos a grandes rasgos existe una correlación entre la adaptatividad de las creencias y su verdad (cf. Polonioli, 2014, pp. 2-4; Sullivan-Bissett, 2014, pp. 117-134 y 2017, pp. 95-98 para un resumen y discusión de argumentos en circulación), subsiste un problema adicional que ya no concierne estrictamente a los resultados de la investigación empírica sino a las relaciones lógicas que se establecen entre ellos; a saber, el riesgo de una *circularidad* por la cual la misma confiabilidad que se estaría buscando probar en nuestras capacidades cognitivas estaría siendo presupuesta, dado que son tales capacidades las que nos permiten conocer las presuntas garantías para aquellas. Cabría sospechar, así, que -por ejemplo- la evaluación positiva, en términos confiabilistas, de nuestra percepción necesita apoyarse en los datos provistos por la percepción misma. Sin embargo, puede argumentarse que cierto tipo de circularidad es inevitable -puesto que la única alternativa a ella sería una posición epistémicamente derrotadora-; por esta vía, por lo demás, se abre la puerta a lo que en rigor es un argumento totalmente diferente, no empíricamente fundado sino *de principio*, a favor de la confiabilidad de nuestras capacidades cognitivas. Es el argumento que Ernest Sosa presenta en *Knowing Full Well* bajo la forma del experimento mental del “Disablex”.

Luego de señalar cómo una filosofía de orientación naturalista debe “confrontar el

hecho de cuán accidental parece ser el éxito de nuestras capacidades cognitivas, si nos guiamos por la evolución y por la concepción naturalista sobre nuestras mentes como nuestros cerebros llenos de contenido” (Sosa, 2011, p. 153), Sosa nos propone imaginar una píldora, llamada “Disablex”, cuyo efecto sería el de incapacitar nuestras capacidades cognitivas de manera tal de crear una “ilusión coherente” (Sosa, 2011, p. 153). El hecho de que la realidad que experimentaríamos en tales condiciones no nos diera motivos para sospechar de la fiabilidad de nuestras capacidades cognitivas no debería ser considerado un argumento a favor de tal fiabilidad, dado que ese tipo de consistencia interna es lo que cabría esperar de los efectos de la píldora. Sin embargo, señala Sosa, tampoco podríamos *racionalmente* concluir, por el contrario, que *hemos* tomado la píldora: ningún conjunto de evidencias nos permitiría arribar racionalmente a tal conclusión: si bien “hay escenarios concebibles en los que uno adquiere considerable evidencia de que uno *ha* tomado tal píldora” (podemos imaginar algo como nuestra firma dando consentimiento informado para un experimento sobre los efectos de “Disablex”, acompañada de filmaciones y fotografías en las que se nos ve tomando la pastilla, junto con nuestro vívido recuerdo de haber dado tal consentimiento y haberla tomado, etcétera), incluso en tales escenarios “difícilmente se podría estar inequívocamente justificado en creer” lo que tal evidencia sugiere inicialmente, esto es, que se ha tomado la pastilla:

Porque la afirmación de que uno ha tomado una pastilla tal es una afirmación auto-derrotadora [*self-defeating*]. Tanto el creer que uno la ha tomado, como, incluso, el suspender el juicio sobre la cuestión, son epistémicamente auto-derrotadores. La afirmación contraria, la de que uno no ha tomado una pastilla tal, se sigue de lo que es epistémicamente obligatorio [...], a saber, el propio compromiso con negar la universal *falta de* confiabilidad de las propias facultades (Sosa, 2011, p. 155-6).

En otras palabras, incluso lo que parecería ser el caso límite a favor de la tesis de que nuestras capacidades cognitivas *no* son confiables no puede funcionar como tal. La presunta evidencia a favor de esa tesis solo puede contar en absoluto como evidencia en la medida en que *podamos* confiar precisamente en las capacidades que se están

poniendo en duda; declarar que nuestra memoria, nuestra percepción, etcétera, no son fiables porque nos lo indican *ellas mismas* es contradictorio. O bien creemos que hemos tomado incapacitex, en cuyo caso estaremos declarando que esta creencia es, *ella misma*, irracional -al igual que cualquier otra que pudiéramos formar sobre la base de capacidades cognitivas no fiables-, o bien creemos que *no* lo hemos tomado, *lo cual es el presupuesto de que podamos tener creencias racionales, sean estas las que fueren, en absoluto*. En breve, el argumento de Sosa se reduce a lo siguiente: formar creencias racionales, incluso si se trata de creencias sobre nuestras propias capacidades cognitivas, *requiere* que consideremos que estas mismas capacidades son confiables. La tesis de que ellas efectivamente lo son -llamémosla, siguiendo a cierta rama de la literatura, la “tesis R”, aclarando que en nuestro caso “R” significa simplemente “Nuestras capacidades cognitivas no son radicalmente poco fiables”- es, a la vez, *una más* de nuestras creencias, en el sentido de la racionalidad de creer en ella también depende, como cualesquiera otras, de que nuestras capacidades cognitivas “funcionen bien”, y, sin embargo, *muy diferente* del resto de ellas, en el sentido de que no es una creencia que podamos, *racionalmente*, considerar falsa, incluso en presencia de presunta evidencia que la derrote<sup>1</sup>.

Tenemos pues dos estrategias en principio diferentes, una que se pretende fundada empíricamente, sobre la base de los resultados de la ciencia, y otra cuyo carácter es “de principio”. Veamos a continuación cómo se vinculan una con otra.

### **La incompatibilidad de los dos enfoques**

En efecto, es interesante notar, en este punto, que si bien las dos respuestas conducen en la misma dirección antiescéptica -puesto que ambas apuntan a probar que *tenemos* conocimiento, porque afirman que nuestras capacidades cognitivas *son* confiables-, ellas no pueden sin embargo simplemente sumarse una a otra. La respuesta empíricamente fundada -la de Flew, Quine y Fodor- busca, inscribiéndose en un “naturalismo” en

---

<sup>1</sup> En este sentido, la estrategia de Sosa se puede asimilar, *mutatis mutandis*, al argumento que C. S. Lewis presentó contra las sospechas de que no ya nuestra evolución biológica sino nuestro condicionamiento social podría hacernos sujetos radicalmente poco fiables: semejante posición, que Lewis rastrea en el marxismo y el psicoanálisis y a la que denomina “bulverismo”, sería, señala, “autocontradictoria”. Una vez más, si cierta evidencia -psicológica o sociológica- puede obrar a favor de que saquemos cierta conclusión, esto solo puede hacerse razonablemente si consideramos esta evidencia sobre el trasfondo de la creencia de que somos sujetos capaces de razonar confiablemente (cf. Lewis, 2014).

sentido fuerte, teorizar sobre lo que tienen de *distintivo* las capacidades cognitivas humanas: no se trata de reivindicar los mecanismos de formación de creencias de cualquier sujeto capaz de reflexión, sino, en particular, de aquellos de los que disponemos los seres humanos: por caso, el argumento confiabilista evolucionista buscará -como vimos en Quine- probar que *nuestras* inferencias inductivas específicas tienen que ser, siquiera aproximadamente, correctas, puesto que de lo contrario nos habríamos extinguido. En este sentido, el confiabilismo evolucionista satisface la exigencia de Howard Sankey cuando este señala que una epistemología “naturalista” -como la que desarrolla, en su caso, para responder al relativismo- “se aplica a este mundo, el que de hecho habitamos, no a todos los mundos posibles. En buena vena naturalista, es un acercamiento [...] que se adecua a *nuestras* circunstancias, a criaturas constituidas como *nosotros* lo estamos, en el mundo constituido como es” (Sankey, 2010, p. 14). Por el contrario, la estrategia de Sosa no se enfoca en absoluto en lo que tienen de específico nuestros mecanismos cognitivos humanos. El experimento mental consistente en preguntarse “¿Son mis capacidades cognitivas radicalmente poco fiables?” podría en principio ser efectuado por *cualquier* sujeto capaz de operaciones reflexivas de este tenor, y conduciría al mismo resultado -esto es: que se debe *presuponer* que ellas son fiables- al margen de si, en lo que concierne al resto de sus rendimientos cognitivos, este sujeto es radicalmente diferente de nosotros, al punto de que, en presencia del tipo de creencias que forma, lo declararíamos *no* confiable. En efecto, las únicas condiciones que se requieren para poder efectuar el experimento mental del “disablex” consisten en (a) ser un sujeto de conocimiento dotado de las capacidades de hacer inferencias y de obtener “inputs” cognitivos a partir de la percepción, la memoria o algún tipo de “intuición”, (b) poder objetivar reflexivamente estas capacidades a efectos de interrogarse sobre su fiabilidad. No hay nada de específicamente *humano* en tales condiciones, y ellas bien podrían venir acompañadas de una propensión a formar creencias que, desde nuestra perspectiva, aparecen como disparatadas.

Ahora bien, ¿no quiere esto decir que la propuesta “presuposicionalista” *trivializa* la idea misma de “capacidades cognitivas fiables”, puesto que, en su carácter excesivamente “democrático”, el argumento indica que *cualquier* sujeto cognitivo capaz de reflexión está justificado en considerarse a sí mismo confiable? En particular,

¿implica el argumento de Sosa que, frente a cualquier sujeto reflexivo S, *nosotros* (nosotros los seres humanos) deberíamos concebirlo como “fiable” porque este es el modo en que S se presenta a sí mismo?

Podemos ilustrar el mismo problema por la vía de comparar la respuesta de Sosa con otro enfoque que también cabe calificar de “presuposicionalista”; a saber, el que presenta Merleau-Ponty cuando intenta explicar por qué la fenomenología escapa del escepticismo que podría ser suscitado por el análisis de las “leyes de nuestro pensamiento”. Si bien el argumento de Merleau-Ponty se detiene en describir tales “leyes” como específicamente humanas -el tener un pensamiento regido por principios como el de no-contradicción es, según el fenomenólogo, “un hecho, como la forma de nuestro rostro y el número de nuestros dientes” (Merleau-Ponty, 1945, p. 455)-, lo interesante es que el motivo por el cual podemos considerar que tales leyes son fiables *no* se debe a que esas particularidades sean las que son y “encajen” con las propiedades objetivas del mundo, como querría demostrar el confiabilismo evolucionista. No se trata, por ejemplo, de que un pensamiento regido por el principio de no-contradicción sea cognitivamente fiable porque el mundo es, *objetivamente*, no-contradictorio. Se trata más bien, señala el fenomenólogo, de la circunstancia de que tales leyes son “un hecho-valor” (Merleau-Ponty, 1945, p. 456), del cual no podemos escapar y al cual tendrá que subordinarse cualquier otra forma de pensamiento que podamos comparar con la nuestra; si pensamos en posibles marcianos o ángeles radicalmente diferentes de nosotros, la piedra de toque para que nosotros consideremos “fiables” *sus* mecanismos de formación de creencias no será su adecuación al mundo tal como este es objetivamente, sino su similitud a *nuestro* pensamiento. Una vez más, esto parece conducir la respuesta merleaupontyana, como la de Sosa, hacia el riesgo de cierta trivialización de la noción de “capacidad cognitiva fiable”: si el único motivo por el cual podemos considerar fiables nuestros propios mecanismos formadores de creencias es la circunstancia de que *son los que tenemos*, ¿no quiere esto decir que, si hubiésemos desarrollado *otros radicalmente diferentes* -por ejemplo, si las contingencias de la evolución nos hubiesen conducido a desarrollar capacidades cognitivas proclives a aceptar sistemáticamente contradicciones- entonces habríamos estado justificados en considerar que *esos* mecanismos de formación de creencias serían confiables?

En rigor, la pregunta por el riesgo de trivialización nos conduce a la necesidad de

distinguir tajantemente, a la luz del argumento de Sosa, entre lo que cabe evaluar desde una perspectiva de primera persona y lo que solamente podríamos determinar razonablemente desde una perspectiva de tercera. El corolario es doble: *por un lado*, nada nos obliga a considerar, desde nuestra perspectiva de tercera persona, que otros sujetos cualesquiera son “cognitivamente fiables” solo porque ese es el modo en que ellos se perciben a sí mismos; desde *nuestra* perspectiva, podemos juzgar a estos sujetos, reales o hipotéticos, a partir de lo que *nosotros* sabemos del mundo, y es por eso que la calificación de “confiable” no queda trivializada. Que nuestras contrapartes evolutivas hipotéticas que, en otro mundo posible, desarrollaron una propensión a creer contradicciones, no puedan más que considerarse a sí mismas “fiables” solo nos informa sobre lo que resulta justificado desde *su* perspectiva, no desde la nuestra. Sin embargo, *por otro lado*, esto quiere decir también que, en lo que hace a la fiabilidad que nosotros podemos atribuirnos *a nosotros mismos*, ella es del mismo tipo que la que *cualquier* sujeto reflexivo podría arrogarse, como se desprende del argumento de Sosa. La clase de reivindicación que podemos hacer de nuestras propias capacidades presupone circularmente el valor de estas, tanto como lo presupondría respecto de sus capacidades (capacidades que *para nosotros* pueden ser poco fiables) cualquier otro sujeto reflexivo. En otras palabras, el argumento en apariencia excesivamente “democrático” de Sosa prueba, sencillamente, que el confiabilismo no es capaz de lograr el milagro de permitirnos escapar de nosotros mismos y garantizar el valor de nuestro conocimiento desde una perspectiva del ojo de Dios. El *factum* de ser quienes somos, de no poder juzgarnos desde fuera, es un dato al que la teoría del conocimiento no puede más que resignarse.

### **Recapitulación de resultados**

1. Según hemos intentado probar, una respuesta “presuposicionalista” a la pregunta sobre la fiabilidad de nuestras capacidades cognitivas resulta incompatible con una respuesta empíricamente fundada a esa misma pregunta, en la medida en que -pese a la común oposición al escepticismo- aquello que resulta reivindicado en uno y otro argumentos tiene un diferente alcance. En el caso de la respuesta empíricamente fundada, aquello cuya fiabilidad se intentará justificar será, *específicamente*, las capacidades cognitivas *humanas* tal como ellas existen en el mundo real, y en la medida

en que ellas se muestran adecuadas para la interacción con nuestro entorno. Por el contrario, la respuesta “presuposicionalista” no hace realmente tal recorte: en la medida en que ella se enfoca simplemente en la posibilidad de *preguntarse, reflexivamente*, sobre las propias capacidades cognitivas, hace por ello mismo abstracción de las particularidades que distinguen al sujeto epistémico en cuestión, el cual también podría ser -con igual derecho a desarrollar el argumento presuposicionalista- radicalmente diferente de los seres humanos y proclive a formar creencias radicalmente diferentes a las nuestras.

2. Ello no obstante, la clase de respuesta que hallamos en Sosa (y parcialmente en Merleau-Ponty) no conduce sin embargo a una trivialización de la caracterización de “capacidad cognitiva fiable”. De este argumento solo se desprende la necesidad de distinguir tajantemente entre una perspectiva de primera persona -la del sujeto que *no puede más que asumir* que sus capacidades son fiables- y la de tercera -desde la cual no es en absoluto forzoso reconocer tal estatuto-.

### **Bibliografía**

- Bergmann, Michael (2002), “Common Sense Naturalism”, en Beilby, James (ed.), *Naturalism defeated? Essays on Plantinga’s Evolutionary Argument Against Naturalism*, Ithaca, Nueva York y Londres, Cornell University Press.
- Brassier, Ray (2007), “Presentation by Ray Brassier”, en *Collapse III: Unknown Deleuze*, Falmouth, UK, Urbanomic.
- Cormick, Claudio (2018), “Naturalisme, scepticisme et positivisme phénoménologique”, *Bulletin d’analyse phénoménologique* XIV 6, 2018, pp. 1-24.
- Flew, Antony, “The Third Maxim”, *The Rationalist Annual* 72, 1955, pp. 63-66.
- Fodor, J. (1981) *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*. Brighton, The Harvester Press
- Hauptli, Bruce, “Rescher’s Unsuccessful Evolutionary Argument”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 45, No. 1 (Mar., 1994), pp. 295-301.
- Husserl, Edmund (1999), *Investigaciones lógicas*, Barcelona, Altaya.
- Lewis, Clive Staples (2014), “Bulverism”, en *God in the Dock*, Eerdmans Publishing.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

-- (1963), *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, París, Centre de Documentation Universitaire.

Nagel, Thomas (2012), *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford, Oxford University Press.

Plantinga, Alvin (1993), *Warrant and Proper Function*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press.

Polonioli, Andrea (2014), "Evolution, Rationality, and Coherence Criteria", *Biological Theory* 9 (3):309-317.

Quine (1969), *Ontological relativity and other essays*, New York, Columbia University Press.

Sankey, Howard (2010), "Witchcraft, Relativism and the Problem of the Criterion", *Erkenntnis*, Vol. 72, No. 1 (Jan., 2010), pp. 1-16

Slagle, James (2016), *The Epistemological Skyhook. Determinism, Naturalism, and Self-Defeat*, New York, Routledge.

Sosa, Ernest (2002), "Plantinga's Evolutionary Meditations", en *Naturalism Defeated?*, *op. cit.*

-- (2011), *Knowing Full Well*, Princeton, Princeton University Press.

Stich, S. (1981), "Dennett on Intentional Systems", *Philosophical Topics*, 12, pp. 38-62.

-- (1985), "Could Man Be an Irrational Animal? Some Notes on the Epistemology of Rationality", *Synthese* 64: 115-135.

Sullivan-Bissett, Ema (2014), *Belief, Truth, and Biological Function* (tesis doctoral, University of York).

-- (2017), "Biological function and epistemic normativity", *Philosophical Explorations*, 20: sup1, 94-110.