

Los muchos mundos que habitamos¹

Agüero, Gustavo*
trucoalcinco@gmail.com

Introducción

Una de las más famosas discusiones en la filosofía contemporánea tiene origen en la dificultad de hacer compatibles dos imágenes del mundo o de la realidad; por una parte, aquella que nos proporciona la experiencia cotidiana y por otra, la que nos proporciona el conocimiento científico. El desafío consiste en ajustar la imagen científica conforme a la cual, el universo está compuesto, en último término, de partículas elementales y la imagen que nos devuelve nuestra experiencia cotidiana, conforme a la que nos encontramos con objetos como automóviles, sillas, mesas, árboles y casas, pero además con otras personas, con otros animales, y también con partidos de tenis, actos de gobierno, juicios morales, obras de arte, etc.

Nos enfrentamos a diferentes maneras de concebir la realidad y con esto se ponen en cuestión algunas de nuestras más básicas concepciones acerca de lo que hay, pero también acerca de lo que somos. Por una parte, nos consideramos seres racionales -guiados por nuestra propia razón- y libres, pero por otra no seríamos sino un organismo biológico conformado en última instancia por partículas cuyo comportamiento está o puede estar descrito por leyes de la física. Para el caso de los fenómenos naturales nuestras explicaciones recurren normalmente a conceptos como *ley*, *regularidad*, *causa*, etc., ya se considere a este último de manera intuitiva, tal como aparece en el lenguaje ordinario o bien en términos más técnicos.² Pero nunca a conceptos como ‘voluntad’, ‘intención’, ‘libertad’, ni tampoco ‘error’, ‘decisión’ o ‘fracaso’. Para los casos en los que nos ocupamos del comportamiento humano podemos decir, por ejemplo, que el curso de acción

¹ Presentación realizada en el marco del Ciclo “Intercambios Pedagógicos” organizado por la Escuela de Ciencias de la Educación. FFyH. Panel- debate “Educación-Aprendizaje-Escuela... ¿Aportan las neurociencias?” Mayo 2018

* Doctor en Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

² No existe, afirma Dowe (2000: 10), un uso o definición técnica del concepto de ‘causa’ en ámbitos científicos; en todo caso las explicaciones científicas podrían reflejar, de manera implícita, algunos aspectos del concepto ordinario. En contextos científicos es bastante habitual referir a procesos físicos, leyes o regularidades, pero también a relaciones de dependencia contrafáctica entre eventos o sucesos. Para una aproximación y sistematización de las discusiones en torno al concepto de causa y explicación véase por ejemplo Salmon, (1970, 1984), Flichman (2005), Dowe (2010, 2014) y también Miguel (2014).

que hemos adoptado en una ocasión particular responde a las razones que hemos tenido para actuar de un modo y no de otro; por tanto, cuando actuamos guiados por razones o en base a obligaciones morales es como si nos hubiésemos apartado del orden causal que impone en la naturaleza. El problema adquiere uno de sus aspectos más desconcertantes en torno al clásico problema mente-cerebro; la idea es que conforme a nuestra experiencia cotidiana las personas somos seres racionales y pensantes y lo que hacemos depende, en general, de lo que pensamos, de nuestros intereses y propósitos, sin embargo -de acuerdo a las Neurociencias- el marco conceptual ordinario que hemos construido acerca de nuestra propia psicología, es decir, el vocabulario de creencias, deseos, intenciones, temores, etc., es producto de una mala comprensión acerca de nosotros mismos. (Cfr. Churchland, P., 1999:75).

Aunque el dualismo sustancialista ha sido justificadamente cuestionado desde los tiempos del propio Descartes, la propuesta de eliminar a uno de los términos de este dualismo ante la dificultad de ajustar ambos en una única imagen materialista de la realidad está lejos de ser un ejemplo de resolución elegante. No obstante, el eliminativismo acerca de lo mental ha llegado, en nuestros días, a convertirse en una filosofía oficial en algunos ámbitos académicos como institucionales.³

Este es el tema que nos ocupará en este trabajo y nuestro objetivo será el de ofrecer un modo de ver la cuestión que, por una parte, nos saque del atolladero, de la tensión que genera esta caracterización dual de la realidad, pero por otra, que nos permita hacer lugar a la imagen de seres racionales que hemos elaborado acerca de nosotros mismos.

Mente y cerebro

A mediados de los años ochenta del siglo pasado, el filósofo norteamericano Paul Churchland, uno de los principales impulsores, junto a su esposa Patricia Smith, del actual *boom* de las Neurociencias confiaba por aquel entonces en que este conjunto de disciplinas -la Neurofisiología, la Neuroquímica y la Neuroanatomía comparada- podría colaborar en buena medida a esclarecer asuntos tales como la enfermedad mental, el

³ En la actualidad, el auge de versiones descoloridas y poco rigurosas de Neurociencias monta su discurso sobre la idea de que la mente es el nombre que damos al cerebro cuando consideramos algunas de sus funciones con cierto nivel de abstracción, es decir, la mente no es más que un fenómeno emergente del funcionamiento cerebral.

aprendizaje o la visión tridimensional, entre otros. Sin embargo, los Churchland creían que si bien las Neurociencias tenían un gran futuro, difícilmente podrían llegar a encargarse de dificultades mentales, es decir, de problemas caracterizados en el marco de referencia en el que cobran sentido las expresiones psicológicas ordinarias, tales como: creencia, deseo, temor, intención y otras. Ahora bien, la imposibilidad de hallar correspondencias biunívocas entre el marco de referencia de la psicología ordinaria y el de las ciencias del cerebro, -lo que permitiría una reducción inter-teórica- lejos de constituir un límite para las ciencias del cerebro no era sino un indicador –conjeturó Paul Churchland- de que “el marco de referencia psicológico que utilizamos corrientemente es una concepción falsa y radicalmente engañosa sobre las causas de la conducta humana y la naturaleza de la actividad cognitiva” (Churchland, 1999:75).

En virtud de esta situación, esto es, de la imposibilidad de ajustar los conceptos mentales ordinarios a una imagen materialista científica unificada del universo, Churchland creyó necesario eliminar de toda consideración científica el lenguaje acerca de lo mental; de allí que su posición se conozca como ‘materialismo eliminativo’. Ahora bien, si hemos de profundizar un poco en la pista de quienes han impulsado anteriormente estrategias eliminativistas en este debate, habría que citar fundamentalmente a algunos miembros del grupo de filósofos y científicos que en la primera década del siglo veinte fue conocido como el Círculo de Viena; uno de cuyos más célebres discípulos, Willard Quine (1968:230), resume el ideal de toda empresa científica afirmando que,

“(…) si estamos iluminando la verdadera y última estructura de la realidad, el esquema canónico para nosotros es el esquema austero que no conoce el estilo indirecto, sino solo el directo, y que no conoce las actitudes proposicionales, sino solamente la constitución física y la conducta de los organismos”.

Puesto que es precisamente de actitudes proposicionales de lo que estamos hablando, lo que Quine (1968) está proponiendo es, ni más ni menos, que la eliminación, en el ámbito científico de cierta conceptualización. Andrés *creo* que Alemania ganará el mundial de fútbol, Sofía *quiere* comprarse un vestido para la fiesta de fin de año, Mariana *intenta* vender su viejo auto a su hermano, estos son ejemplos paradigmáticos de

aquellas actitudes de contenido proposicional que deberían eliminarse de toda empresa científica. Según Churchland (1999:75-76) nuestro esquema de conceptos mentales ordinario

“(…) la psicología habitual no solamente constituye una representación incompleta de nuestra naturaleza interna, sino que directamente constituye una mala representación de nuestros estados y actividades internos”.

Además de Quine y Churchland, también el filósofo Stephen Stich (1983) se sintió en su momento “fuertemente inclinado a pensar que lo correcto es decir que no hay cosas tales como las creencias” (1983:231). Al menos, la mayoría de los eliminativistas y reduccionistas entienden que los servicios que deficitariamente prestaba la psicología popular podrán ser prestados satisfactoriamente, en un futuro no muy lejano, por elaboraciones conceptuales que han comenzado a producirse en las ciencias del cerebro, particularmente en la Neurociencia cognitiva.

Veamos entonces, con mayor detenimiento, cuáles son los fundamentos de nuestra resistente actitud ante estos desarrollos.

Acción y movimiento

Consideremos la manera de plantear el problema que ha propuesto el filósofo coreano Jaewong Kim. En su momento Kim (1998:64) formula una interesante pregunta respecto de la estrategia materialista que, por supuesto, él asume,

“¿Cuál es entonces la relación entre una explicación causal Neurofisiológica y una explicación intencional en términos de creencia y deseo? Una invoca un estado neuronal N como causa del movimiento de mis pies; la otra invoca el deseo de beber agua como causa, exactamente, del mismo evento. ¿Cómo se relacionan estas causas?”

Kim (1998) acepta, como si se tratara de una cuestión por demás evidente, lo que constituye precisamente el núcleo de la controversia, a saber, si tanto un estado neuronal

como un estado mental son causa del *mismo* evento. Él considera como una cuestión de hecho que un estado mental intencional, en su ejemplo, el deseo de beber agua, causa un movimiento corporal al igual que ciertos estados neurofisiológicos.

Sin embargo, no hace falta un gran despliegue conceptual para advertir que en un caso se explica la incidencia de un estado neuronal en los movimientos musculares de un organismo, mientras que en el otro se está dando cuenta de los motivos o las razones por las que una persona lleva a cabo una determinada acción. ¿En qué sentido se puede interpretar aquí que se está hablando del *mismo* evento? ¿Podría decirse igualmente que el desplazamiento de unos cuantos trozos de madera sobre un cartón es una forma alternativa de describir o de enseñar lo que es una apertura en el ajedrez?

No hace falta decir que en innumerables ocasiones los mismos movimientos del cuerpo dan lugar a diferentes acciones y que diferentes movimientos dan lugar a las mismas acciones. Por ejemplo, el guiño de un ojo puede tener diferentes significados en diferentes contextos y por tanto dar lugar a acciones diferentes, tales como un saludo, una seña de complicidad, un aviso en un juego, así como también no ser más que un *tic* y no significar nada. Así mismo, distintos movimientos pueden dar lugar a la misma acción de saludar, por ejemplo, levantar un brazo, agitar una mano, emitir unas palabras, dar un abrazo, etc.

Entre un mero movimiento y una acción existe toda la diferencia del mundo; la misma que existe entre las expresiones verbales de un hablante y los sonidos emitidos por un loro entrenado. La diferencia entre una y otra cosa es la presencia del significado. Entre el mero desplazamiento de unos trozos de madera y una apertura de ajedrez existe precisamente esa diferencia, en uno y solo en uno de los casos los movimientos tienen un sentido o un significado, y es esto lo que convierte a esos trozos de madera en piezas –en peones, alfiles y caballos- de un juego.

Al decir que las piezas no son meros trozos de madera estamos diciendo algo similar a lo que decimos cuando anunciamos que las expresiones de un hablante no son solo sonidos. Si decimos que *El origen de las especies* no es otra cosa que un poco de tinta vertida cuidadosamente sobre un papel no solo estaríamos haciendo una descripción pobre de un libro, sino que estaríamos perdiendo de vista lo sustancial, esto es, el pensamiento expresado por una persona en ese libro, lo que equivale a reconocer la dimen-

sión propiamente significativa. Es nuestra habilidad para reconocer que alguien ha expresado sus pensamientos en este y luego, para reconocer qué pensamientos se han expresado lo que nos permite decir que hemos leído *El origen de las especies* o que sabemos qué pensaba Charles Darwin. Y al decir esto no necesitamos suponer que hay alguna entidad invisible y misteriosa, que acompaña a la tinta en las páginas de un libro, a la que denominamos significado.

Ser y tener un cuerpo

¿Podríamos acaso decir que las personas somos solo un organismo biológico? La respuesta a esta pregunta es la siguiente: las personas no somos cosas, ni simples ni complejas. Si bien puede respaldarse el principio materialista según el cual nada hay además del organismo que constituya a las personas, es decir, no hace falta postular la existencia de una entidad misteriosa como el espíritu o el alma, tampoco una persona puede reducirse a su cuerpo, el cual no es más que un sistema biológico, aun cuando se reconozca la complejidad de su funcionamiento.

Para acercarnos a esta cuestión volvamos a considerar el caso de las palabras o expresiones significativas, por ejemplo, las palabras escritas en un libro. Nos preguntamos, ¿hay allí algo más que la tinta prolijamente vertida sobre el papel? La respuesta podría ser sí y no. Solo hay tinta, pero también hay significado en esas manchas, y esto no sugiere que el significado sea una sustancia, sólida o líquida, que se agregue a la tinta con que las palabras están escritas. El significado de las palabras, que hace de ellas algo más que simples manchas de tinta depende del entramado de prácticas sociales en las que tales manchas o sus correspondientes emisiones verbales se emplean. Lo que les da sentido es la manera en las que los hablantes las usamos o sus correspondientes emisiones verbales en nuestra comunidad. Volviendo ahora al caso de las personas, podríamos decir que lo que las hace seres particulares no es alguna misteriosa entidad que conviva con nuestro cuerpo, sino la trama de actividades o prácticas sociales en las que participamos a diario y para la cual necesitamos percibir, pensar, hablar, tomar decisiones, etc. Dichas prácticas tienen un carácter particular, que es precisamente lo que nos permite describirlas o comprenderlas, y es el hecho de que hay criterios o normas que habitual-

mente seguimos al actuar de una u otra manera. Una vez más, así como un trozo de madera se *constituye* en una torre o un alfil por el modo en que los empleamos en el contexto del juego, así mismo, son las acciones que llevamos a cabo a diario lo que nos *constituye* en las personas que somos.

Aquí hay dos puntos para mencionar, el primero es que las personas-a diferencia de las piezas de ajedrez- no somos objetos conducidos por alguien más: somos seres autónomos, por tanto, tomamos decisiones y llevamos a cabo acciones conforme a lo que nos proponemos. El segundo punto es que las prácticas sociales, a semejanza de las reglas de un juego, pueden ser actualizadas o seguidas, en la medida en que actuemos conforme a ellas. Actuar en las prácticas definidas en un momento y lugar de la comunidad, al igual que mover una pieza en las reglas del juego, es precisamente lo que otorga sentido a tales movimientos o a tales acciones. Es decir, es el trasfondo normativo constituido por las prácticas sociales lo que hace a nuestras acciones comprensibles, ya sea por nosotros mismos o por otros.

En resumen, lo que nos hace propiamente personas, además del hecho de ser humanos, es la trama significativa de relaciones que habitamos y en las que participamos cotidianamente. Las prácticas que llevamos a cabo permiten a otros comprender lo que hacemos y las personas que somos, pero es también lo que nos permite a nosotros dar sentido a lo que percibimos, pensamos y decidimos.

Constituirse en agente

Retomando ahora el presunto problema de la “doble explicación” –tal es el nombre que recibe el planteo de Kim- no es más que el resultado de una de tantas confusiones conceptuales de las que somos víctimas, sobre las que, autores como Ludwig Wittgenstein y Gilbert Ryle, nos advirtieron una y otra vez.

La imagen que Kim presenta es la idea de que hay un proceso mental al que subyace un proceso físico. No son los cerebros los que toman decisiones, ni los que creen que algo sucederá ni desean que llegue el fin de semana, temen que ocurra un accidente o aprenden a reparar un lavarropas, somos las personas. Nunca es un organismo biológico o un cuerpo humano quien detenta la *agencia*, el que cree, desea, decide o intenta, sino

siempre una persona. El discurso reduccionista de las Neurociencias atenta de esta manera contra nuestra imagen de agentes racionales al buscar identificar eventos puramente físicos o neurológicos con decisiones y acciones racionales. Hay que remarcar la distinción entre los lenguajes en los que se habla de personas y aquellos en los que se habla de cerebros, es la que da lugar a la distinción entre personas y cosas. Perder esta *distinción* es adentrarse en un camino que conduce a la invisibilidad de nuestra constitución como *agentes racionales*.

Somos personas *porque* así nos tratamos y así nos comprendemos y quizás sea necesario subrayar que nuestra auto-comprensión y aquello que nos constituye como seres racionales no son hechos que podamos pensar de manera desvinculada; la racionalidad no es algo que hemos llegado en algún momento a saber acerca de nosotros, que llegamos a descubrir como si se tratara de un descubrimiento científico. Esto significa que no podemos inocentemente querer reemplazar el vocabulario intencional por uno no-intencional (por ej. de la neurofisiología) y pretender al mismo tiempo que esto no tenga consecuencias para nuestra manera de tratarnos y de pensarnos. Nuestros conceptos no son un mero dispositivo para rotular los objetos del mundo o rotularnos a nosotros mismos; por el contrario, es el espacio el que constituye tanto nuestra realidad objetiva como también nuestra subjetividad. Para decirlo con las palabras de Sellars (1971:14) “[si...] el hombre tuviese de sí mismo un concepto radicalmente distinto, sería un tipo de hombre radicalmente distinto”.

Negar la relevancia de nuestras prácticas lingüísticas -discursivas y no discursivas, consientes e inconscientes- en relación a nuestra auto-imagen equivale a perder de vista nuestra cualidad de personas, sentido en cual somos un producto lingüístico. Y al decir esto, no estamos diciendo solo que somos miembros de una especie de seres que posee lenguaje; estamos diciendo que somos lo que somos, -seres pensantes, seres racionales- en virtud de pertenecer a una comunidad lingüística, de habitar un medio lingüístico.

La subjetividad es un fenómeno de naturaleza social, tanto como la realidad objetiva y con esto no estamos diciendo que creamos un mundo a nuestro antojo, estamos hablando de lo que hay, es decir, de las implicancias ontológicas de las prácticas lingüísticas, tal como hizo Quine (2002:158) al señalar que, “lo que hay en el mundo no depende en general de nuestro uso del lenguaje, pero sí depende de éste lo que podemos decir

que hay”. La tierra no será plana ni el agua será inflamable porque así lo digamos o así lo creamos, pero nada será para nosotros la tierra y el agua a menos que dispongamos de estos conceptos. Tampoco habrá un gesto indicador que señale algo si carecemos de lenguaje; los conceptos son parte de las condiciones necesarias para la percepción, no algo que puede acompañar el proceso. Los conceptos *definen* las maneras en las que algo ingresa en nuestras prácticas sociales o lingüísticas, y con esto comienza a formar parte de lo que hay en el mundo, así como *definen* también, de acuerdo a nuestros criterios de clasificación, la clase de cosa en la que se *constituirá*.

No es diferente el proceso por el que hemos llegado a la existencia y a ser lo que somos: nuestra propia *constitución* como seres racionales y libres es también conceptual o lingüística. El mundo o los mundos que habitamos las personas, aquellos en los que pensamos y actuamos son mundos de significados.

Dos imágenes de la realidad

Wilfrid Sellars describe la situación del “hombre-en-el-mundo” como enfrentando una dualidad producto de la “visión estereoscópica, en la que se funden, en una experiencia coherente, distintas perspectivas de un paisaje” (1971:12). Conforme a lo que Sellars denomina la *imagen manifiesta* y la *imagen científica* del hombre-en-el-mundo tenemos diferentes ámbitos de experiencia, ambas igualmente públicas y válidas. Sellars (1971:14) afirma que la imagen manifiesta,

“(…) constituye el marco basado en el cual el hombre ha llegado a ser consciente de sí mismo como hombre-en-el-mundo, el marco en el que se ha apoyado para encontrarse a sí mismo”.

Las personas somos aquella clase de seres que no solo pueden ver a otros como personas, sino que también pueden verse como personas a sí mismos. A su vez, el pensamiento, en tanto producto conceptual, es un fenómeno de naturaleza social, este es el sentido en el cual Sellars (1971:25) afirma, “el contraste entre *yo* y *cualquiera* es esencial para el pensamiento conceptual”. La imagen manifiesta que no es una teoría científica y por tanto no es verdadera ni falsa, es decir, no puede ser verificada ni tampoco

refutada. Lo que somos y el mundo que habitamos depende en igual medida de nuestras condiciones para juzgar, en este sentido insiste en que el lenguaje o el pensamiento, -en tanto actividad conceptual- es el espacio en el que estamos y más allá del cual no podemos pensarnos. Sellars (1971:25) afirma,

“(...) el pensamiento conceptual es un juego único en dos aspectos: a) no cabe aprender a jugarlo por el procedimiento de que le digan a uno cuáles son las reglas, y b) todo cuanto se hace posible merced al pensamiento conceptual (y sin él no puede darse nada característicamente humano) se hace posible gracias a que éste contiene en sí una forma de representar al mundo”.

Nuestro juicio es la expresión básica de la comprensión, tanto de lo que hacemos como de lo que acontece, por tanto, dichos juicios no son accesorios en nuestras vidas, sino que son aspectos constitutivos de aquello que llamamos racionalidad humana. Podríamos decir que el pensamiento o la actividad conceptual contiene una forma de representar al mundo, pero también hace posible el mundo que habitamos, no en el sentido en que crea un mundo de la nada, pero sí en donde las prácticas sociales conceptualmente constituidas dan lugar tanto a hechos -como acciones y acontecimientos- de los cuales forman parte los hechos y los objetos físicos y también las personas.

Por cierto, admitir que los sucesos tienen como condición de posibilidad normas o conceptos básicos en términos de los cuales puedan comprenderse, pero a la vez admitir que los conceptos o normas requieren situaciones o hechos a los que conceptualizar no dejan de presentar un aspecto fuertemente paradójico, pero es la quizás la única manera de expresar, con un tono kantiano, que no hay percepción sin conceptos ni conceptos sin percepción. Al presentar las cosas de esta manera estamos también poniendo de manifiesto la dificultad de comprender el modo en que la realidad tanto como nosotros mismos llegamos a constituirnos y junto a esto, tratando de dar a entender el significado de la expresión ‘producto lingüístico’. Esta situación no puede ejemplificarse nuevamente con el caso de un juego en el que previamente se establecen las reglas, pero si puede pensarse en las maneras que podría haber llegado a tener lugar el lenguaje y las instituciones, en tanto fenómenos surgidos en el marco de grupos humanos que no conforman aun una comunidad lingüística.

Conclusión

Siguiendo a Sellars (1971) hemos hablado de dos imágenes o maneras de comprender lo que hay y lo que somos. Hemos considerado la idea de que ambas imágenes nos devuelven comprensiones diferentes de aquello que hace a nuestra experiencia. Sin embargo, hemos visto también que no tenemos aquí dos imágenes de lo mismo en competencia, sino imágenes de mundos diferentes.

Como lo hemos expresado, no existe conflicto entre la comprensión que podemos tener del pensamiento expresado por alguien en unas cuantas páginas y el estudio físico-químico que puede hacerse en un laboratorio de la tinta usada para escribirlo. Así mismo, no existe conflicto alguno entre la consideración de una acción de pagar impuestos llevada a cabo por un ciudadano responsable y los movimientos que pueden haberse registrado por parte de un individuo, o de las funciones que pueden haberse ejecutado en los sistemas propios de un ser humano en tanto organismo biológico.

El espacio del lenguaje, el espacio lógico de los conceptos en el que habitamos y nos constituimos las personas tanto como el mundo o los mundos que nos rodean son espacios del significado, en los que suceden hechos que afectan a nuestras vidas y en los que llevamos a cabo acciones que afectan las vidas de otros. Nada de lo que constituye a nuestros mundos cotidianos pertenece a la consideración científica, interesada en la constitución última de una realidad; nada de esto es de interés de las ciencias naturales y esto no solo no se desacredita una u otra de estas comprensiones o imágenes, sino que nos hace más claro la manera en la que los diferentes juegos conceptuales nos abren las puertas a diferentes mundos.

Si bien entre muchos de estos mundos pueden existir relaciones y superposiciones, e incluso reducciones, cada uno posee su propia lógica y su propia ontología.⁴ En esto, carece de sentido preguntarse por cuál de las comprensiones que podemos alcanzar o de los mundos que podemos habitar o construir es el real o el verdadero; todo lo que podamos obtener de estas creaciones será juzgado en función de los propósitos para los que hemos creado y habitado esos mundos. Al diseñar nuevos espacios conceptuales,

⁴ Pluralismo, irrealismo, contextualismo son algunos de los nombres que en filosofía se han empleado para dar rótulo a estas ideas que refieren a múltiples realidades, o que rechazan en todo caso la idea de una única racionalidad.

nuevas comprensiones, instituir nuevas prácticas y, por supuesto, al habitar dichos espacios estamos construyendo mundos que habitar, estamos ampliando las posibilidades de nuestra experiencia y también de nuestra sensibilidad.

Referencias bibliográficas

- Cassirer, E. (1975). Lenguaje y mito. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: FCE.
- Churchland, P. (1990). *Materia y conciencia*. Barcelona, España: Gedisa.
- Dowe, P. (2014). “Localismo y explicación causal” En Miguel, H. (Coord.) *Causación, explicación y contrafácticos*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Flichman, E. (2005). Causas, leyes naturales y explicaciones científicas. *Enrahonar*, (37), 85-97.
- Goodman, N. (1990). *Maneras de hacer mundos*. Madrid, España: Visor.
- Miguel, H. (2014). De qué puede estar hecha la relación causal. En Miguel, H. (Coord.), *Causación, explicación y contrafácticos*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Quine, W. (1998). *Del estímulo a la ciencia*. Barcelona, España: Ariel.
- Salmon, W. (1970). “Statistical Explanation”. En Colodny, R. (Ed.), *Nature and Function of Scientific Theories* (pp. 173- 231). Pittsburgh, Estados Unidos: University of Pittsburgh Press.
- _____. (1984). *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Nueva Jersey, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Stich, S. (1983). *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belief*. Cambridge, Reino Unido: MIT Press.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM.