

IDENTIDAD Y DIFERENCIA

VOLUMEN III
LA FILOSOFÍA Y LA CIENCIA

coordinado por
JAIME LABASTIDA
VIOLETA ARÉCHIGA



XXI
siglo
veintiuno
editores

LA IMAGEN FILOSÓFICA DE LOS AGENTES HUMANOS Y LA EVOLUCIÓN EN EL LINAJE HOMÍNIDO¹

PAULO CÉSAR COELHO ABRANTES

SENTIDO COMÚN, CIENCIA Y EL PREDICAMENTO HUMANO

La revolución científica del siglo xvii es a menudo presentada como ejemplo de la forma en que las teorías populares o folclóricas* (*folk*) del mundo físico han sido barridas por descripciones y explicaciones en marcos conceptuales más precisos: por las teorías científicas modernas. Desde entonces los científicos e incluso los filósofos se volvieron aún más desconfiados del uso de las nociones y los esquemas populares que daban cuenta de esos fenómenos, incluyendo aquellos que tenían que ver con el mundo biológico y social humano.

Mi finalidad, en este trabajo, es analizar algunas propuestas que parecen ir en contra de esta tendencia, en la medida en que la *evolución* de la mente humana es considerada, sin abandonar una orientación naturalista general. Estas propuestas mezclan:

(1) Un compromiso sustantivo en favor de una imagen del sentido común de nosotros como agentes y como intérpretes.

(2) Una posición aventurada en relación con el papel que la filosofía debiera jugar, buscando una integración de las imágenes tanto de sentido común como científicas sobre nosotros.

Empecemos exponiendo brevemente estos compromisos, que serán analizados en extenso más adelante:

Los filósofos, y muchos psicólogos también, nos consideran como *agentes* (*agents*), esto es, como sistemas cognitivos cuyo comportamiento es causado por estados mentales. Aún más, muchas veces somos reconocidos como *intérpretes*, esto es, como seres comprometidos en explicar y en predecir el comportamiento de otros agentes, atribuyéndoles estados mentales. Estos hábitos interpretativos serían como una compulsión: continuamente leeríamos, en interacciones sociales, las mentes de

¹Traducción del inglés de Jorge Martínez Contreras, Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa, México.

*Algunos autores, poco respetuosos del castellano, traducen simplemente el término "*folk*" por folk, en vez de *popular*. *Folk* proviene del antiguo inglés y se refiere a pueblo, tribu, etc., igual que *populus* que deriva del latín. El neologismo "folklórico" tampoco es adecuado pues se les llama *folklóricas* a las manifestaciones de las culturas humanas diferentes de aquellas a las que pertenecen los antropólogos que las estudian. En este trabajo "folk" se refiere al sentido común de la especie humana en su conjunto. Por ello consideramos que la traducción castellana correcta es *popular* [T.].

otros agentes (real o imaginariamente), y lo haríamos casi siempre sin ningún esfuerzo, en automático.

Ser a la vez agentes e intérpretes es considerado, por muchos filósofos, como constitutivo de nuestra propia naturaleza en tanto *personas*. No se trata sólo de descripciones sino, más bien, estipulaciones: es así como nos *damos sentido* a nosotros mismos y a otras personas.

Debe reconocerse que (2) puede ser entendido como un compromiso metafilosófico que superpone una capa de naturalismo a (1). Incluso entre filósofos que están comprometidos con el sentido común hay, sin embargo, posiciones conflictivas en lo que respecta a la *relación* entre las descripciones populares y las científicas. Existen aquellos que argumentan en favor de una casi total *autonomía* de las descripciones populares *frente* a las científicas y aquellos que intentan una *integración* entre ambas descripciones (una especie de compatibilismo, como argumentaré más adelante).

UN COMPROMISO OSADO HACIA EL SENTIDO COMÚN

L. Baker (1995, 2001) ejemplifica una fuerte tendencia hacia el sentido común, antieliminativista y reduccionista. La estudiosa argumenta en favor de un *realismo práctico*: una metafísica apoyada en nuestras prácticas cognitivas cotidianas (especialmente nuestras prácticas interpretativas). El proyecto de Baker constituye una crítica al materialismo eliminativo, lo mismo que a otras versiones comprometidas con lo que ella llama un *punto de vista estándar*. Contra esta visión, argumenta en favor de la existencia de una *concepción del sentido común integrada*, que incluiría no sólo a los pilares metafísicos de la psicología popular (que comprenden la existencia de actitudes proposicionales con poder causal, por ejemplo), sino también los de la física popular. Estos marcos son, para Baker, *abstracciones* de dicha concepción integrada. Aún más, no tienen el carácter de teorías, ni requieren legitimación alguna por parte de las teorías científicas. Las concepciones de nuestro sentido común no necesitan inclinarse hacia las científicas.

Baker argumenta en favor de la existencia de un mundo único con distintos ámbitos y tipos de propiedades, que se relacionan con diferentes prácticas cognitivas: “No veo nada sospechoso en decir que hay electrones y que hay sillas. Y no veo competencia alguna entre sillas y electrones, o entre cerebros y actitudes —ya sea que las sillas (o las actitudes) se incorporen o no en alguna ciencia” (Baker, 1995: 219).

Ella intenta concederle un lugar tanto a la ciencia como al sentido común insertando a ambos en el “marco más amplio de las prácticas cognitivas confiables”. Baker parece admitir, en consecuencia, un grado de compatibilidad entre ambas prácticas cognitivas, pero rechaza enfáticamente al reduccionismo:

Aunque el sentido común pueda ser corregido por la ciencia, las teorías científicas que no reconocen objetos de tamaño medio y personas con estados intencionales no pueden cum-

plir con los propósitos explicativos y predictivos para los cuales usamos la concepción del sentido común (Baker, 1995: 240).

En forma bastante curiosa, Baker piensa que la biología evolucionista puede reivindicar, de cierta manera, el marco conceptual del sentido común:

Desde un punto de vista evolucionista amplio, la concepción del sentido común se parece a una manera bien establecida de lidiar con los medios físico y social encontrados por nuestra especie. Si el sentido común surgió en respuesta a necesidades ambientales —como sucedió con la danza de las abejas— entonces no hay razón para pensar que la concepción del sentido común posea algo similar a la organización de una teoría en ningún sentido restringido del término. Aunque la concepción del sentido común es cognitiva porque nos permite hacer propuestas que son verdaderas o falsas, su función es fundamentalmente práctica. Y no hay razón para pensar que la base cognitiva de la práctica sea una teoría (*ibid.*: 379).

E. Rabossi (2004: 25) adopta una posición semejante frente al sentido común, reconociendo la influencia de Baker: “No sólo existe una psicología folk,² sino también una física, una química, una biología, una moralidad, una geología folk, una lógica folk [...] las distintas folk son en realidad aplicaciones a dominios específicos de una concepción básica [...] la concepción de sentido común”.

A pesar de las pretensiones de Baker, su compromiso con el realismo (que comprende su *unimundismo*) nos lleva, desde mi punto de vista, a conflictos potenciales entre la metafísica popular y la metafísica científica (aunque ella explícitamente rechaza, como ya lo mostré, la *teoría-teoría*³ en relación con el sentido común y, en particular, con la psicología popular). Tal vez ésta es la razón por la cual Rabossi rechaza la disposición de Baker para pasar de una posición de *knowing-how* a una de *knowing-that*.⁴ La posición filosófica más general de Rabossi es también diferente de la de Baker en la manera en que usa argumentos trascendentales para sostener que el núcleo duro de la concepción del sentido común no se halla sujeto a revisión:

Las convicciones básicas generales son las que nos llevan a categorizar el mundo en términos de objetos macroscópicos, de personas (conespecíficos), de uno mismo (identidad personal), de eventos naturales regulares, de parámetros espaciotemporales, de reactividad emocional hacia otras personas. No son creencias u opiniones. No son destrezas o aptitudes. Son las condiciones que hacen posible que seamos como somos y que el mundo sea lo que es, que hacen que el mundo nos sea inteligible (Rabossi, 2004).

² Cf. nota 2.

³ La expresión *teoría-teoría* implica la tesis de que la psicología popular es una teoría (con una estructura semejante a la de una teoría científica y que es usada para alcanzar las mismas metas descriptivas y explicativas). Un punto de vista alternativo afirma que es un arte (*a craft*, Dennett), esto es, que tiene una motivación práctica (y no teórica).

⁴ Sterelny (1998) argumenta que pueden surgir conflictos entre diferentes artes (*crafts*) y prácticas, dadas sus presuposiciones metafísicas.

Al mismo tiempo piensa, como Baker, que la biología evolutiva puede darle apoyo a su pretensión de que la concepción del sentido común es inmutable, argumentando incluso en favor de algún tipo de nativismo.

En las siguientes secciones mostraré que hay otras maneras, más sostenibles y sofisticadas, de insertar en un marco evolucionista una imagen del sentido común de nosotros como agentes y como intérpretes.

DOS TIPOS DE HECHOS

Un tema central relacionado con (1) es, en consecuencia, si las nociones de la *psicología popular* son adecuadas o no para dar cuenta de la arquitectura de la mente humana y de su poder para predecir el comportamiento humano. El estatus de la psicología popular ha sido un tema candente en filosofía de la psicología: ¿es la psicología popular una teoría o un arte?; ¿es verdadera? El realismo intencional está lejos de constituir un consenso —el instrumentalismo y el eliminativismo simple son opciones que tienen defensores de prestigio. Las diferentes aproximaciones al problema mente-cuerpo (reduccionismo, funcionalismo, etc.) establecen también diferentes compromisos en relación con el esquema conceptual de la psicología popular.

Los filósofos han empleado una gran cantidad de tinta tratando de aclarar las nociones de representación y de interpretación (en relación con el comportamiento).⁵ Estas nociones se relacionan con el problema de los diferentes órdenes de intencionalidad como forma de tratar las habilidades metarrepresentacionales. La manera en que estas habilidades se realizan es también algo fuertemente debatido. Obvia-

⁵Una definición útil de “interpretación”, proveniente del diccionario, es: “theoretical or narrative account of facts, texts, *persons*, or events that renders the subject-matter intelligible” (Honderich, 1995: 415; las cursivas son mías). Subrayo la interpretación de *personas*, porque es lo que vamos a tratar aquí. Vamos a dar sentido al comportamiento humano a diferencia de explicar este comportamiento en términos de estados mentales con poderes causales. “Interpretación” es un término que ha sido usado para caracterizar las tareas de las ciencias humanas como opuestas a las tareas de explicación causal asociadas con las ciencias naturales. Este artículo favorece las aproximaciones naturalistas e integrativas, en consecuencia, la tesis de un hiato no franqueable entre los objetivos de las ciencias humanas y naturales no es aceptada. Aún más, las nociones de *representación* y de *interpretación* están estrechamente conectadas. Godfrey-Smith, por ejemplo, distingue dos concepciones de lo que significa *representar* al mundo: a) “Representar al mundo es [sólo] tener un cierto tipo de cableado en nuestras cabezas y conexiones especiales entre ese cableado y el mundo”; b) “Representar al mundo no es sino interpretarlo (o su ser interpretable) por personas como nosotros con un marco conceptual especial”. En la última concepción, no hay un estado interno del interpretado que deba supuestamente ser recogido por nuestros conceptos de psicología popular, como *creencia* y *deseo* (tomados de ese “marco conceptual especial”). Todo se encuentra en “el ojo del intérprete”. Destaco, de paso, que *representación* en el segundo sentido, interpretacionista, presupone una relación diádica entre la gente, a menudo en un contexto social. Godfrey-Smith cree que la “historia final” sobre la evolución humana tendría que aceptar elementos de estas dos concepciones de lo que significa representar el mundo y tratar de contar una historia evolutiva en torno a la forma en que “se entrelazan” (Godfrey-Smith, 2002: 1-2). “Interpretación” se asocia aquí con lo que Dennett llamó “postura intencional”.

mente, no puedo analizar extensamente esos complejos temas fundacionales en este corto trabajo.

Sea como fuere, un buen punto de partida sería dejar de lado estas cuestiones filosóficas agudas en relación con el estatus de la psicología popular y su importancia en relación con cuestiones que tienen que ver con la agencia, la representación y los mecanismos subyacentes de la lectura de mentes (*mind-reading*). Ésta es la estrategia de Godfrey-Smith (2002a), pues argumenta que, en cualquier caso, tenemos que aceptar como dados dos tipos de *hechos* (empíricos) que deben ser enfrentados por cualquier teoría que se ocupe de la evolución de la mente humana:

1] Hechos acerca de nuestro “cableado” (*wiring*) y cómo éste “se conecta” con el mundo, por un lado.

2] Hechos acerca de nuestros “hábitos de interpretación”, por el otro.

Éstos son hechos sobresalientes que deben ser reconocidos en primer lugar:

Ya sea que las interpretaciones realizadas por la gente sean o no descripciones de los hechos del cableado y las conexiones, el mundo contiene estos dos conjuntos de hechos. Ambos son fenómenos empíricos y, en principio, pudiera haber teorías empíricas completas de cada uno de ellos (Godfrey-Smith, 2004).

Las teorías de las ciencias *naturales* se enfocan normalmente en el primer tipo de hechos, ignorando ampliamente los relacionados con la interpretación, mientras que las teorías de las ciencias *sociales* —más influidas por preocupaciones filosóficas— se ocupan de los segundos, dejando de lado generalmente los hechos acerca del cableado y las conexiones (*cyc*).

Aún más, los filósofos (y muchos científicos también) generalmente no investigan tópicos relacionados con este último tipo de hechos (tales como el estatus de las nociones de la psicología popular y su papel teórico o práctico) en términos evolutivos —esto es, haciendo preguntas en relación con causas últimas. Usualmente, tampoco se plantean preguntas desarrollistas (Dennett, 2000: 22). Es de esperar, sin embargo, que descripciones diferentes de las capacidades cognitivas humanas, lo mismo que de los mecanismos que las realizan, conduzcan a afirmaciones diferentes sobre la *evolución* y el *desarrollo* de esas capacidades. Y a la inversa: las aproximaciones evolucionistas y desarrollistas podrían llevarnos a revisar la forma en que ordinariamente describimos estas capacidades o mecanismos.

Estas aproximaciones son centrales para las preguntas que me hago en este trabajo. ¿Evolucionó la psicología popular (PP) paralelamente con las capacidades metarrepresentacionales? O, por el contrario, ¿sencillamente se desarrolla dadas ciertas condiciones ambientales?⁶

Éstas son las preocupaciones teóricas de Godfrey-Smith: “¿Qué tipo de descripción de los mecanismos cognitivos los reconoce en forma apropiada para una explicación evolucionista?” En particular, debiéramos también preguntarnos por las

⁶No puede descartarse *a priori* una combinación de ambas posibilidades (evolución + desarrollo, esto es, filogenia + ontogenia para la psicología popular).

credenciales de la PP al formular los típicos rompecabezas que surgen en los contextos evolucionistas: “¿Acaso la PP nos ofrece conceptos que podemos usar para formular buenas preguntas evolucionistas en relación con la mente? ¿Intenta siquiera la PP describir características reales de los mecanismos cognitivos?” (Godfrey-Smith, en prensa).

Una tarea importante es, entonces, la de integrar perspectivas científico-naturales (incluyendo biológicas) y científico-sociales acerca de aquellos dos tipos de *hechos*, como una manera de coordinarlos.

LA INTEGRACIÓN COMO TAREA FILOSÓFICA

Godfrey-Smith sostiene que la coordinación entre esos dos tipos de hechos debe ser una tarea filosófica:

Así, imaginemos un estado futuro del conocimiento científico en el cual tendríamos teorías empíricas muy detalladas de la gente. Este cuerpo de conocimiento empírico contendría una descripción de estos dos conjuntos de hechos. Pero junto con estos dos cuerpos de *conocimiento empírico*, querríamos una *teoría* de cómo los dos conjuntos de hechos se interconectan. Aquí encontramos uno de los papeles de la filosofía —describir la coordinación entre los hechos acerca de las interpretaciones y los hechos acerca del cableado y sus conexiones [...] La filosofía intentaría describir las conexiones entre hechos relacionados con el uso de conceptos difíciles y controvertidos, y hechos acerca de las partes del mundo con las que los conceptos del sentido común intentar lidiar en algún sentido (Godfrey-Smith, 2004; las cursivas son mías).

Este autor pone de relieve, de hecho, *dos* papeles para la filosofía:

- a] Investigar las relaciones entre diferentes ciencias: ¿pueden estos *fragmentos* de conocimiento complementarse el uno al otro?⁷
- b] Coordinar puntos de vista científicos y de sentido común (acerca del mundo y de nosotros).

Sería útil situar el último planteamiento metafilosófico bajo un encabezado general y tradicional —*compatibilismo*. Originalmente, ésta es una posición en metafísica en relación con la compatibilidad entre el libre albedrío —como parte de una imagen de sentido común de la agencia humana— y el determinismo causal —como parte de una imagen mecanicista-científica del mundo físico en el cual vivimos. Más relevante para las preocupaciones de este trabajo, el *compatibilismo* se refiere a aque-

⁷La versión de A. Comte del positivismo enfatizaba el primero de estos roles para la filosofía: intentar una integración entre las ciencias (*interna* a ellas, por decirlo así). La tradición científica francesa del siglo XX en *épistémologie* —que no siempre reconoce, por cierto, sus deudas con el positivismo— tendió también a minimizar el estatus epistemológico del sentido común e incrementar el hiato (*la rupture*) entre las imágenes científicas y las populares del mundo. G. Bachelard es uno de los nombres destacados en esta tradición, que también incluye a G. Canguilhem, entre otros.

llas tendencias en filosofía, o en psicología, que buscan la integración entre la psicología del sentido común (o la popular), por un lado, y los diferentes tipos de psicología científica, psicoanálisis y neurofisiología, por el otro lado.⁸ En este trabajo, la cuestión central es la compatibilidad entre las descripciones que hace la PP de la agencia y de la interpretación por un lado y reconstrucciones evolucionistas de nuestro pasado, por otro.

Sterelny (2003b) aboga también por un tipo de compatibilismo entre la psicología popular (con su lenguaje intencional, generalmente adoptado por las ciencias sociales) y una concepción de los humanos como *parte del orden natural* (generalmente presupuesta por las ciencias físicas):

La filosofía es una disciplina integradora [...] hay dos esbozos muy diferentes de lo que somos [...] Nuestras acciones tienen explicaciones intencionales o de creencia-deseo. Somos agentes intencionales. Nuestras acciones reflejan nuestros pensamientos. Ésta es la imagen de la psicología popular. Hay una imagen fisicalista alternativa que enfatiza nuestra continuidad con la naturaleza [...] No podemos rechazar la imagen científica de nosotros, por ello debemos tratar de reconciliarla con lo que sabemos sobre nosotros mismos a partir de nuestra experiencia común (Sterelny, 1990: 1-2).

Algunas tendencias en filosofía de la mente, para dar sólo un ejemplo, están caracterizadas por este dejo integrativo. La versión de Lewis y Armstrong del funcionalismo es un intento de reconciliar un análisis filosófico de los conceptos mentales del sentido común (que ellos suponen que son conceptos causales de roles) con una investigación científica (neurofisiológica, de hecho) de los titulares de esos roles.

Los puntos de vista relevantes para el tema de este trabajo son aquellos que tienen que ver con la coordinación de los hechos acerca de cyc y los hechos acerca de nuestras habilidades (sociales) de interpretar a otros agentes (atribuyéndoles estados mentales). Son puntos de vista que ilustran el *segundo* papel para la filosofía, compatibilista, indicado por Godfrey-Smith. Mostraré que este papel ha sido especialmente relevante para lidiar con lo que parece un proceso evolutivo distintivo: el humano.

COORDINACIÓN: SIMPLE Y COMPLEJA

Una forma de coordinar estos dos tipos de hechos acerca de nosotros es asumir que la PP es una teoría que captura bastante bien los hechos de cyc, las causas internas

⁸De manera más restrictiva, la compatibilidad entre recuentos científico-psicológicos, psicoanalíticos y neurofisiológicos puede también estar en cuestión. Sterelny se considera a sí mismo como un compatibilista en lo que respecta “a la relación entre la psicología popular y la filosofía natural” (Sterelny, 1990: 22). Hurley (2003b: 274) defiende asimismo cierto tipo de compatibilismo en filosofía de la mente. Se encuentra un ejemplo de compatibilismo en filosofía de la ciencia, en relación con el tópico del realismo científico, en Godfrey-Smith (2003b: 174-6).

del comportamiento. Esto explicaría, de manera directa, por qué nuestras prácticas interpretativas son exitosamente predictivas.

Sterelny (2003b) llama a esto “la tesis de la coordinación simple”.⁹ Fodor, por su parte, puede leerse como un filósofo comprometido con una coordinación de este tipo, lo que significa ver “a la psicología popular en tanto ciencia (como) una teoría en gran medida verdadera sobre la estructura general de la mente humana” (Sterelny, 2003a). Esta coordinación *simple* (en un sentido que será aclarado en el siguiente párrafo) presupone, en consecuencia, la teoría-teoría y el realismo intencional. Esta manera de ver la psicología popular (como lo que respalda a ambos tipos de hechos) es, incluso, calificada como “científica” porque presupone que esta psicología tiene un enfoque teórico y descriptivo.

El proyecto integrativo *filosófico* de Godfrey-Smith y de Sterelny consiste en imaginarse, en escenarios evolucionistas, cómo coordinar de una manera más compleja los hechos de cyc, por un lado, y las habilidades interpretativas, por el otro. Éstos son tomados por separado y como *rasgos* diferentes: cada uno de ellos sería una parte del medio selectivo del otro rasgo.

En contraste con una coordinación simple, aquí ambos tipos de hechos tienen poder causal para moldear al otro en la evolución humana. Las habilidades interpretativas tienen, por sí mismas, un poder causal evolutivo. Como consecuencia, es de esperarse una *carrera armamentista* entre esos dos rasgos, lo cual trae consigo presiones selectivas en *ambas* direcciones.

Godfrey-Smith argumenta como sigue en favor de una coordinación compleja:

Si la interpretación de la psicología popular es biológicamente antigua, entonces ha sido parte del medio en el cual los rasgos cognitivos humanos estuvieron expuestos a la selección natural. La psicología popular no es sólo el instrumento que usamos cuando pensamos por primera vez acerca de la mente, es también un factor social con el que los agentes humanos han tenido que contender durante un periodo desconocido de tiempo. Es parte del contexto social en el cual el pensamiento y la acción tienen lugar. Así que si bien es obvio que las prácticas interpretativas de la psicología popular tuvieron que verse afectadas por los hechos acerca de mecanismos cognitivos, es también verdad que la evolución de los mecanismos cognitivos podría haberse visto afectada por el medio social generado por los hábitos interpretativos de la psicología popular (Godfrey-Smith, en prensa).

Así, pues, una coordinación compleja colocada en un marco evolucionista plantea en forma nueva nuestro rol, en tanto intérpretes, como elemento central de una imagen filosófica de *ser persona* (Dennett, 1986). Algunos programas, como el de Godfrey-Smith, trasladan de hecho el énfasis que la tradición ha puesto en la agencia para entender el predicamento humano, hacia la interpretación. Otra manera

⁹ Comprende, de hecho, un cierto número de tesis, ya mencionadas, que pueden ser reformuladas como: nuestras capacidades interpretativas están supuestamente ancladas en una teoría de cyc bastante cierta (la PP) que, por tanto, explica/predice el comportamiento con precisión en términos de sus causas reales.

de decirlo es que los filósofos comprometidos con estos programas reconocen —más de lo que lo han hecho otros filósofos y científicos en conjunto— la importancia de nuestras capacidades para órdenes mayores de intencionalidad al tratar de entender la filogenia de la mente humana.

EL PROYECTO INTEGRATIVO INTERNO

Si regresamos al tema de los papeles que puede tener la filosofía, se pueden concebir al menos dos proyectos integrativos que incorporan a la biología evolucionista, dada la distinción hecha por Godfrey-Smith entre los hechos acerca de cyc y los hechos acerca de hábitos de interpretación: un proyecto integrativo *interno a las ciencias* y otro, *externo*, que atribuye fuertemente poder causal a nuestras habilidades interpretativas en intentos de reconstruir de la evolución humana (Abrantes, 2006).

El *proyecto integrativo interno* del naturalismo evolucionista es precisamente el de dar una explicación puramente científica de cómo evolucionaron nuestros cycs, casi en los mismos términos en los que se podría contar la historia de cómo otros sistemas orgánicos evolucionaron (el sistema inmune, por ejemplo). La PP puede ser usada para describir los hechos de cyc (tal como en el programa de Fodor), lo que a partir de ahí produciría los rompecabezas típicos de un proyecto científico (a pesar de su base conceptual en el sentido común). Sin embargo, en este proyecto interno no se reconoce que las habilidades interpretativas (humanas) —esto es, la lectura de mentes apoyada en un esquema conceptual de psicología popular— jueguen algún rol causal en la evolución de los cyc humanos.

En su trabajo previo Godfrey-Smith propuso un giro biológico, para decirlo así, que ponía a consideración un conjunto de preguntas en relación con la función de la mente en la naturaleza, diferente del que tradicionalmente plantean los filósofos de la mente. En este contexto formuló la *tesis de la complejidad medioambiental*: “la función de la cognición es permitir al agente enfrentar la complejidad medioambiental” (Godfrey-Smith, 1998: 3; cf. 2002b). La aplicación de esta tesis a preocupaciones evolucionistas ilustra una tendencia en el proyecto integrativo interno:¹⁰ sistemas cognitivos de diferentes clases son explicados como adaptaciones a la complejidad de diversos tipos de medios. Esta tesis puede dar cuenta de la evolución de la agencia ya que en el fondo le interesa, más en general, cartografiar *el espacio de control*, esto es, distinguir los diferentes tipos de “sistemas para el control adaptativo del comportamiento” (Sterelny, 2003: 257) como una precondition para la reconstrucción de su filogenia.

Por ejemplo, se volvió ampliamente aceptado en la comunidad científica —especialmente entre psicólogos y primatólogos— que el medio social (y no únicamente el medio físico) fue el responsable de las principales presiones selectivas que condu-

¹⁰En su libro de 1998 Godfrey-Smith no hace tan explícita como en su trabajo más reciente la relación entre la complejidad medioambiental y un proyecto integrativo.

jeron la evolución en el linaje homínido. La hipótesis de *la inteligencia social*, propuesta inicialmente por Humphrey en 1976, es compatible con la tesis de la complejidad medioambiental: la complejidad del medio *social* fue responsable de la manera en que nuestras habilidades cognitivas evolucionaron.¹¹

El medio social es de hecho muy demandante desde el punto de vista cognitivo. Para ver esto, podría ser suficiente mencionar el peso cognitivo de compartir comida e información, de actividades como la caza cooperativa y la defensa colectiva ante depredadores, de captar las relaciones sociales y jerarquías, de detectar a los gorriones* (*free-riders*) como una forma de estabilizar el comportamiento del grupo (Donald, 1991), etc. Estas presiones impulsaron la evolución de un tipo particular de arquitectura cognitiva: los sistemas intencionales. Sistemas de este tipo, con capacidades para representación disociada (*decoupled*), tienen un comportamiento más flexible (o menos automático), lo cual aumenta su aptitud (*fitness*) para lidiar con medioambientes físicos y sociales (Sterelny, 2003 b: 30; Kornblith, 2002: 41-2).

Godfrey-Smith argumenta, en su trabajo más reciente, que sin embargo no basta con narrar una historia puramente *científica* acerca de la evolución del *cyc* humano siguiendo estas líneas. Deben elaborarse escenarios evolutivos más complejos que tomen en cuenta de forma adecuada el poder causal de nuestras capacidades interpretativas, capacidades que probablemente fueron cruciales para responder de manera efectiva a las presiones del medio social.¹²

EL PROYECTO INTEGRATIVO EXTERNO

El proyecto *externo* intenta describir escenarios evolucionistas en los cuales somos concebidos no solamente como agentes *ecológicos* —una imagen en la cual el medio físico juega el rol central en escenarios evolucionistas, imagen ésta comúnmente asociada a la ecología humana del comportamiento—, sino también como agentes *sociales* (una imagen de nosotros que ha sido central para la filosofía y también para las ciencias sociales). El proyecto integrativo externo lucha por “soldar en conjunto

¹¹ Quiero mencionar, de paso, que los psicólogos evolucionistas no participan de este consenso en torno al poder explicativo de la hipótesis de la inteligencia social. Cosmides y Tooby, por ejemplo, proponen que: “Aunque las interacciones sociales pueden haber tenido un papel, no creemos que la competencia social fuera la única fuerza motora tras la evolución de la inteligencia humana (como en la hipótesis maquiavélica...). Creemos sin duda que en los humanos evolucionaron sofisticadas adaptaciones para la vida social y para la cognición social [...] que lo que es verdaderamente distintivo en relación con la vida humana abarca mucho más que lo social. Por ejemplo, la inteligencia causal expresada en las prácticas de subsistencia de los cazadores-recolectores parece ser tan divergente de otras especies como la inteligencia social” (Cosmides & Tooby, 2000: 55).

* *Gorriones* y *tramposos* son traducciones complementarias de este concepto [T.].

¹² La mayoría, si no todas, las actividades y demandas específicas asociadas con el medio social, enlistadas en el párrafo anterior, pueden ser más eficazmente confrontadas por aquellos que son capaces de interpretar el comportamiento de otras personas, esto es, enfrascarse en una lectura de mentes (*mind-reading*) y no sólo en una lectura del comportamiento (*behavior-reading*).

a las concepciones evolucionista-científicas y a las social-científicas de la agencia humana” (Sterelny, 2003b).

La hipótesis de una coordinación compleja de los dos tipos de hechos es la columna vertebral del proyecto externo del naturalismo evolucionista. Sin importar qué tan adecuada sea una manera particular de describir los hechos de cyc (adoptando la psicología popular u otro esquema conceptual), las presiones selectivas provenientes de las prácticas de interpretación jugaron un papel central al moldear dichos hechos. Y, en forma inversa: un cyc particular (por ejemplo el de un sistema intencional) moldeó las propias prácticas interpretativas. Esto significa que debemos reconocer la necesidad de coordinación compleja entre los dos tipos de hechos (por ejemplo, al comprender la posibilidad de una carrera armamentista entre ellos), que hace del caso humano uno especial, después de todo.

Este proyecto integrativo es *externo* a las ciencias en el sentido de que toma muy en serio la manera en que nos concebimos a nosotros no solamente como sistemas intencionales sino como intérpretes: hemos estado usando probablemente durante largo tiempo un esquema de psicología popular que da sentido al comportamiento de otros agentes en medios sociales. En consecuencia, una preocupación evolucionista provee un campo promisorio de experimentación mental, al poner en juego diferentes escenarios, en los cuales las perspectivas filosóficas y científicas pueden ser tomadas en cuenta y efectivamente integradas.

Godfrey-Smith explora algunos de los posibles escenarios para la coordinación de los dos tipos de hechos. Uno de ellos corresponde a la coevolución y presupone un módulo para nuestros hábitos psicopopulares de interpretación.¹³ Estos hábitos surgen por medio de un proceso ortodoxo de selección natural que comprende sólo la herencia genética y que tiene lugar en una escala evolutiva temporal.

En otro escenario, hay un aprendizaje *individual* de estos hábitos interpretativos. Aquí la interpretación tiene simplemente una ontogenia no canalizada: los hechos determinan su adquisición, mediante el uso de mecanismos de aprendizaje de propósito general, donde los hechos relevantes son los comportamientos de otras personas en un medio social.¹⁴

El tercer escenario da un rol prominente al aprendizaje *social*. El medio social habría seleccionado a grupos que facilitan el aprendizaje de las capacidades interpretativas.¹⁵ Aún más, el aprendizaje tiene lugar en nichos construidos durante va-

¹³Generalmente, las siguientes propiedades están asociadas a los módulos sociales: son innatos, encapsulados y de dominio específico. Los psicólogos evolucionistas argumentan que nuestras habilidades interpretativas son adaptaciones a una vida social. Ellos ejemplifican una postura nativista frente a la lectura de mentes como tarea social: uno de los módulos de nuestra arquitectura cognitiva estaría especializado en resolver el problema de la predicción del comportamiento, atribuyendo estados mentales a otras personas a través de la aplicación de una teoría de la mente, el contenido de ese módulo. Desde este punto de vista, las tareas de lectura de mentes son resueltas en un nivel *subpersonal* (Dennett, 1991). Véase también la nota 12.

¹⁴Pero, en este escenario, una toma de control genética, como el efecto Baldwin, no queda excluida.

¹⁵Este escenario presupone que la selección de grupo tiene la suficiente intensidad para ser tomada seriamente en un proceso evolutivo, dadas ciertas condiciones prevalecientes en los medios humano-sociales (Abrantes, 2006).

rias generaciones. Este escenario presupone modelos de doble herencia para la evolución humana, tales como los elaborados por Richerson y Boyd (2005).

Sterelny favorece el último escenario¹⁶ y explícitamente menciona que éste se halla motivado por un sesgo externo-integrativo: “Una teoría de la evolución cognitiva humana necesita integrar perspectivas biológicas y sociales sobre la naturaleza humana. La construcción de nichos y su transformación en herencias viables es la clave de esta integración” (Sterelny, 2003: 171).

Califica a esta “teoría biocultural integrada de la agencia humana” como el único proyecto genuinamente filosófico (Sterelny, 2003b: 5; cf. 171).

Es importante, en este punto, hacer explícitos *dos* diferentes papeles que la PP pudiera jugar en los proyectos integrativos. Antes que nada, la PP puede ser utilizada como marco conceptual para describir a la mente humana (como algo que tiene, *grosso modo*, una arquitectura de creencia-deseo). Describir una estructura cognitiva particular (esto es, su cableado) es, tradicionalmente, una tarea científica (incluso si, en este caso, se aplica un esquema conceptual de psicología popular).

La PP también puede verse como una psicología que da soporte a la interpretación como rasgo del medio (social) que juega un rol irreductiblemente evolucionista. La PP, en este segundo papel, se ve como la base de la lectura de mentes en nuestras prácticas cotidianas.¹⁷

En lo que respecta al primer rol, Sterelny y Godfrey-Smith adoptan un camino realista débil: argumentan que la PP captura bastante bien los hechos fundamentales de PP. Dan por hecho este marco conceptual, y elaboran conjeturas en torno a la historia evolutiva de los sistemas intencionales: ¿por qué y cómo puede seleccionarse la arquitectura básica de estos sistemas? ¿Son las creencias (representaciones disociadas) y las preferencias “combustible para el éxito”, esto es, son adaptativas o adaptaciones?

He puesto de relieve que en escenarios de coordinación compleja, los hábitos interpretativos también ponen presión sobre los hechos de cyc, moldeando su evolución. En este contexto, se pudiera decir que el *uso* de la PP como un instrumento interpretativo, como un *arte* (Dennett, 1998), fue una *causa última* de la evolución de un tipo particular de mente, con un cableado especial y con unas conexiones

¹⁶Uno pudiera preguntarse qué evidencia empírica pudiera favorecer tales escenarios. En la medida en que carecemos de este tipo de evidencia (y que probablemente tendremos que vivir con ello durante mucho tiempo, o incluso para siempre) la subdeterminación es la regla. El tipo de sesgo favorecido (sea internalista, sea externalista) será, entonces, crucial al abogar en favor de una reconstrucción particular de nuestro pasado evolutivo.

¹⁷Goldman pretende que la lectura de mentes es un *descendiente* de los problemas (epistemológicos) del autoconocimiento y de otras mentes: “Philosophers had the field to themselves for almost 30 years, during which they developed several of the principal theoretical options currently on the table” (2006: 5). En los setentas, el trabajo pionero de psicólogos y de primatólogos sobre la posesión, entre los primates, de una *teoría de la mente* comenzó una aproximación científica a este tópico. Se volvió un campo prometedor para una tarea integrativa que incluía a filósofos y a científicos que compartían una posición evolucionista general. Hay por lo menos tres recuentos de la manera como la lectura de mentes es llevada a cabo: teoría-teoría, teoría de la simulación y teoría racional. Dennett favorece la última, mientras que Goldman argumenta en favor de la teoría de la simulación. En otro trabajo entro en más detalles en relación con los mecanismos que sostienen la lectura de mentes (Abrantes, 2006).

especiales con el mundo. Es posible que no sea una exageración decir que un sesgo psicopopular o de sentido común es la principal contribución de los filósofos a los intentos de reconstrucción de la evolución humana, por lo menos en sus aspectos cognitivos. Godfrey-Smith y Sterelny reconocen, sin embargo, que el progreso en el proyecto interno, científico, pudiera forzar a una revisión de algunos aspectos del proyecto externo o, incluso, a su completo rechazo (Sterelny, 2003b: 5).

PLANTEANDO ALGUNOS PROBLEMAS (TODAVÍA) MÁS CONTROVERSIALES

Quisiera terminar este trabajo preguntándome dos cuestiones que quedarán abiertas en gran medida. Aunque dichas cuestiones no se abordarán en detalle, ofrecen nuevas perspectivas para trabajar sobre varios de los tópicos que discutí más arriba.

¿Evolucionó la interpretación?

Algunos investigadores tratan de aplicar la hipótesis de la inteligencia social no solamente para dar cuenta de la evolución de la agencia sino también para argumentar en favor de la evolución de nuestras habilidades de lectura de mentes, esto es, como una manera de dar cuenta de nuestros hábitos interpretativos. Es así como esto puede suceder: los agentes (sistemas intencionales) tienen un comportamiento más plástico que otros tipos de sistemas cognitivos. Un medio social en el que existen agentes es más complejo que otro en el cual uno tiene que vérselas con un tipo menos sofisticado de sistema cognitivo. Esta mayor complejidad genera (nuevas) presiones hacia la evolución de capacidades de lectura de mentes (apoyadas o no en un esquema de psicología popular), como una maquinaria eficiente para predecir el comportamiento de dichos agentes.¹⁸

Por ejemplo, Hurley (en prensa) parece admitir esta extensión del alcance explicativo y predictivo original de la hipótesis de la inteligencia social (también conocida como la hipótesis maquiavélica). Ella argumenta que la necesidad de una mejor manera de detectar a los gorriones fue la presión selectiva más importante responsable de la evolución de las capacidades de lectura de mentes:

El gorrón, a través de mímicas de engaño, limita las ventajas que pueden ser obtenidas a través de una actividad colectiva apoyada en la lectura de comportamientos (*behavior-reading*) y en la imitación. Se puede esperar, como resultado, una carrera armamentista entre la mímica de engaño y los procesos por medio de los cuales los cooperantes se reconocen uno a otro.

¹⁸Véase el escenario coevolutivo descrito más arriba.

Estos procesos, continúa,

son llevados progresivamente más allá de la imitación y de la detección de síntomas de comportamiento superficiales hacia [procesos] más sutiles [como] el espejeo [*mirroring*] y la detección de las causas mentales subyacentes del comportamiento (Hurley, en prensa).

Ya señalé cómo algunas de las exigencias de Baker y de Rabossi en relación con los pilares evolutivos de nuestro sentido común pueden también ser entendidos de esta manera.¹⁹

Otros investigadores —típicamente los comprometidos con el proyecto integrativo *externo*— restringen el poder explicativo y predictivo de la hipótesis de la inteligencia social a una descripción sobre el origen de los sistemas intencionales de primer orden. Esta hipótesis debe ser entendida como aquella que simplemente afirma que el medio social seleccionó una arquitectura de creencia-deseo, esto es, una capacidad de explorar —se pudiera decir *promiscuamente* (Hurley, 2003a)—, el contenido de representaciones que están, en consecuencia, disociadas de comportamientos particulares. Estos investigadores apuestan solamente a una *ontogenia* de los hábitos de interpretación (sin una filogenia).

Constituye un problema, entonces, si la hipótesis de la inteligencia social puede ser suficiente para dar cuenta de las habilidades especiales de lectura de mentes humanas (hipótesis finalmente apoyada por una versión de la PP). La inteligencia social puede ser, después de todo, sostenida solamente por la lectura del comportamiento. Aún más, ¡la inteligencia social no es necesariamente evidencia de una teoría innata de la mente²⁰ acechando detrás!

¿Es la psicología popular un marco adecuado para describir las mentes no humanas?

Hay una vieja y duradera controversia en la literatura de la etología cognitiva, así como en las reseñas filosóficas acerca de este tema, en torno a si es adecuado usar un lenguaje intencional (tomado, básicamente, del sentido común) para describir y, posiblemente, explicar el comportamiento de animales no humanos.²¹

Las perspectivas de ese debate se amplían al considerar la *evolución* de las mentes animales. Mencioné antes el proyecto de Sterelny de “mapear el espacio de control”: un intento de “identificar las dimensiones cruciales del espacio de control

¹⁹Baker y Rabossi no mencionan, sin embargo, la hipótesis de la inteligencia social. Los psicólogos evolucionistas tienden también a favorecer una base nativista de nuestras habilidades interpretativas. Véase la nota 15.

²⁰“Teoría de la mente” es una expresión, engañosa en mi opinión, usada en la literatura como sinónimo de las capacidades de lectura de mentes. Califica a sistemas cognitivos que son capaces de actualizar estados mentales con una intencionalidad de segundo orden, o que pueden adoptar una actitud intencional (Dennett). Esta expresión no debe de ser confundida con un compromiso en favor de la *teoría-teoría* en relación con la psicología popular (cf. n. 4).

²¹Dennett, 1987 y Kornblith, 2002: cap. 2, son buenos ejemplos de recuentos filosóficos sobre este tópico.

[...] los sitios ocupados y ocupables en (él) y las potenciales trayectorias entre esos sitios” (Sterelny, 2003a: 264). ¿Qué tan adecuado es un esquema conceptual de PP para desarrollar este proyecto? En otras palabras, ¿podría la PP (y, en consecuencia, una imagen del sentido común del PP) contribuir a cartografiar este espacio y a dibujar trayectorias *desde* mentes no humanas *hasta* mentes totalmente humanas?

Hurley es optimista acerca del campo de aplicación de nuestro vocabulario intencional. Argumenta que los animales no humanos pueden ser considerados como agentes intencionales en situaciones delimitadas por el contexto tales como, por ejemplo, los contextos competitivos en relación con encontrar alimento, que contrastan con contextos cooperativos (Hurley, 2003a: 21). Podría haber “islas de racionalidad práctica” ahí, incluso si no debiéramos esperar encontrar racionalidad teórica, esto es, un tipo de mente “conceptualmente promiscuo” (*ibid.*: 1). Tal vez muchos filósofos puedan haber “híperintelectualizado a la mente” y debieran enfatizar, más bien, el “espacio de acción” donde el actor principal es la razón práctica. Los contextos sociales requieren muchas veces este cambio de enfoque desde una racionalidad teórica a una práctica, desde un “saber que” a un “saber cómo”.

Hurley es, sin embargo, totalmente consciente de las discontinuidades relevantes entre los humanos y otros animales, en lo que concierne a la lectura de mentes. Argumenta que también le *damos sentido* a los animales *interpretándolos* como si fueran agentes totalmente racionales, pero eso es tan sólo una lectura unilateral de mentes. En este contexto, ella distingue a agentes racionales instrumentalmente (que tienen razones no conceptualizadas en la esfera práctica) y lectores de mentes:

Incluso si otros animales tienen mentes que nosotros podamos interpretar, la evidencia disponible sugiere que ellos mismos no son lectores de mentes. Preguntarnos qué es racional hacer para una criatura que “juega contra la naturaleza” es muy diferente a preguntar qué es racional hacer para una criatura cuando juega contra otro agente racional al que está tratando de interpretar y que está también tratando de interpretarla. Si los animales no humanos no son lectores de mentes, entonces no surgen de la misma forma problemas de teoría de juegos de mutua interpretación y predicción para nuestras relaciones con ellos, y la racionalidad estratégica no domina realmente a los animales (2003a: 278).

Sterelny y Godfrey-Smith critican, sin embargo, a Hurley por haber *exaptado** (*exapted*) nociones de la PP para describir la arquitectura de las mentes no humanas. Estas críticas derivan de las implicaciones de su punto de vista (y de otros filósofos, como Dennett) en el sentido de que la PP es más bien un arte cuyo rol principal es la interpretación del comportamiento humano:

Si pensamos en la psicología popular como una herramienta interpretativa que evolucionó socialmente para ayudarnos a lidiar con un conjunto específico de tareas sociales, entonces

*Una *exaptation* (propuesta por Gould), que traducimos por *exaptación*, es una adaptación en la cual la función actualmente cumplida por la adaptación no es aquella que cumplía al origen, antes de que interviniera la presión de la selección natural [T.].

si es usado para describir a animales no humanos está lejos de su dominio de uso normal. El marco se encontrará bajo cierta presión y será poco claro qué conclusiones pueden ser obtenidas sobre la manera como se comporta (Godfrey-Smith, 2003a: 267).

Esta manera de destacar el rol principal de la psicología popular sugiere una pregunta adicional: ¿no debiéramos también ser escépticos con las credenciales descriptivas de la psicología popular en el caso humano? Esto es lo que los eliminativistas, como Stich (2004) y otros, han estado argumentando durante algún tiempo. Si es defendible que la función primaria de la psicología popular es la de la interpretación (unilateral o mutua), entonces cuando sus recursos conceptuales se usan para describir los hechos de cyc, incluso en el caso de los *humanos*, se podría encontrar también “bajo presión”.

Godfrey-Smith y Sterelny no van muy lejos en este sendero: adoptan una posición totalmente escéptica en relación con las credenciales científico-teóricas de la psicología popular solamente en el caso de las mentes no humanas. Como señalé antes, siguen siendo realistas (débiles) en relación con la psicología popular en el caso humano, como herramienta útil para dar cuenta de la agencia y de su filogenia.

Incluso si nos vemos forzados al final del día a aceptar un total eliminativismo en relación con el sentido común —concebido como un marco psicológico-conceptual para describir los hechos de cyc de cualquier tipo de animal (incluyéndonos a nosotros)—, nuestros hábitos de interpretación pueden todavía reconocerse como hechos que han jugado un importante papel en la evolución del tipo *humano* de mente (incluso si esta es más adecuadamente descrita, digamos, por medio de una ciencia cognitiva futura, sin ninguna deuda con el sentido común).²² Los modelos de evolución humana tendrían que incluir *fuerzas* especiales, que la distinguieran de la evolución de otros animales, como Richerson y Boyd (2005), entre otros, argumentan. La posibilidad de una cultura acumulativa, por ejemplo, puede rastrearse hasta una capacidad especial humana de niveles superiores de intencionalidad.

Si el proyecto integrativo externo de un naturalismo evolucionista llega a ser aceptado gracias a sus virtudes epistémicas comparadas con las de otros proyectos, una importante dimensión de nuestra imagen del sentido común habrá dado intuiciones fructíferas para establecer escenarios adecuados de cómo evolucionó distintivamente la especie humana.

REFERENCIAS

- Abrantes, P. (2006), “A psicologia de senso comum em cenários para a evolução da mente humana”, *Rev. Int. Fil.*, 29 (1), pp. 185-257.
- Baker, L.R. (1995), *Explaining Attitudes: a Practical Approach to the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

²²La interpretación como una fuerza evolutiva puede anclarse en alguna versión de la psicología popular (como la teoría-teoría presupone) o, alternativamente, en la simulación u otros mecanismos.

- Cosmides, L. y J. Tooby (2000), "Consider the Source: the Evolution of Adaptations for Decoupling and Metarepresentations", en D. Sperber (ed.), *Metarepresentations: a Multidisciplinary Perspective*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 53-115.
- (2001), "Philosophy in *mediis rebus*", *Metaphilosophy*, 32 (4), pp. 378-394.
- Dennett, D. (1986), "Conditions of Personhood", en D. Dennett (ed.), *Brainstorms*, Sussex, Harvester Press, pp. 267-285.
- (1987), "Intentional Systems in Cognitive Ethology: The 'Panglossian Paradigm' Defended", en D. Dennett (ed.), *The Intentional Stance*, Cambridge, The MIT Press, pp. 237-268.
- (1991), "Three Kinds of Intentional Psychology", en D. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 613-633.
- (1998), "Two Contrasts: Folk Craft versus Folk Science, and Belief versus Opinion", en D. Dennett (ed.), *Brainchildren: Essays on Designing Minds*, Cambridge, The MIT Press, pp. 81-94.
- (2000), "Making Tools for Thinking", en D. Sperber (ed.), *Metarepresentations: a Multidisciplinary Perspective*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 17-29.
- Donald, M. (1991), *Origins of the Modern Mind*, Cambridge, Harvard University Press.
- Godfrey-Smith, P. (1998), *Complexity and the Function of Mind in Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2002a), "On the Evolution of Representational and Interpretive Capacities", *The Monist*, 85 (1), pp. 50-69.
- (2002b), "Environmental Complexity and the Evolution of Cognition", en R. Sternberg y J. Kaufman (eds.), *The Evolution of Cognition*, Mahwah, Lawrence Erlbaum, pp. 233-249.
- (2003a), "Folk Psychology under Stress: Comments on Susan Hurley's 'Animal Action in the Space of Reasons'", *Mind & Language*, 18 (3), pp. 266-272.
- (2003b), *Theory and Reality*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (2004), "On Folk Psychology and Mental Representation", en H. Claping, P. Staines y P. Slezak (eds.), *Mental Representation*, Amsterdam, Elsevier, pp. 147-162.
- , "Untangling the Evolution of Mental Representation", en A. Zilhão (ed.), *Cognition, Evolution, and Rationality: A Cognitive Science for the XXI Century*, Londres, Routledge (en prensa).
- Goldman, A.I. (2006), *Simulating Minds: the Philosophy, Psychology and Neuroscience of Mindreading*, Nueva York, Oxford University Press.
- Honderich, T. (ed.) (1995), *The Oxford Companion to Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press.
- Hurley, S. (2003a), "Animal Action in the Space of Reasons", *Mind & Language*, 18 (3), pp. 231-256.
- (2003b), "Making Sense of Animals: Interpretation vs. Architecture", *Mind & Language*, 18 (3), pp. 273-280.
- , "Social Heuristics that Make Us Smarter: Instrumental Rationality, Collective Activity, Mirroring, and Mind Reading", *Philosophical Psychology* (en prensa).
- Kornblith, H. (2002), *Knowledge and its Place in Nature*, Oxford, Clarendon Press.
- Rabossi, E. (comp.) (2004), "La psicología folk y el sentido común. La controversia y los escenarios", *La mente y sus problemas*, Buenos Aires, Catálogos, pp. 13-40.
- Richerson, P. y R. Boyd (2005), *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Sterelny, K. (1990), *The Representational Theory of Mind*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1998), "Reductionism in the Philosophy of Mind", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, versión 1.0.

- Sterelny, K. (2003a), "Charting Control-space: Comments on Susan Hurley's 'Animal Action in the Space of Reasons'", *Mind & Language*, 18 (3), pp. 257-265.
- (2003b), *Thought in a Hostile World*, Malden, Blackwell.
- Stich, S. (2004), "Some Questions from the Not-So-Hostile World" [reseña de *Thought in a Hostile World*, de Sterelny], *Australasian Journal of Philosophy*, 82 (3), pp. 503-511.