



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

MISNAZA, ANDRÉS CAMILO

Vilatta, Emilia. "Atribución intencional en casos de esquizofrenia: una perspectiva davidsoniana." *Tópicos. Revista de Filosofía* 53 (2017): 11-49.

Ideas y Valores, vol. LXVII, núm. 167, 2018, Mayo-Agosto, pp. 339-344

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.72918>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80957098008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

a principios inmutables, como Platón mismo. Sócrates, puesto que no habló del ser de las cosas, no puede clasificarse dentro del segundo grupo de filósofos. Por ello, aunque haya diferencias considerables, no se puede sino incluirlo en el grupo de los sofistas, pero diciendo que, seguramente por no intentar cobrar ni inculcar nuevos conocimientos, es de noble origen.

Luego de aventurar esta hipótesis, que me parece muy interesante, Cordero finaliza su artículo planteando una pregunta que no desarrolla:

¿Y si la verdadera víctima del parricidio no es Parménides [como tradicionalmente se cree], que resulta apenas un poco golpeado, sino el verdadero padre espiritual de Platón, es decir, Sócrates, quien en realidad era un sofista de noble linaje? (94)

A propósito de esta provocativa sugerencia, solamente quisiera plantear un par de preguntas. ¿Por qué la víctima sería Sócrates, si, siguiendo la propuesta del autor (al menos como la entiendo), este personaje es incluido en los sofistas bajo un criterio negativo, a saber, que no se ocupó del ser, y no por compartir todas sus características (recordemos que en las cinco primeras definiciones el sofista se caracteriza por cobrar a cambio de conocimientos)? ¿Que no lo haya hecho sería, entonces, razón suficiente para hacerlo la víctima? Así mismo, ¿calificar el tipo de sofística de la que haría parte Sócrates como noble no podría salvarlo del parricidio? Si Sócrates solamente puede ser considerado un sofista, cuando este es visto como un purificador del alma, que hace una noble labor y no tiene los defectos que normalmente se le atribuyen a los sofistas, ¿Platón en realidad lo está criticando cuando lo llama sofista?

¿No podría ser que la sofística noble tuviera poco de sofística y se acercara, en cambio, a la filosofía?

Bibliografía

Platón. "Protágoras." *Diálogos*. Vol. I. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1981. 487-589.

Platón. "Fedro." *Diálogos*. Vol. III. Trad. Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1988. 289-413.

Platón. "Eutidemo." *Diálogos*. Vol. II. Trad. Francisco José Olivieri. Madrid: Gredos, 1990. 191-272.

Platón. "Sofista." *Diálogos*. Vol. V. Trad. Néstor-Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1992. 319-482.

MANUELA RONDÓN TRIANA
Universidad Nacional de Colombia
Bogotá - Colombia
mrondont@unal.edu.co

[http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.
v67n167.72918](http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.72918)

Vilatta, Emilia. "Atribución intencional en casos de esquizofrenia: una perspectiva davidsoniana." *Tópicos. Revista de Filosofía* 53 (2017): 11-49.

Tal y como lo expone en su artículo, Emilia Vilatta considera que es posible atribuir estados intencionales a sujetos diagnosticados con esquizofrenia en los que la expresión lingüística es escasa o nula.¹ Lo que le interesa a Vilatta es ir en contra del pesimismo que se desprende

¹ Vilatta expone tres casos de pacientes diagnosticados con esquizofrenia de distinta gravedad: Karoline, HG y HG. No obstante, acá me referiré exclusivamente a HG, pues es el caso en el que la expresión

de las consideraciones de Marga Reimer, para quien, si partimos de una postura davidsoniana, no podríamos interpretar intencionalmente a los pacientes diagnosticados con esta enfermedad. Lo que pretende mostrar Vilatta es que, aun cuando la evidencia lingüística resulte escasa (como en el caso de HG),² se podría testear la legitimidad de determinadas atribuciones intencionales apelando a la evidencia relevante sobre los patrones conductuales de los sujetos, sin que esto implique abandonar la postura davidsoniana (*cf.* 33).

De acuerdo con Davidson, si encontráramos un caso en el que la incoherencia y falta de correspondencia fueran generalizados, no podríamos esperar que fuera posible identificar contenidos mentales en un sujeto que pretendamos interpretar; y esto no se debe a que el método de interpretación sea erróneo, sino a que dichos estados mentales que se pretenden interpretar no existen (*cf.* 2003). Reimer considera que estas consideraciones de Davidson son suficientes para concluir que, en casos en los que la expresión lingüística es nula, el intérprete no tendría idea de lo que el paciente cree, pues “no hay evidencia clara de conexiones lógicas ni de contenido mental (identificable), contenido del tipo que podría, al menos en principio, ser parte de un patrón coherente

lingüística es casi nula y permite comprender mejor el propósito de la autora.

2 HG es el caso de una mujer de 19 años, diagnosticada con esquizofrenia de tipo desorganizado en alto grado. Resulta ser un caso paradigmático frente a la cuestión que ocupa a Vilatta, pues su comportamiento es autista y presenta una escasa o nula expresión lingüística.

que corresponde a la realidad” (673). En otras palabras, según Reimer, en un sentido sería imposible interpretar intencionalmente a una paciente como HG; a pesar de llegar a esta conclusión, este autor considera que todavía es posible atribuirle estados intencionales, aunque no en un sentido literal, sino metafórico, tal y como lo propone Davidson en los casos en los que pretendemos interpretar conductas animales. La evidencia que se toma en estos casos es meramente conductual: se afirma que un animal tiene una creencia, pues se asume que esta es un factor determinante para la acción y la respuesta emocional (*cf.* Davidson 144). En estos casos, la atribución de estados intencionales es el resultado de un proceso inferencial en el que se parte de patrones conductuales para llegar a la atribución de estados intencionales, y esta atribución es la mejor manera de explicar la conducta.

Si bien Vilatta parte de una propuesta inferencial, en la que los patrones conductuales nos permitirían identificar los estados intencionales que se pretenden interpretar, su planteamiento va en contra del pesimismo que comporta esta interpretación metafórica de los pacientes diagnosticados con esquizofrenia propuesta por Reimer. Puesto de esta manera, es evidente el problema al que se tiene que enfrentar la autora: ¿es posible encontrar, en ausencia del lenguaje, un fundamento conductual adecuado para atribuir creencias a un sujeto? En caso de ser posible, ¿cómo podríamos identificar los estados intencionales de estos pacientes a partir de patrones conductuales? En lo que queda de este breve texto me analizaré la propuesta de Vilatta, para ello: a)

partiré de una breve descripción de lo que Davidson considera suficiente para la atribución de estados intencionales y b) examinaré la propuesta de Vilatta.

Para Davidson:

Se debe observar una pauta de comportamiento muy compleja para que se justifique la atribución de un solo pensamiento. O, dicho más exactamente, debe haber una buena razón para creer que hay una pauta compleja de comportamiento. Y a menos que haya realmente tal pauta compleja de comportamiento, no hay pensamiento.

Creo que solamente hay tal pauta si el agente tiene lenguaje [...] Mi tesis no es entonces que la existencia de cada pensamiento dependa de la existencia de una oración que exprese ese pensamiento. Antes bien, mi tesis es que una criatura no puede tener un pensamiento a menos que tenga un lenguaje. (Davidson 147-148)

Es evidente el vínculo que Davidson establece entre el pensamiento y el lenguaje.³ Acá me concentraré en hacer una breve descripción de la justificación de este vínculo. Dicho argumento tiene dos pasos: 1) se debe mostrar por qué para tener una creencia es necesario tener el concepto de esta⁴ y 2) para tener dicha noción se debe poseer lenguaje (*cf.* Davidson 150).

3 Para Davidson, al menos en principio no hay una diferencia clara entre los pensamientos y los estados intencionales. Acá los trataré como sinónimos.

4 Lo que le interesa a Vilatta no son los estados intencionales de un modo general; por el contrario, concentra su análisis en la atribución de creencias, que, por supuesto, son estados intencionales.

Albergar una creencia supone la posibilidad de sorpresa, pues esta situación corresponde a un estado corregible; es decir, puedo pasar de creer que tengo una moneda en el bolsillo a considerar que no la tengo. Lo que sucede cuando me sorprendo es que noto el contraste entre lo que creía antes y de lo que estoy convencido ahora; al notar este contraste, estoy teniendo una creencia sobre una creencia, ya que paso a considerar que mi primera creencia era falsa (*cf.* Davidson 153).⁵

Lo anterior muestra que el concepto de creencia hace referencia a un estado de un organismo que puede ser juzgado como verdadero o falso, como correcto o incorrecto, lo cual indica que, al tener el concepto de creencia, se tiene el concepto de verdad objetiva. “Si creo que tengo una moneda en el bolsillo puedo estar en lo cierto o estar equivocado; estoy en lo cierto solamente si tengo una moneda en el bolsillo” (Davidson 153).

Un sujeto puede interactuar de maneras complejas con su entorno, puede distinguir formas, sonidos, etc., puede reaccionar con cierta habitualidad a los estímulos; sin embargo, esto no garantiza que domine el contraste entre lo que cree y lo que es el caso, es decir, esto no garantiza que utilice de manera acertada los conceptos de verdadero o falso. ¿Qué es entonces lo que garantiza el dominio de este contraste? La respuesta es, para Davidson, la comunicación lingüística (*cf.* 153-154). A través de esta uno puede distinguir entre las creencias propias y

5 Este argumento se complementaría con el carácter holista de lo mental que propone Davidson. No obstante, en aras de la brevedad, aquí lo dejaré de lado.

lo que es el caso, pues el lenguaje es el campo en el que lo verdadero y lo falso cobran sentido, ya sea para estar de acuerdo o en desacuerdo a propósito de mis creencias o las de los demás,

debo abrigar las mismas proposiciones, que traten de lo mismo, y tener el mismo concepto de verdad.

La comunicación depende de que cada uno de quienes se comunican tengan y piensen correctamente que el otro tiene el concepto de un mundo compartido, un mundo intersubjetivo. Pero el concepto de un mundo intersubjetivo es el concepto de un mundo objetivo, un mundo sobre el cual todos los que se comunican pueden tener creencias. (Davidson 154)

Tener una creencia implica poseer el concepto de creencia, no solo porque esta sea potencialmente corregible, sino porque de hecho se corrige constantemente en el contacto que los sujetos tienen con el mundo. No obstante, para Davidson sería desacertado pensar que esta corrección es el paso de poseer un contenido x a tener uno y, omitiendo la existencia de x. Dicha corrección implica ser consciente del contraste entre la creencia previa a la corrección y aquella que ahora se tiene, y la única manera de dar cuenta de ello es a través del lenguaje, que nos permite juzgar nuestras creencias como verdaderas o falsas.

No perdamos de vista que Vilatta reconoce que solo podemos tener en consideración el registro de la conducta de HG y no sus manifestaciones lingüísticas (*cf.* 36). Ahora bien, Vilatta considera que los contenidos de los estados mentales son a) un referente actual o meramente posible y b) un carácter aspectual, ya que se le presentan al sujeto como

siendo de una manera determinada (*cf.* 36-37). La pregunta es, entonces, ¿cómo podemos identificar estos contenidos en los pacientes como HG? De manera más precisa, ¿cómo podríamos hablar de un carácter aspectual de los estados mentales de HG cuando no contamos con una descripción de su parte?

Fulford, Thornton y Graham (2006) señalan que HG agarra objetos comunes y se ríe histéricamente. Podemos pensar que cuando HG agarra alguno de esos objetos piensa algo sobre los mismos [sic.] y esto le causa gracia. Al menos parece posible atribuirle entonces i) que cree que existe tal objeto (el referente de los hipotéticos pensamientos) y ii) que lo ve como gracioso. (Vilatta 37)

Vilatta afirma que podemos identificar los objetos a los que HG dirige sus acciones, lo que no resulta controversial. Lo más interesante es que Vilatta afirma la posibilidad de identificar los estados mentales que causan dichas acciones. Es más, afirma que sabríamos el contenido de las creencias que se le atribuyen a HG, pues sabemos cuál es su referente y la respuesta conductual que este genera.

Identificar el referente es posible gracias a los procesos de triangulación; sabemos a qué objeto presta atención el paciente, pues tenemos acceso perceptual a él y a la manera como el enfermo lo manipula. A propósito del carácter aspectual de estos contenidos, Vilatta considera que es posible captar el aspecto bajo el cual el paciente ve estos referentes gracias a su conducta y, en este sentido, resultaría más sensato atribuirle unos aspectos que otros (*cf.* 38). Por ejemplo, si HG se ríe histéricamente ante la presencia de un objeto, entonces

resultaría más apropiado pensar que el objeto le causa gracia.

Las estrategias que propone Vilatta, en la búsqueda de evidencia conductual para la atribución de estados intencionales, son: el método “Sherlock Holmes” y la interpretación radical.⁶ El primero consiste en diseñar experimentos que le permitan al investigador generar circunstancias controladas que comprobarían, o no, determinadas hipótesis intencionalistas sobre las posibles creencias que se pretenden atribuir a un paciente (*cf.* Vilatta 39).⁷ Si quisieramos comprobar la hipótesis de que el objeto con el que se relaciona HG le causa gracia, tendríamos que reconocer que la evidencia que se nos ofrece de entrada resulta insuficiente. Frente a esta dificultad, se deberían generar circunstancias que den respuesta a este interrogante, por ejemplo: supongamos que el objeto que presuntamente le causa gracia a HG hace ruido. A partir de lo anterior, se podría conjeturar que es la sonoridad del objeto lo que le causa gracia. El investigador tendría que aislar los objetos sonoros para comprobar si los objetos que se le siguen presentando al paciente le causan “gracia”. Si HG dejara de reírse, estaríamos en condiciones de apoyar la hipótesis de que los objetos sonoros le causan gracia; sin embargo, si continuara riéndose, el investigador tendría que proceder de la misma manera con otros estímulos. Este proceso permitiría ir descartando

algunas atribuciones por incorrectas e incrementar la evidencia empírica para confirmar otras (*cf.* Vilatta 40).

Coincido con Vilatta en que este método nos brindaría razones para atribuir a un paciente como HG estados intencionales, por ejemplo, creencias. Estoy de acuerdo también con que no podemos negar *a priori* la posibilidad de atribuir algunos estados intencionales a estos sujetos. No obstante, considero que estas razones no son suficientes para atribuir estados intencionales a pacientes como HG, si son vistas desde las exigencias davidsonianas. Esto se debe a que la conducta, tal como la expone la autora, no manifiesta un dominio del contraste que Davidson exige para considerar algo como una creencia. De hecho, aun cuando podamos ver que HG se comporta de una manera regular con los objetos, eso no garantiza que podamos especificar el contenido de sus creencias sobre él y, si esto es el caso, se tendría que aclarar cómo dicha propuesta enfrenta la opacidad semántica propia de los estados intencionales, asunto que la autora menciona pero omite en las consideraciones finales de su texto. Si la propuesta consiste en conservar una postura davidsoniana frente a la atribución de creencias a pacientes como HG, entonces se debería mostrar por qué el argumento que justifica el vínculo entre el pensamiento y el lenguaje puede extenderse a una relación entre la conducta y el pensamiento. En otras palabras, sería interesante preguntarse cómo la conducta podría brindarnos la evidencia *suficiente* para justificar el dominio que tendría HG frente al contraste entre creer que *p* y saber que *p* es el caso.

6 No obstante, acá me enfocaré en el método Sherlock Holmes, pues la interpretación radical, tal y como la examina Vilatta, solo aplicaría en casos de pacientes competentes con el lenguaje.

7 Este método es propuesto por Daniel Dennett en su texto *Intentional Systems*.

Bibliografía

- Davidson, D. *Subjetivo, intersubjetivo y objetivo*. Trad. Olga Fernández Prat. Madrid: Cátedra, 2003.
- Dennett, D. "Intentional Systems." *The Journal of Philosophy* 68.4 (1971): 87-106.
- Reimer, M. A. "Davidsonian Perspective on Psychiatric Delusions." *Philosophical Psychology* 24.5 (2011): 659-677. doi:10.1080/09515089.2011.562642.

ANDRÉS CAMILO MISNAZA
Universidad Nacional de Colombia
Bogotá - Colombia
acmisnazav@unal.edu.co

[http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.
v67n167.72993](http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.72993)

López-Farjeat, Luis Xavier. "El 'lenguaje' de los animales no humanos en el comentario de al-Fárābī a *De Interpretatione* de Aristóteles." *Diánoia* 61.77 (2016): 39-52.

En este breve comentario quisiera señalar una de mis inquietudes frente a las conclusiones sobre el alcance explicativo de la propuesta de al-Fárābī que se mencionan en el artículo de López-Farjeat. El análisis que nos proporciona dicho autor está centrado principalmente en la corrección que al-Fárābī hace, en su *Gran comentario a De Interpretatione*, de la visión que Aristóteles tenía de las voces inarticuladas en los animales no humanos. De acuerdo con López-Farjeat, esta corrección nos permitiría ampliar hasta cierto punto nuestra comprensión del lenguaje, debido a que las observaciones sobre los animales, que al-Fárābī toma de los tratados aristotélicos, parecen revelar que cuando los animales no

humanos emiten ciertas voces, expresan sonidos significativos que pueden ser considerados como un "lenguaje", debido a que están asociados a una emoción. De acuerdo con esta idea, que es el núcleo del artículo, se dice lo siguiente:

A través de esta argumentación al-Fárābī amplía la comprensión del lenguaje al no limitarlo al vínculo entre un sonido significante con los contenidos conceptuales de la mente humana, sino que abre la posibilidad de que los contenidos mentales no conceptuales, como las imágenes y las representaciones de la mente de un animal no humano, puedan exteriorizarse a través de sonidos significantes que comunican estados emocionales particulares. (50)

Según lo anterior, la argumentación de al-Fárābī nos permite ampliar nuestra comprensión del lenguaje, puesto que no limita las condiciones que posibilitan un lenguaje a la relación entre un sonido significante y un contenido conceptual que esté asociado a esa mente, sino que abre la posibilidad de que ciertos sonidos significantes, en primer lugar, estén asociados a un contenido mental no conceptual, como una emoción, y, en segundo lugar, que estos sonidos cuenten como expresiones que pueden ser entendidas como pertenecientes a un lenguaje. Si lo anterior es cierto, entonces se abriría la posibilidad de tener una explicación en la que la idea misma de tener un lenguaje no sería incompatible con la existencia de contenidos mentales no conceptuales en los animales no humanos. En ese sentido, si dicha explicación es posible, el vínculo entre los sonidos significativos y los contenidos mentales conceptuales, como pensaba