



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA  
FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS COGNITIVAS**

**¿EL CARÁCTER SUBJETIVO DE LA EXPERIENCIA ES UNA PROPIEDAD QUE  
ACEPTA ATENUACIONES? ANÁLISIS DEL CARÁCTER SUBJETIVO A  
PARTIR DEL SÍNDROME DE COTARD**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
MAESTRA EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA**

**PRESENTA:  
ANDREA MONZERRAT GUERRERO ROMERO**

**TUTOR:  
DR. MIGUEL ÁNGEL SEBASTIÁN GONZÁLEZ  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX. ENERO 2021**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mis padres,  
Martín y Rocío*

*y*

*A mi Ángel.  
Ustedes son  
mi luz siempre.*

*A Adrián,  
porque 'tú siempre  
creíste en mí.'*

## **Agradecimientos**

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por la beca otorgada de agosto 2018 a julio 2020.

Investigación realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM <IN400520>. Agradezco a la DGAPA-UNAM la beca recibida.

A mi director, el Dr. Sebastián, por haberme recibido tan cálidamente desde el primer día que lo contacté. Gracias por todas las enseñanzas, la paciencia y las oportunidades de crecer que me has dado. Si algún día llego a ser una gran investigadora, será gracias a ti.

A la Dra. Claudia Lorena, con quién aprendí sobre cognición y la naturaleza de la mente y con quién tuve discusiones fructíferas para el desarrollo de esta tesis. Gracias por discutir conmigo, gracias por darme otra perspectiva de la investigación y gracias por ayudar a aclarar mis ideas.

A la Dra. Kirareset Barrera. Disfruté todas y cada una de sus clases. Me proporcionó un enfoque completamente diferente al que estaba acostumbrada por dedicarme a la filosofía. Gracias a usted sé más sobre la complejidad de la mente, de la consciencia y de la dificultad de estudiarla. Gracias por haber estado conmigo desde el inicio de este viaje.

Al Dr. Pedro Stepanenko, quién me ha recibido con los brazos abiertos en su seminario y con quién he tenido oportunidad de desarrollar nuevas ideas y nuevos puntos de vista.

Al Dr. Santiago Echeverri, por qué sus comentarios y sus correcciones, hicieron de esta tesis un trabajo más robusto. Espero seguir este camino para poder seguir trabajando con usted.

# ÍNDICE

<b>Introducción</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo 1: Consciencia fenoménica y carácter subjetivo de la experiencia</b>	<b>7</b>
1.1 Carácter subjetivo y percatación	8
1.2 Diferentes caracterizaciones de carácter subjetivo de la experiencia	10
<b>Capítulo 2: Síndrome de Cotard, interpretaciones disponibles y la interpretación de Billon</b>	<b>18</b>
2.1 Síndrome de Cotard	18
2.2 Las interpretaciones del delirio de Cotard	22
2.3 La interpretación de Alexandre Billon	25
<b>Capítulo 3: ¿El carácter subjetivo de la experiencia acepta atenuaciones?</b>	<b>36</b>
3.1 La atenuación de una característica fenoménica	37
3.2 Sentido de pertenencia y carácter subjetivo	39
3.2.1 Tres sentidos de pertenencia según Albahari	42
3.3 Identificación y su relación con la auto-consciencia reflexiva	49
3.4 Pertenencia perspectiva, pertenencia personal y atenuación	54
<b>Conclusión</b>	<b>65</b>

## Introducción

Cuando tenemos una experiencia cualquiera, estamos en un estado que se siente para uno mismo estar en él. Los estados que se sienten de alguna forma para-mí son conocidos como estados *fenoméricamente conscientes*. Así, tener una experiencia es estar en un estado fenoméricamente consciente. A lo que es para un sujeto estar en un estado de este tipo, se le conoce como *carácter fenomérico*. En otras palabras, nuestras experiencias se caracterizan por incorporar un carácter fenomérico.

Es comúnmente aceptado que el carácter fenomérico de una experiencia está compuesto por dos aspectos: *el carácter cualitativo* y *el carácter subjetivo* [Kriegel, 2009; Levine, 2001] El carácter cualitativo de la experiencia es la propiedad que nos permite distinguir entre diferentes tipos de experiencias, por ejemplo, entre ver rosa en lugar de amarillo o entre probar una fresa en lugar de una manzana. Es una propiedad que nos permite distinguir entre diferentes tipos de cualidades. Mientras que el carácter subjetivo se refiere a que, independientemente de que haya una experiencia de amarillo o de probar una manzana, el hecho es que esas experiencias siempre son *para* alguien (para un sujeto).

Así, lo que distingue al carácter cualitativo del carácter subjetivo es que el primero es un aspecto de la experiencia que cambia dependiendo del tipo de experiencia que se tiene, mientras que el segundo es la propiedad que se mantiene constante en toda experiencia. No importa el tipo de experiencia que tengas y como pueden variar, el hecho es que esas experiencias siempre son *para-ti*. Otra manera de entender la diferencia entre carácter cualitativo y carácter subjetivo, es que el primero refiere al estado que es (por ejemplo, el estado perceptual de una manzana o el estado de dolor), mientras que el carácter subjetivo refiere a lo que hace que de hecho ese estado en particular sea consciente. [Kriegel, 2009] Si

el carácter subjetivo es la propiedad que hace que el estado sea consciente en absoluto, entonces este es constitutivo de toda experiencia (recuérdese que tener una experiencia es estar en un estado consciente) Así, quienes se dedican al estudio de la consciencia fenoménica, han sostenido que el carácter subjetivo es una propiedad constante y constitutiva de toda experiencia.

El objeto de estudio de mi tesis es el carácter subjetivo de la experiencia y si este realmente es un aspecto constante de toda experiencia, ya que hay casos patológicos tales como la esquizofrenia<sup>1</sup> y el síndrome de Cotard<sup>2</sup> que han sido utilizados para desafiar la idea de que este aspecto fenoménico es constante y constitutivo de toda experiencia posible, pues puede estar ausente en pacientes con tales patologías y aun así se mantiene la intuición de que estos tienen experiencias. En otras palabras, lo que puede mostrarse con estos casos es que puede haber experiencias sin que haya algo que es *para-mí* estar en un estado, o que puede haber experiencias sin subjetividad<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> La esquizofrenia es un trastorno mental que se caracteriza por la presencia de ideas psicóticas, como que el sujeto ha sido invadido por pensamientos ajenos. Si bien esta no es la única característica de la esquizofrenia, es la más común y en todo caso, la más relevante para desafiar que el carácter subjetivo se mantiene constante.

<sup>2</sup> El síndrome de Cotard se caracteriza por la presencia de delirios nihilísticos tales como que el mundo no existe o que el sujeto ha dejado de existir. En el capítulo dos se abordará con profundidad este síndrome.

<sup>3</sup> Es importante notar que el término “subjetividad” puede ser entendido de diferentes formas, por ejemplo, en el ámbito psicológico se entiende que una experiencia es subjetiva dependiendo de cómo la aprehende el sujeto. Por ejemplo, si dos sujetos se suben a la montaña rusa, uno de ellos puede tener una experiencia placentera, es decir, le gusta la sensación de adrenalina que le provoca subirse al juego mecánico; mientras que otro puede tener una experiencia estresante o traumática. La experiencia de subirse a la montaña rusa es subjetiva porque distintos sujetos la aprehenden de diferentes formas (agradezco a la Dra. Kirareset Barrera por la aclaración).

Sin embargo, Billon (al igual que yo) utiliza la noción de carácter subjetivo de la experiencia como sinónimo de subjetividad, refiriéndose a que toda experiencia es subjetiva en tanto que ésta siempre es *para* un sujeto. Así, esta noción no tiene que ver con la noción de subjetividad que se da en el ámbito psicológico o en el ámbito cotidiano.

Por otro lado, autores como Billon (2014) han sostenido que si bien es cierto que este aspecto es algo que se mantiene constante en la experiencia, también es cierto que este puede admitir atenuaciones y que cuando este carácter subjetivo está atenuado, las experiencias de los pacientes con patologías como la de Cotard<sup>4</sup>, se vuelven experiencias anómalas. En otras palabras, para Billon, el carácter subjetivo es un aspecto constitutivo de toda experiencia, pero si este carácter se atenúa, entonces el resultado es una experiencia anómala, es decir, hay subjetividad, pero está dañada.

El objetivo de mi tesis es doble, por un lado, al igual que Billon, me posiciono ante la idea de que el carácter subjetivo es un aspecto constitutivo y constante de las experiencias, pero voy a argumentar que este carácter no es una propiedad que pueda aceptar atenuaciones, si no hay atenuación del carácter subjetivo de la experiencia, entonces la propuesta de Billon no se sigue, es decir, la atenuación del carácter subjetivo no es la causa de que haya experiencias anómalas en los casos de Cotard. Por otro lado, voy a argumentar que lo que puede estar atenuado o ausente en las experiencias de los pacientes con Cotard, es un *sentido de pertenencia*, pero la ausencia o atenuación de este sentido, no afecta la subjetividad de la experiencia.

Uno de los obstáculos para negar que el carácter subjetivo acepta atenuaciones, es que el término “carácter subjetivo de la experiencia” puede referir a diferentes características o puede entenderse de diferentes formas, por ejemplo, en orden de que haya un estado que sea o que se sienta *para-mí* puede entenderse como que el sujeto puede ser consciente 1) del

---

<sup>4</sup> Quizá el caso más desafiante para estas teorías de la subjetividad es el síndrome de Cotard, en primer lugar porque no es una patología común y en consecuencia, no ha sido tan explorada por los filósofos (e incluso por los mismos psiquiatras) y en segundo lugar, porque en los reportes de dichos pacientes, se encuentra la negación tajante de aspectos subjetivos, como la negación de que hay un yo; lo cual sugiere que puede haber experiencias sin subjetividad o que hay subjetividad, pero está atenuada.

mismo estado, 2) de él mismo o 3) de él mismo y del estado (esta última opción implica que si el sujeto es consciente de él mismo y del estado, es consciente de que la experiencia es suya). En el capítulo uno voy a exponer qué significa que el sujeto sea consciente de cualquiera de estas tres opciones y las diferencias entre ellas, esto con la finalidad de establecer cuál es la relación entre la consciencia fenoménica y el carácter subjetivo de la experiencia. De la misma manera, al tener estas tres opciones en mano, posteriormente se analizará con cuál de ellas se está comprometiendo Billon, es decir, se verá qué entiende Billon cuando habla de carácter subjetivo de la experiencia.

Dado que el argumento de Billon es que cuando el carácter subjetivo de la experiencia se atenúa, se tienen experiencias como las de los pacientes con síndrome de Cotard, será necesario exponer qué es el síndrome de Cotard. El capítulo dos estará dedicado a ello, de la misma manera, en este capítulo se van a exponer las diferentes interpretaciones<sup>5</sup> que se han hecho sobre el síndrome de Cotard, esto con la finalidad de tener un panorama lo suficientemente amplio para analizar qué es lo que lleva a los pacientes a reportar las experiencias que tienen o que supuestamente tienen. Las interpretaciones apelan a 1) una experiencia anómala o a 2) una experiencia anómala y a un déficit racional. Se verá que Billon entra dentro de las interpretaciones de las experiencias anómalas y se verán las razones que da para negar un déficit racional, voy a asumir que esas razones son suficientes para aceptar que la mejor interpretación se da al nivel de la experiencia. Por último, voy a presentar la interpretación de Billon y a partir del análisis en el capítulo uno y a partir de su misma

---

<sup>5</sup> Es importante notar que una interpretación no es lo mismo que una explicación. La interpretación solamente se encarga de estudiar los motivos que un paciente puede tener para sostener su reporte. Por lo tanto, las interpretaciones expuestas aquí (incluida la de Billon) solo tratan de dar cuenta de que puede fallar a nivel experiencial o racional para que el paciente diga que su experiencia no se siente suya, por ejemplo. Esto es, no se comprometen con cuestiones más allá de las razones que dan los pacientes. En el capítulo dos se explicará más sobre las interpretaciones.

interpretación, voy a sostener que Billon entiende carácter subjetivo de la experiencia como la consciencia que tiene el sujeto de que la experiencia es suya. Otra manera de decir lo anterior es que carácter subjetivo de la experiencia en Billon refiere a un *sentido de pertenencia*. Esto es problemático porque yo afirmo que lo que está ausente o atenuado es un sentido de pertenencia. Con lo cual se tiene que si carácter subjetivo en Billon refiere a un sentido de pertenencia, entonces yo estaría aceptando que este admite atenuaciones y estaría respaldando la propuesta de Billon. Sin embargo, se adelantará en este capítulo que se pueden encontrar diferentes formas de pertenencia o diferentes formas en que una experiencia sea proclamada como mía.

Una vez expuestas las razones para sostener que Billon se refiere a carácter subjetivo como pertenencia, en el capítulo tres voy a exponer qué significa que una característica esté atenuada y posteriormente retomaré el problema adelantado en el capítulo dos: ¿en qué sentidos se puede entender que una experiencia es mía? En diferentes sub-apartados de este capítulo voy a exponer las diferentes maneras de poseer algo: *pertenencia perspectiva* y *pertenencia personal*, una vez expuestas, voy a analizar cuál de ellas puede aceptar una atenuación. Una vez hecho este análisis, voy a argumentar que solo un sentido de pertenencia (pertenencia perspectiva) puede ser equiparado con carácter subjetivo (esto, basándome en las propias características de cada sentido de pertenencia y en lo que se ha dicho sobre el carácter subjetivo) y que este sentido de pertenencia (dado el análisis de los dos sentidos de pertenencia) no acepta grados de atenuación. Si no puede haber subjetividad atenuada, entonces la propuesta de Billon no se sigue, esta no puede ser la causa de una experiencia anómala en los casos de Cotard. Por último, se verá que el sentido de pertenencia personal sí puede estar atenuado o ausente en los casos de Cotard, pero este no afecta la subjetividad de

la experiencia. De esta manera se sugiere que la pertenencia personal puede ser una característica que suele acompañar nuestras experiencias, pero que no es constitutiva de ellas, ya que puede estar dañada sin que deje de haber experiencia.

## Capítulo 1: Consciencia fenoménica y carácter subjetivo de la experiencia

Como se ha mencionado en la introducción, tener una experiencia es estar en un estado fenoménicamente consciente, así, es ampliamente aceptado que lo que distingue a los estados conscientes de los que no lo son, es que los primeros incorporan un ‘cómo se siente’ o ‘cómo es’ para mí tener una experiencia<sup>6</sup> o estar en un estado. Aunado a esto, autores como Kriegel (2009) y Levine (2001) han sostenido que este cómo se siente o cómo es para mí tener una experiencia, está compuesto por dos componentes indistinguibles: el *carácter cualitativo* y el *carácter subjetivo*<sup>7</sup>. El carácter cualitativo es la propiedad que distingue o individualiza diferentes experiencias, permite distinguir entre las experiencias de probar una manzana u oler la tierra mojada, por ejemplo. Mientras que el carácter subjetivo es la propiedad que hace que esa experiencia sea *para-mí* o, en palabras de Kriegel: “el carácter fenoménico es la propiedad que hace un estado fenoménicamente consciente (1) el estado fenoménicamente consciente que es y (2) un estado fenoménicamente consciente en absoluto.” [2009, p. 1] (1) se refiere al carácter cualitativo y (2) al carácter subjetivo. Es decir, el estado consciente que es o que se individualiza, es el de ver azul o el de probar el vino, por ejemplo y por el estado consciente “en absoluto”, Kriegel se refiere a que es lo que hace de hecho al estado consciente: el hecho de que sea *para mí*. Si no hubiera algo que fuera para-mí, no habría consciencia fenoménica en primer lugar.

---

<sup>6</sup> Respecto a cómo se siente para mí o como es para mí tener una experiencia, depende de la traducción *What is it like for me*.

<sup>7</sup> Es importante notar que la distinción entre carácter cualitativo y carácter subjetivo es una distinción meramente conceptual. No quiere decir que estas sean propiedades aisladas que se dan en la experiencia una después de la otra, sino que son distinciones conceptuales de una propiedad simultánea, es decir, son aspectos interdependientes de la experiencia consciente.

En este sentido, hay una relación estrecha entre consciencia fenoménica y carácter subjetivo, ya que un estado consciente es aquel que se siente para-mí estar en él y el carácter subjetivo (independientemente del cualitativo) es lo que hace que de hecho ese estado sea consciente.

Ahora, normalmente cuando se habla de carácter subjetivo de la experiencia en la tradición analítica, se dice que éste refiere a que la experiencia se presenta a mí, o que cualquier objeto de la experiencia es dado para mí o, que si bien es cierto que las experiencias que tenemos día a día pueden variar, lo cierto es que siempre hay un aspecto constante en ellas: que son para-mí.

Sin embargo, es difícil dilucidar del todo qué quiere decir que una experiencia sea para-mí o a qué refiere el “carácter subjetivo de la experiencia”, dado que la para-mí-idad<sup>8</sup> ha sido caracterizada de múltiples formas en diversos autores. En este capítulo voy a presentar las diversas maneras en las que se ha entendido carácter subjetivo, con la finalidad de tener un panorama amplio respecto a la propiedad a la que puede referir para, posteriormente, analizar con cuál de estas se compromete Alexandre Billon. De la misma manera, al ir presentando las diversas opciones, se irá especificando cómo se diferencian unas de otras y, más importante aún, se verá que en diferentes opciones hay diferentes formas de caracterizar aquello que es subjetivo.

### ***1.1 carácter subjetivo y percatación***

El uso del término “carácter subjetivo de la experiencia” suele ser confuso, en tanto que como su nombre lo dice, parece que apela a un aspecto subjetivo de la experiencia, en cierto sentido, incluso parece un poco obvio. Aunque la cuestión no es tan sencilla como aparenta, de hecho

---

<sup>8</sup> Para-mi-idad es la mejor forma en la que se puede traducir *for-me-ness*, término que han utilizado diversos autores para referirse a la propiedad que hace que una experiencia sea para-mí.

la dificultad del término consiste en establecer en qué sentido se puede decir que una experiencia es subjetiva, esto quiere decir que la cuestión es establecer qué papel juega el sujeto en la experiencia consciente.

Como se ha visto, el carácter subjetivo de la experiencia es aquella propiedad que comparten todas las experiencias, pues sin importar que tengas una experiencia de oler una flor, de probar el café recién hecho o de ver el cielo azulado, esas experiencias tienen en común que son para-ti, es decir, una experiencia siempre es *para* un sujeto. Esto quiere decir que el sujeto es consciente de alguna forma de su experiencia.<sup>9</sup>

Para que el sujeto sea consciente, tiene que haber algo de lo que sea consciente, es decir, la consciencia siempre es *acerca* de algo<sup>10</sup>, por ejemplo, cuando tengo una experiencia visual, soy consciente de aquello que estoy viendo: mi taza de café o el computador que tengo enfrente. Sin embargo, siguiendo a Brentano (1874), Kriegel (entre otros) ha sostenido que todo acto consciente tiene dos objetos: *un objeto primario* y un *objeto secundario*. El primero es el objeto “directo” o inmediato de la consciencia, aquello de lo que hablo o aquello de lo que es mi estado, por ejemplo, cuando tomo vino tinto, soy consciente del sabor del vino o/y

---

<sup>9</sup> Cuando se afirma que el sujeto es consciente de su experiencia, no se busca afirmar que el sujeto es consciente *fenoménicamente* de su experiencia. De hecho, consciencia fenoménica es una propiedad que solo tienen algunos estados mentales, aquellos que se sienten para un sujeto estar en ellos. Por otro lado, cuando un sujeto es consciente de esos estados, la consciencia es acerca de ellos o se dirige a ellos, sin embargo, utilizar el término consciencia para referirnos a la propiedad que tienen algunos estados mentales y a la intencionalidad (que la consciencia se dirige a ellos) resulta confuso. Para evitar confusiones, en lugar de decir que un sujeto es consciente de su experiencia, se utilizará el término percatación, (*awareness*) de esta manera se tiene que cuando una experiencia es *para* un sujeto, el sujeto *se percata de* ella de alguna manera.

<sup>10</sup> Que la consciencia sea acerca de algo o que el estado sea acerca de algo, puede entenderse también como al hecho de que se representa algo, por ejemplo, si yo veo mi celular, estoy en un estado perceptual que representa el celular o las características que tiene mi teléfono celular. Hay autores (Sebastián 2012, 2019) que afirman que cuando se habla de un sujeto siendo consciente *de* su estado o su experiencia, es mejor expresarlo en términos representacionales. Esto es, en lugar de decir el sujeto es consciente de su experiencia, es más adecuado y menos confuso decir el sujeto representa que está en una experiencia o que él mismo está en un estado perceptual.

de las propiedades que percibo: que es amargo, que deja una sensación aterciopelada en la lengua, etc; el objeto secundario es aquel que no está explícitamente en mi foco de atención, pero que está ahí presente. Ahora bien, quienes aceptan que hay carácter subjetivo de la experiencia, comparten la intuición de que la experiencia de un sujeto es acerca del objeto primario (o que se percata del objeto primario o que representa el objeto primario) y que además de percatarse del objeto primario, también se percata de algo más, a saber, de un objeto secundario.

Pero, ¿Qué tiene que ver el objeto primario y el secundario con el carácter subjetivo de la experiencia? Se ha mencionado que los estados conscientes son aquellos que se sienten para un sujeto o que son para un sujeto estar en ellos, la cuestión es, ¿qué hace que el estado sea consciente? El estado es consciente en primer lugar solo si el sujeto se percata de él. Esto es aceptado comúnmente por los teóricos de la consciencia, pues comparten la intuición de que un estado del cuál uno no se percata, no puede ser un estado fenoméricamente consciente. No tiene sentido hablar de estados conscientes si no hay percatación (*awareness*) de él en ningún sentido.

Sin embargo, si bien es cierto que el estado es consciente en virtud de que hay percatación o representación de él, también es cierto que esto puede implicar varias interpretaciones, una de ellas es: el estado es consciente en virtud de que el sujeto se percata del estado mismo, otra interpretación sugiere que el estado es consciente en virtud de que el sujeto se percata de él mismo y por último, el estado es consciente en tanto que el sujeto se percata de él mismo y del estado. A continuación se verán estas tres opciones.

### ***1.2 Diferentes caracterizaciones de carácter subjetivo de la experiencia***

Se ha visto que un estado es fenoménicamente consciente solo si hay algo que es para-mí o que se siente para-mí estar en ese estado, esto apunta a que independientemente de que nos percatemos del objeto de la experiencia o/y de sus cualidades (que, como se ha visto, el objeto, las cualidades y el tipo de experiencia que se tiene puede cambiar) siempre nos percatamos de que esas experiencias son para nosotros (para un sujeto). Sin embargo, que la experiencia sea para-mí en virtud de que me percate de ella, puede tener diversos significados.

Hay quienes sostienen que una experiencia es para-mí en tanto que me percato del estado mismo (Kriegel, 2009), quienes piensan que una experiencia es para-mí en tanto me percato de mí mismo (Sebastián, 2012) y quienes piensan que una experiencia es para-mí en tanto que me percato de mí mismo y del estado<sup>11</sup> (pienso que esta opción la respalda Billon, más adelante se verá por qué). Esto es, la percatación del objeto secundario de la experiencia es lo que puede variar en diferentes teorías de la consciencia.

Respecto a la primera opción, Kriegel (2009) ha sostenido que el carácter subjetivo de la experiencia apunta a que hay algo que es para-mí, sí y solo sí me percato del estado mismo (además del objeto primario de la experiencia) o si se prefiere, si el estado se representa a sí mismo (auto-representación)<sup>12</sup>. Así, una experiencia es acerca del objeto y/o de las propiedades cualitativas del objeto inmediato de la experiencia y también es acerca del

---

<sup>11</sup> En una línea similar a estas distinciones, Marie Guillot (2016) designa diferentes términos para referirnos a estas diferentes formas en las que una experiencia puede ser para-mí. A la primera le designa el nombre para-mí-idad (*for-me-ness*), a la segunda yo-idad (*me-ness*) y a la tercera, mio-idad (*mineness*). De manera general, la para-mí-idad refiere a que el sujeto es consciente únicamente de la experiencia, sin ser consciente de él mismo; la yo-idad, por otro lado refiere a que el sujeto es consciente de él mismo al ser consciente de la experiencia y por último, la mio-idad, refiere a que el sujeto es consciente de que hay una experiencia que es suya.

<sup>12</sup> Kriegel sostiene que la percatación del estado es una forma de representación. De manera que percatarse de algo es simplemente representarlo de manera correcta. [Kriegel, 2009]

estado mismo en el que estoy. Por ejemplo, si salgo al jardín a ver las rosas rojas, mi experiencia es acerca de la forma y del color de las rosas y también es acerca del mismo estado perceptual mediante el cual las veo. Pero si esto es el caso, la experiencia que tengo no dice nada mí, esto es, la experiencia no informa que es para-mí o que es mi experiencia, en otras palabras, yo no soy objeto de la experiencia.

Autores como Sebastián (2012) han sostenido que el hecho de que el sujeto se percate únicamente del estado, no es suficiente para que haya subjetividad de la experiencia, ya que al percatarnos únicamente del estado, la experiencia diría algo así como “este estado” o “este estado está ocurriendo”, esto es, la experiencia no diría nada acerca del sujeto de la experiencia.

Sin embargo, si bien es cierto que para Sebastián el sujeto no es objeto de la experiencia, si es contenido de ella,<sup>13</sup> de manera que la experiencia debería decir algo sobre el sujeto, o en otras palabras, la experiencia debería ser acerca del sujeto y no solo del estado o del objeto del estado.

El problema con la teoría auto-representacional de Kriegel es que el sujeto no es constitutivo de la fenomenología (sin embargo, apunta a aspectos subjetivos todo el tiempo e incluso reconoce que la experiencia es dada en primera persona), esto es, el sujeto o la percatación del sujeto mismo, no es necesaria para que haya carácter subjetivo de la experiencia. [Sebastián, 2012] El problema puede complicarse, debido a que en otros trabajos (ver Zahavi y Kriegel, 2015) parece afirmar lo contrario.

---

<sup>13</sup> Objeto refiere a aquello sobre lo que es mi experiencia, puede ser cualquier objeto del mundo o un estado mental. Por otro lado, cuando se habla de contenido, se prefiere hablar sobre contenido semántico. Más adelante se hará más clara esta distinción.

De cualquier manera, la teoría (al menos su teoría auto-representacional que es la más desarrollada) resulta problemática porque parece que no hay nada subjetivo en la forma de explicar que un estado sea para-mí, incluso, sí lo hay, no resulta obvio que el papel del sujeto sea importante en la caracterización de carácter subjetivo.

La segunda opción refiere a que hay algo que es para-mí en tanto que me percato de mí mismo o en tanto que el sujeto se representa a sí mismo. Esto implica que para tener consciencia fenoménica, se necesita tener auto-consciencia<sup>14</sup>. La idea general es que no importa de qué me percate, pues al percatarme de dicho objeto, me percato de mí mismo también.

Por último, la tercera opción es más demandante, porque implica que el sujeto es consciente de él mismo y de su estado. Además, Guillot sostiene que ser consciente de sí mismo y del estado, implica que uno es consciente de que uno mismo es el propietario de ese estado. Por ejemplo, cuando me pego en un dedo del pie, muy seguramente me va a doler, así, tengo una experiencia de dolor. Sin embargo, alguien más puede percatarse de mi experiencia de dolor o incluso tener una experiencia propia de dolor, pero aunque esto sea el caso, quién se percate de que me duele el dedo al pegarme en él, no puede tener acceso a mi propia experiencia o si se prefiere, gozar o sufrir mi propia experiencia. Esta experiencia es únicamente *mía*, solo yo la sufro. Lo mismo sucede con el hecho de que otra persona pueda

---

<sup>14</sup> El término auto-consciencia suele ser conflictivo, en tanto que puede referir a que la consciencia es consciencia de sí misma, es decir, se dirige o es acerca de ella misma; pero también puede referir a que la consciencia es acerca del sujeto mismo. Yo voy a asumir que por auto-consciencia, nos referimos a la consciencia que tiene el sujeto de él mismo, esto debido a que múltiples autores (entre ellos Zahavi y Kriegel) han retomado el término auto-consciencia y su explicación de Jean Paul Sartre, y Sartre entiende auto-consciencia como la consciencia que se tiene de sí mismo (del sujeto mismo o del yo). Sin embargo puede haber auto-consciencia reflexiva y auto-consciencia pre-reflexiva. Más adelante se abordaran estas dos distinciones de auto-consciencia.

tener una experiencia de dolor: aunque otra persona tenga una experiencia de dolor, esa experiencia es únicamente *suya*, no *mía* y viceversa. Así, sostiene Guillot: “Como parte de la experiencia que se le está dando a un sujeto, este sujeto de alguna manera es consciente de que la experiencia es *suya*.”[2016, p. 9]

Con estas tres opciones en mano, la pregunta que surge es ¿cómo decidimos a qué refiere el carácter subjetivo de la experiencia? Esta es una cuestión que sigue actualmente en debate, sin embargo, aquí voy a descartar la opción número uno, a saber, que hay para-mi-idad en virtud de que el sujeto se percata del estado mismo o que el estado se representa a sí mismo, esto debido a algunos problemas que mencioné anteriormente, principalmente, porque no resulta obvio que en la teoría auto-representacional, la experiencia informe algo acerca del sujeto de la experiencia o que sea de alguna manera, acerca del sujeto de la experiencia.

Por lo tanto, quedan dos opciones en el panorama, hay algo que es para mí o que se siente para-mí estar en un estado en virtud de que me percato de mí mismo o en tanto que me percato de mí mismo y del estado. Estas primeras aproximaciones respecto a qué se refiere el carácter subjetivo de la experiencia, apuntan a que debe haber necesariamente un sujeto en la experiencia consciente y que este sujeto no sólo debe tener experiencias, sino que debe percatarse de que son *para* él. En otras palabras, el sujeto no solo debe jugar un papel metafísico dentro de la caracterización de subjetividad, sino uno fenoménico.

Respecto a esto, Zahavi y Kriegel (2015) sostienen que la para-mi-idad (el hecho de que el estado es para-mí) o el carácter subjetivo, no apunta únicamente a que las experiencias simplemente *ocurren* en alguien, esto es, no solo hay un sujeto o un organismo que tiene la capacidad de tener estados mentales, esto es simplemente un hecho metafísico, pero este

hecho no basta para que haya algo que es *para* el sujeto estar en dicho estado mental. Por otro lado, los autores apuntan a que debe haber un hecho fenoménico, el hecho de que esos estados se le *presenten* al sujeto y al presentárseles, éste se percata de ellos.

Para poner las cosas más claras, supongamos que alguien tiene el deseo reprimido de matar a su padre y casarse con su madre, pero es algo de lo que el sujeto no se percata, en este sentido hay un fenómeno mental que *está* o que *ocurre* en el sujeto, pero no es un hecho fenoménico porque no se le *presenta* a él, es decir, no es consciente o no se percata de ese estado. Como señala Kriegel: “las experiencias conscientes no son estados que podamos *albergar*, por así decirlo, sin saberlo (...) un estado mental del cual uno es completamente inconsciente no es una experiencia consciente. En este sentido, mi experiencia consciente no solo se da *en mí*, también es *para-mí*.” [2009, p. 8]

Sin embargo, el hecho de que un estado se me presente a mí, si bien arroja luz sobre lo que Zahavi y Kriegel quieren decir cuando sostienen que el sujeto no solo cumple un rol metafísico, sino uno fenoménico, no nos dice en sí mismo que el sujeto deba ser objeto de la percatación, es decir, no nos dice como el sujeto se percata de sí mismo.

Cuando se habla de percatación, uno puede percatarse de los objetos o de las cualidades que tienen los objetos (por ejemplo su color, su forma, su sabor, etc.), sin embargo, se ha dicho (a partir de Hume) que cuando te percatas de estos objetos en ningún sentido te percatas de ti mismo, esto es *grosso modo*, que el sujeto o el yo no es nunca objeto de la experiencia. Sin embargo Zahavi y Kriegel sostienen que si bien es cierto que el yo no es objeto de la experiencia, esto se debe a que no es un objeto del mismo tipo que una manzana o un libro, o que no es una cualidad como lo es el sabor del helado, el color de la manzana,

su forma, etc., pero aunque no sea objeto en los sentidos anteriores, hay un sujeto que es parte de la experiencia. Respecto a esto, Zahavi y Kriegel dicen lo siguiente:

Nuestro punto de vista no es que además de los objetos en nuestro campo experiencial –los libros, la pantalla de la computadora, la taza de café medio vacía, etc.- también haya un *yo-objeto*. En lugar de eso, el punto es que cada uno de estos objetos, cuando se experimentan, se le dan a uno de una manera distintiva en primera persona, y que este proporcionamiento es una dimensión omnipresente de la vida fenoménica. [2015, p. 38]

De manera general, la idea que pretenden capturar los autores es que el sujeto no es un objeto de la experiencia en el sentido que lo es cualquier objeto del mundo del que nos percatamos, pero al percatarnos de esos objetos, nos percatamos siempre de que son para un sujeto, a saber, *para-mí*. De la misma manera sostienen que uno no puede percatarse únicamente de sí mismo, sin percatarse de algo más: “la para-mi-idad, tal como la concebimos, es una característica de todo contenido experiencial sin ser un contenido experiencial autónomo, no puede haber estado consciente que consista solo de para-mi-idad. Un estado consciente sin contenido y solo con para-mi-idad es imposible. Y aun así, una vez que cualquier cosa ocurre conscientemente, debe estar dado al sujeto y así, exhibir para-mi-idad.”<sup>15</sup> [ibíd. p. 38]

Así, que el yo sea un aspecto fenoménico de las experiencias, apunta a que es algo que se da siempre en una experiencia consciente, que el estado se da siempre a un ‘yo’. Es

---

<sup>15</sup> Algunos autores, como Sebastián por ejemplo (2019) evitan hablar de objeto de la experiencia, ya que objeto refiere a aquello de lo que es la experiencia, como veíamos, una manzana, una taza de café, etc., o a las cualidades que tiene el objeto: el color, el sabor, la textura, etc. Así, en lugar de hablar de objeto, Sebastián habla de contenido, que refiere a un aspecto semántico, esto es, que el contenido es una proposición. En este sentido, el contenido de la experiencia (específicamente, el sujeto como parte de la experiencia) es un contenido *de se*. Así, comparte la intuición de Kriegel y Zahavi, respecto a que el yo en la experiencia no es un objeto de la misma manera que lo es cualquier objeto del mundo del que nos percatamos o de sus propiedades cualitativas; sin embargo, el sujeto es parte del contenido de la experiencia. El contenido de la experiencia sería que *yo* estoy en un estado X, por ejemplo.

un aspecto constitutivo de las experiencias y no solo un aspecto metafísico. Sin embargo, como ya se ha mencionado, uno de los puntos conflictivos en la teoría de Kriegel (2009) es que si el sujeto es constitutivo de la experiencia, tal y como lo sostiene con Zahavi (2015) y que si bien no es objeto de la experiencia, así como lo es una manzana o su sabor y su textura, sí es contenido de toda experiencia, esto es, el sujeto es consciente de sí mismo de alguna manera, la cuestión es ¿por qué Kriegel termina afirmando que lo constitutivo de la experiencia o lo constitutivo de la para-mi-idad es que el estado se auto-represente? Este es un problema que por sí mismo merece la atención para ser examinado, sin embargo, no es el objeto de interés de mi tesis. Se menciona con la finalidad de dejar en claro que el papel que el sujeto juega en la experiencia consciente es más profundo que aquel en el que el sujeto solo es quien tiene experiencias o a quien le ocurren ciertos fenómenos mentales, aun y cuando específicamente Kriegel sostenga que lo constitutivo es la auto-representación del estado. De igual manera, es importante tener en cuenta los problemas y debates que pueden surgir cuando se habla de carácter subjetivo de la experiencia.

Por último, se mencionaba que las opciones más viables para referir al carácter subjetivo de la experiencia son que hay algo que es para-mí en virtud de que me percato de mí mismo o que hay algo que es para-mí en tanto me percato de mí mismo y del estado (y según Guillot, percatarme de mi mismo y del estado implica percatarme de que soy el propietario o el dueño del estado). Mi intención no es decidirme por una de estas opciones ni argumentar a favor de una de ellas, las presento únicamente como las más plausibles para después analizar con cuál de estas opciones se compromete Billon, ya que cuando él mismo habla de carácter subjetivo, suele resultar confuso a qué se refiere por él. En el siguiente capítulo se llevará a cabo este análisis.

## **Capítulo 2: Síndrome de Cotard, interpretaciones disponibles y la interpretación de Billon**

En este capítulo voy a exponer en qué consiste el síndrome de Cotard, dado que para Billon, este síndrome es evidencia para argumentar a favor de la atenuación del carácter subjetivo de la experiencia. Por otro lado, voy a exponer las diferentes interpretaciones que se han ofrecido para dar sentido a los reportes de los pacientes con síndrome de Cotard, con la finalidad de tener un panorama lo suficientemente amplio para entender cuáles pueden ser las razones que tienen los pacientes para reportar ese tipo de experiencias y para esbozar algunos problemas que puede haber cuando se trata de dar sentido a los reportes de este tipo de pacientes, de la misma manera, esto me da pautas para asumir que la interpretación de Billon es más viable que el resto de las interpretaciones disponibles.

### ***2.1 Síndrome de Cotard***

El síndrome de Cotard es un padecimiento con una sintomatología bastante anómala que ha intrigado a médicos y académicos. Esto se debe principalmente a los reportes delirantes de los pacientes y a que no se sabe a ciencia cierta qué es lo que origina tal padecimiento. Por otro lado, clasificar los delirios de Cotard ha sido todo un problema, ya que no hay acuerdo respecto a si es un síndrome propio o si es un síntoma de otros desórdenes mentales.

Jules Cotard lo caracterizó por la presencia de delirios<sup>16</sup> de negación; en dichos delirios, los pacientes pueden llegar a negar la existencia de todo. “Llegado a este extremo,

---

<sup>16</sup> Respecto a los delirios, es difícil establecer con exactitud cuál es su definición. Sin embargo, se caracteriza comúnmente como una creencia falsa y persistente [Upthergrove, 2018], aunque en la CIE-10, los trastornos delirantes se caracterizan por la presencia de una idea (o grupo de ideas) delirante que *normalmente* es persistente. Siguiendo esta “caracterización”, no se implica que la idea tenga que ser necesariamente falsa (aunque si se acepta esto, se tendría que argumentar en qué sentido no es falsa) y que tenga que ser necesariamente persistente. Por otro lado, también se ha señalado que se debe poner énfasis en el contexto

esta actitud de negación lleva al paciente a negar la existencia del yo o del mundo y tales delirios pueden ser el único síntoma que queda durante el estado crónico de melancolía.” [Berrios and Luque, 1995, p. 219] Así pues, estos delirios nihilísticos pueden ser orientados hacia el mundo exterior o pueden ser auto-orientados, es decir, el paciente con Cotard se niega a sí mismo ciertas características.

Si bien es cierto que los delirios de los pacientes pueden dirigirse hacia el mundo o al exterior y hacia sí mismos, en este trabajo me voy a enfocar únicamente en los delirios auto-orientados, ya que corresponden con experiencias que tienen que ver directamente con el sujeto de la experiencia (y en consiguiente con el carácter subjetivo) y no con la manera en la que se perciben los objetos del mundo. Por otro lado, abarcar todo el espectro del síndrome de Cotard, es una tarea ardua que desbordaría el propósito de la tesis. Así pues, los delirios auto-orientados se clasifican de la siguiente forma y pueden presentarse de menor a mayor severidad.

#### *Delirios de desomatización:*

Son aquellos referidos al cuerpo en los que el paciente niega tener alguna extremidad o en los que afirma carecer de algún órgano. Suele suceder que este tipo de delirio se vaya presentando del exterior al interior, es decir, el sujeto primero afirma no tener una parte visible del cuerpo y pasa a las negaciones internas (negación de órganos o sangre): “El paciente se quejaba repetidamente de haber perdido ambos ojos, boca, nariz y orejas...

---

del delirio, por ejemplo, si la persona delirante tiene alucinaciones, el delirio tiene cierto “respaldo”, es decir, el sujeto tiene información que refuerza su idea o su creencia.[ibíd.] Sin embargo, en CIE-10, se menciona que en los delirios no hay necesariamente presencia de alucinaciones. También es importante notar que dependiendo de cómo se clasifiquen los delirios, las interpretaciones acerca de ellos pueden variar. Por último, Billon no especifica a que se refiere por “delirio”, sin embargo parece apoyar la idea de que es una creencia persistente.

expresaba la falsa creencia de ya no tener todo el cuerpo” [ Solla, Cannas, et al., 2015, p. 70], “ella sentía que la carne estaba cayendo de sus miembros y de su abdomen y como si tuviera un líquido dentro de ella que se estaba drenando” [Gardner-Thorpe and Pearn, 2004, p. 564].

También en este tipo de delirio los sujetos pueden expresar experiencias de podredumbre o descomposición del cuerpo que van acompañadas de alucinaciones olfativas: “él describe un sentimiento de que la carne parecía caer de sus huesos, de que estaba pudriéndose por dentro y que olía a putrefacción.” [Ibíd, p. 564]

#### *Delirios de dementalización:*

Aquellos en los que el sujeto niega tener pensamientos, sentimientos o mente. Este tipo de delirio puede estar acompañado de un delirio de desomatización, por ejemplo, la negación del cerebro: “si tuviera un cerebro, pensaría, pero no pienso” [Billon, 2014, p. 3]. Sin embargo, algunos pacientes afirman tener un cerebro pero carente de contenido.

#### *Delirios de muerte o no existencia:*

Son los delirios del sujeto donde afirma estar muerto o no existir en lo absoluto: el paciente “estaba convencido de que estaba muerto y se sentía muy ansioso porque no lo habían enterrado aún”. [Debruyne et al., 2009, p. 197].

Este delirio es el más severo y complicado de todos por dos razones: En primer lugar, en los dos tipos de delirios anteriores, los pacientes niegan solo alguna parte o característica de ellos mismos, pero en esta última parte del espectro, se han negado todo, incluso la misma existencia. En segundo lugar, la distinción entre muerte y no existencia es controversial, algunos autores sostienen que no hay tal distinción, que cuando el sujeto dice que ha dejado de existir, se refiere a que ha muerto; sin embargo, autores como Séglas y Meige “han

insistido en que ‘cuando el negador (el paciente con Cotard) dice que no existe... no es en el sentido materialista del término.’” [Billon, 2014, p. 16]<sup>17</sup>

Como ya se mencionó, no se sabe con certeza qué es lo que origina tal padecimiento, más aún, hay disputas respecto a si es un síndrome por sí mismo (con síntomas y signos propios) o si es solo la manifestación de síntomas en otras enfermedades mentales.

Respecto a lo primero, varias condiciones orgánicas han sido asociadas con el síndrome de Cotard, entre ellas se encuentran: severo retraso mental, tumores cerebrales o infartos cerebrales, epilepsia y migraña, también se ha asociado a malformaciones arterio-venosas o esclerosis múltiple. [Debruyne et al., p. 2009] Desde la perspectiva neurológica, el padecimiento se ha asociado con daños en áreas temporo-parietales y daños en el lóbulo frontal. [Young et al., p. 1994] Otros estudios han demostrado que “las anomalías más comunes en pacientes con síndrome de Cotard fueron atrofia cerebral bilateral, ampliación de la fisura silviana e interhemisférica y dilatación de los ventrículos laterales.” [Swamy N C et al., 2007, p. 112]

Con respecto a la disputa de si es un síndrome o síntomas de otros padecimientos mentales, podemos encontrar que este “síndrome” no está presente dentro del DSM-V<sup>18</sup> que es el gran manual para clasificar y diagnosticar enfermedades mentales, y ya el psiquiatra

---

<sup>17</sup> Si tomamos en cuenta lo último, parecería que la distinción entre muerte y no existencia se traza a partir de lo material. La afirmación de estar muerto correspondería con una cuestión orgánica. Pero también puede trazarse a partir de la presencia o ausencia del mundo. Cuando mueres ya no existes en este mundo, pero no significa que el paciente niegue existir en otro plano o en otra realidad, por ejemplo, en el nirvana. Como quiera que sea, si hay distinción o no es algo que se mantiene controversial.

<sup>18</sup> Lo que se puede encontrar en este manual son síntomas parecidos a los del síndrome de Cotard, por ejemplo, en los trastornos esquizofrénicos con características psicóticas, aparecen delirios de muerte o delirios nihilistas. Y dentro de los trastornos disociativos se pueden encontrar trastornos de despersonalización y desrealización, que corresponden con alteraciones de la percepción, sentido distorsionado del tiempo o irrealidad o ausencia del yo. Sin embargo, no hay una clasificación de Síndrome de Cotard como tal.

Hans Debruyne (2009) ha hecho mención de que clasificar a este síndrome como una enfermedad propia y aislada, es una tarea sumamente difícil en la labor psiquiátrica.

Se ha dicho al respecto que la presencia de estos delirios se debe a la evolución o a la complicación de enfermedades tales como bipolaridad, esquizofrenia, despersonalización y catatonia, lo que implicaría que la sintomatología no pertenece a un grupo en específico llamado “síndrome de Cotard”. Incluso el mismo Jules Cotard lo clasificaría de inicio como un nuevo tipo de depresión. Sin embargo, aunque lo haya clasificado como un nuevo tipo, también es cierto que la depresión es una enfermedad mental ya existente.

Como se puede observar, el llamado síndrome de Cotard tiene múltiples complicaciones, que van desde la clasificación, la etiología y el espectro de los delirios. Resolver estas complicaciones pasa por una labor conjunta entre psiquiatras, neurólogos y filósofos. No es mi intención abordar ninguna de estas cuestiones, se mencionan con la finalidad de tener un panorama general respecto a qué se ha considerado que es síndrome de Cotard y cuál es la dificultad de estudiarlo. Por otro lado, me centro sólo en la parte de los delirios nihilísticos auto-orientados debido a que, como ya he mencionado, involucran aspectos subjetivos de la experiencia y si la ausencia o “atenuación” de estos aspectos pueden desafiar la postura de que este carácter subjetivo es algo constante en la experiencia (incluso, en experiencias como las del síndrome de Cotard).

## ***2.2 Las interpretaciones del delirio de Cotard***

Diversos autores, desde al ámbito psiquiátrico y filosófico se han enfocado en los reportes de los pacientes y a partir de ellos, han tratado de dar sentido a los delirios de Cotard. El debate se ha dividido en dos vertientes: 1) aquellos que sostienen que los delirios se explican por la

presencia de una experiencia anómala y 2) aquellos que afirman que además de haber una experiencia anómala, también hay un razonamiento anómalo.

La primera es una interpretación<sup>19</sup> continua o una interpretación de un nivel (*a one-stage model*). En este tipo de interpretación se sostiene que hay algo que causa que la experiencia del paciente con Cotard no sea normal y debido a esta anomalía, tiene cierto sentido que reporte que no tiene órganos, mente o que ha dejado de existir. Además se sostiene que el paciente es mínimamente racional, no hay una deficiencia en la racionalidad del sujeto. Esto quiere decir cuando menos dos cosas: 1) “hay un entendimiento normal de los significados convencionales de las palabras que usan” [Billon, 2014, p. 7]. Respecto a esto, Billon quiere decir que los pacientes con Cotard no están malinterpretando su experiencia, entienden lo que “estar muerto” o carecer de algún órgano significa. y/o 2) hay un proceso normal de formación de creencias basado en evidencia. Esto quiere decir que cuando menos, la evidencia más inmediata que tiene el paciente es su propia experiencia y a partir de la misma experiencia, se forma una creencia de ella. En este sentido, cuando llega a la creencia de que está muerto o de que no tiene mente, se apoya en lo que está experimentando (aunque experimente de manera anómala) y eso justifica (para él) la creencia

---

<sup>19</sup> Una interpretación no es lo mismo que una explicación, la interpretación es la parte de la explicación que se encarga de mostrar cuáles son las razones o los motivos que los pacientes pueden tener para dar los reportes que proveen dada su condición delirante. “Una interpretación debe mostrar cómo podemos dar sentido a las extrañas afirmaciones de los pacientes, o bien, explicar exactamente por qué no es posible hacerlo” [Billon, 2014, p. 6] Una explicación completa tendría que ser aquella que nos muestre cuáles son los correlatos neuronales dañados en este tipo de pacientes, o si hay alguna condición orgánica adicional que esté fallando o incluso, qué correlatos están asociados con el carácter subjetivo. Al enfocarse en los reportes de los pacientes, diferentes autores tratan de dar una interpretación de por qué los pacientes reportan lo que reportan.

que tiene. Dentro de este tipo de interpretaciones se encuentran las propuestas de Matthew Ratcliffe (2004) y Alexandre Billon<sup>20</sup>.

La segunda es una interpretación discontinua o una interpretación de dos niveles (*a two-stage model*), donde el delirio se explica tanto por una experiencia anómala como por un déficit del razonamiento o un razonamiento anómalo. Esto quiere decir que hay una causa que provoca que el sujeto no tenga una experiencia normal y además, el sujeto no es mínimamente racional al tratar de describir o de dar sentido a sus experiencias. Dentro de esta interpretación, se encuentran las propuestas de Young y Leafhead (1994) y la de Philip Gerrans (2000)<sup>21</sup>.

La interpretación que se va a tomar en consideración es la de Alexandre Billon (interpretación continua o de un nivel) por varias razones: en primer lugar, en esta tesis se están abordando cuestiones que tienen que ver con la experiencia y no con la racionalidad y el proceso de formación de creencias (esto último correspondería más con el análisis de una interpretación de dos niveles). Si bien es cierto que el síndrome de Cotard se caracteriza por la presencia de *delirios*, que normalmente se asume que son creencias o ideas falsas y/o persistentes, lo que se busca es entender qué es lo que apoya las creencias de estos pacientes, una opción viable es que su creencia se respalda en la experiencia que tienen y a la que acceden de manera inmediata. Si una falla en la racionalidad viene a cuenta en un momento

---

<sup>20</sup> Más adelante se verá que Billon se coloca a sí mismo dentro de las interpretaciones de dos niveles, sin embargo, se explicará por qué es más adecuado colocarlo dentro de las interpretaciones de un nivel.

<sup>21</sup> Si bien es cierto que aquí se están considerando dos tipos de interpretaciones, puede haber una tercera opción: que el sujeto tenga una experiencia normal, pero que su razonamiento sea anómalo. En este sentido, esta opción se colocaría dentro de las interpretaciones de un nivel, ya que se estaría apelando únicamente a un aspecto (la racionalidad anómala) y no a la racionalidad anómala más una experiencia anómala. Sin embargo, está fuera de mi conocimiento que alguien defienda esta posición.

posterior, se necesita otro tipo de tesis: a saber, cómo puede haber una disociación entre la creencia y la experiencia.

En segundo lugar, aunque Ratcliffe también sostenga una interpretación de un nivel, este autor no está hablando del carácter subjetivo de la experiencia (y este carácter subjetivo es lo que se está tratando de analizar), sino de una ausencia de *familiaridad afectiva*<sup>22</sup> que puede involucrar un tipo de sentimiento de cotidianidad, sin embargo, si bien es posible o probable que un sentimiento (de cualquier tipo o de cualquier forma en la que se caracterice) acompañe a una experiencia, en esta tesis no se busca entender el papel de los sentimientos en las experiencias o del papel afectivo que juega en ellas. De nuevo, lo que se busca analizar es un aspecto fenoménico de la experiencia, a saber, el carácter subjetivo.

### ***2.3 La interpretación de Alexandre Billon***

La interpretación de Alexandre Billon respecto a los delirios de los pacientes con síndrome de Cotard se apoya en dos cuestiones fundamentales: 1) La comparación de las experiencias de los pacientes con despersonalización y las experiencias de pacientes con Cotard y 2) La causa de ambos tipos de experiencias es una *atenuación* del carácter subjetivo de la experiencia, esto causa que las experiencias de estos pacientes sean anómalas. En este apartado se van a revisar estos dos puntos.

Respecto al primero, el autor sostiene que uno de los retos a los que se enfrentan las interpretaciones continuas (o de un nivel)<sup>23</sup> es demostrar que existen experiencias de no

---

<sup>22</sup> Ratcliffe no es el único que apela a la familiaridad afectiva para dar cuenta de las experiencias anómalas en los pacientes con Cotard, de hecho tanto Young y Leafhead, como Gerrans, hablan de un “aplanamiento” o una ausencia de esta familiaridad. Sin embargo, se mantiene controversial qué es lo que expresa esta propiedad: si es un mero sentimiento o una cotidianidad implícita que acompaña toda experiencia.

<sup>23</sup> Billon hace una distinción interesante entre las interpretaciones continuas y discontinuas. Las primeras pueden ser tanto de un nivel como de dos niveles, ya que este tipo de interpretaciones no niegan que el

existencia, de muerte, de dementalización y desomatización. Si esto puede ser demostrado, entonces este tipo de experiencias respaldarían los tipos de reportes que dan los sujetos con Cotard. “El delirio de que P puede consistir en tomar en sentido literal (“avalando”) cierta experiencia. En tal caso, la experiencia debe directamente (no inferencialmente) justificar la creencia de que P, y podemos llamar esta experiencia una *experiencia-P*.” [Billon, 2014, p. 8]

La cuestión es ¿cómo podemos garantizar que de hecho estas experiencias pueden ser posibles? Billon sugiere que esto puede ser demostrado si tomamos en consideración formas severas de despersonalización.

La despersonalización consiste en una alteración de la experiencia, donde el sujeto que la padece tiene la sensación de que el yo o algunas de sus partes se han desvanecido o que parecen irreales. Los sujetos que padecen esta condición tienen experiencias muy similares a las de los pacientes con Cotard, pues sostienen, por ejemplo, que es como si estuvieran muertos o como si dejaran de existir. Sin embargo, Billon sostiene que esto no implica que estos pacientes sean irracionales y que sus reportes carezcan de sentido o/y que no saben a qué se refieren cuando dan su reporte. Al respecto, dice lo siguiente: “Algunas personas que parecen tener una racionalidad perfectamente normal dicen que sienten como si ellos ya no pensarán o existieran, e incluso pueden dudar de que lo hacen. Esas personas son los pacientes que sufren de severas formas de despersonalización.” [Billon, 2014, p. 22]

---

paciente delirante sea mínimamente racional, pero que se puede apelar únicamente a una experiencia anómala o a una experiencia anómala más un sesgo cognitivo, aunque esto no implica que el sujeto no sea mínimamente racional. Las interpretaciones discontinuas, en cambio, niegan tajantemente que haya racionalidad mínima.

Respecto al hecho de que son racionales, Billon se refiere a que razonan de acuerdo a las leyes de la lógica, es decir, son capaces de hacer inferencias correctas con base a la evidencia que tienen. Asimismo, como ya se ha mencionado, este tipo de pacientes entienden correctamente el significado de las palabras que usan, es decir, saben lo que significa estar muerto o carecer de algún órgano. Además sostiene que en estudios hechos a pacientes despersonalizados, muestran que no hay nada que apoye un daño a nivel racional. Esto y el hecho de que éste tipo de pacientes reporten sentimientos de no existencia, dementalización y desomatización, sugieren, según Billon, que hay experiencias de este tipo.

Por otro lado, algo que es importante notar, es que los sujetos con despersonalización no son delirantes, es decir, aunque su experiencia sea la de “como si estuviera muerto”, se niegan a creer que es el caso que estén muertos o que no existen. Incluso llegan a reportar que es difícil de creer hasta para ellos lo que están diciendo o que parece absurda su negación o su reporte. En cambio, los pacientes con Cotard sí son delirantes y sus negaciones son tajantes.<sup>24</sup>

Quizá la única diferencia entre uno y otro recae en el aspecto del delirio. Respecto a esto, Billon afirma: “el síndrome de Cotard puede ser caracterizado como la forma delirante de la despersonalización, la despersonalización en cambio, la forma ‘como si’ del síndrome de Cotard.” [Ibíd., p. 24]

---

<sup>24</sup> Si bien es cierto que el hecho de que el paciente con Cotard si sea delirante y el despersonalizado no, no quiere decir que el paciente con Cotard no sea mínimamente racional. Billon afirma que incluso los reportes de los pacientes delirantes suelen ser muy específicos y que suelen tener un proceso de racionalidad normal “(la capacidad normal de razonar de acuerdo a las leyes de la lógica y la teoría de la probabilidad) y a pesar de las afirmaciones en sentido contrario, no tenemos ninguna razón para pensar que son tan irracionales que es imposible dar sentido a sus reportes.” [Billon, 2014, p. 21]

Pero este tipo de experiencias no son comunes entre cualquier persona, así que debe haber algo que provoque este tipo de experiencias. Lo que me lleva al segundo punto de la interpretación de Billon: la causa de esta experiencia anómala es la atenuación del carácter subjetivo de la experiencia (CSE).

Pero, ¿qué está entendiendo Billon por carácter subjetivo de la experiencia? Cómo ya se ha sugerido en el capítulo uno, el CSE se ha caracterizado de muchas formas e incluso en el análisis de Billon, resulta difícil ver con exactitud con qué noción de “carácter subjetivo” se está comprometiendo, sin embargo, como ya se mencionaba en el capítulo 1, voy a dejar fuera la opción de que carácter subjetivo refiere a la percatación del estado, dado todos los problemas que pueden encontrarse en esa opción. Así pues, lo que puede ser carácter subjetivo se reduce a dos opciones: que el sujeto se percata de él mismo o que se percata de él mismo y del estado. A partir de lo que el mismo Billon afirme sobre el carácter subjetivo y a partir de los reportes de pacientes con despersonalización (y en consecuencia, de los reportes de Cotard) se irá caracterizando a qué se refiere Billon cuando habla de carácter subjetivo.

Billon, al igual que múltiples autores, sostiene que carácter subjetivo se refiere a que hay algo que es para-mí tener una experiencia, sin embargo la cuestión sigue siendo, ¿qué significa que algo sea *para-mí*? En (2015), Billon (junto con Kriegel) motiva una idea ya desarrollada en Kriegel (2009), esto es, que cuando tenemos varias experiencias, estas pueden variar en múltiples aspectos, sin embargo, sin importar las diferencias que se encuentren en las experiencias, hay algo que todas ellas comparten: en todas, hay algo que es para-ti tenerlas. “Con esto no queremos decir solamente que las experiencias *son* tuyas, sino más

fuerte, que ambas son *experimentadas* como tuyas. Nosotros llamamos a esto, *subjetividad* de la experiencia.” [Billon y Kriegel, 2015, p. 2]

De la misma manera, en (2014) sostiene que si bien hay un carácter fenoménico asociado a toda experiencia, “no es como si este carácter fenoménico estuviera flotando libremente, por decirlo así (...) se siente mío y cuando pienso en él, inmediatamente sé que soy yo quien lo está experimentando (...) podemos decir que lo que se siente ver una hoja de papel es normalmente lo que se siente *para-mi* verla, y llamar a este aspecto de para-mi el *carácter subjetivo* o *subjetividad* de la experiencia.”<sup>25</sup> [Billon, 2014, p. 27]

Por otro lado, los mismos reportes de los pacientes despersonalizados pueden darnos una idea respecto a lo que puede referirse Billon por carácter subjetivo. Los reportes de estos pacientes normalmente incorporan la sensación de que el yo o algunas de sus partes han desaparecido o que están ausentes: “siento como si algunas partes de mi cuerpo no me pertenecieran.” [Sierra y Berrios, 2000, p. 160] “tengo la sensación de no tener ningún pensamiento” [ibíd., p. 161] “no me siento vivo de ninguna forma.” [Sierra, 2009, p. 29] “ella siente como si no existiera.” [Simeon y Abugel, 2006, p. 8].

Dado que Billon sostiene que las experiencias son experimentadas “como tuyas”, que el carácter fenoménico “se siente mío”, que los pacientes despersonalizados sienten como si “no tuvieran pensamientos” o como si algo “no les perteneciera”, es pensable que Billon

---

<sup>25</sup> Es importante notar que Guillot (2016) ha sostenido que referirse al carácter subjetivo como *mío*, como quién *soy yo* quien lo está experimentando y como que la experiencia es *para-mí*, es conflictivo dado que estos tres términos de hecho apuntan a diferentes propiedades, a saber, que me percato de que la experiencia es mía o que me percato de que soy yo quien tiene una experiencia o que me percato de que hay un estado que es para-mí tenerlo. Denuncia que si estas tres propiedades son diferentes, entonces no es correcto referirnos al carácter subjetivo con los términos *mío*, *yo* y *para-mí* como si fueran sinónimos. En esta cita, Billon habla de los tres términos para referirse al carácter subjetivo, sin embargo, se verá que sin importar que se refiera indistintamente a los tres como carácter subjetivo, lo importante es que parece que este involucra de alguna manera la consciencia del sujeto mismo.

entienda carácter subjetivo como *pertenencia*. Esto es, el sujeto se percata de que la experiencia es *suya*, lo cual implica que el sujeto es consciente tanto de él mismo como de su estado, pues parece que no puedes decir que algo es tuyo si no te percatas de aquello de lo que puedes poseer y si no te percatas de alguna forma de ti mismo. Así pues, carácter subjetivo de la experiencia para Billon, apunta a la consciencia de que la experiencia o el estado del cual se percata un sujeto, es suyo.

Para Billon, la atenuación de este carácter subjetivo explica las experiencias que tienen los pacientes que sufren de despersonalización, ya que, de acuerdo a los reportes de los pacientes, parece que sienten que hay algo que “falta” en su experiencia y este “faltante” apunta, de acuerdo con Billon, a aspectos subjetivos.

“Tales quejas sugieren fuertemente que incluso si usualmente no prestamos atención, nuestras experiencias normalmente incorporan una cierta característica subjetiva en virtud de la cual ellas parecen ser nuestras y que esta característica está atenuada en la despersonalización” [Billon, 2014, p. 26]

Por otro lado, Billon encuentra respaldo para apoyar su hipótesis de la atenuación de la subjetividad en algunos filósofos como Jaspers (1962), quién había acuñado el término “personalización” a partir del hecho de que toda manifestación psíquica tiene el aspecto de ‘ser para mí’ o una cualidad de ‘yo’. Así, al faltar este aspecto o esta cualidad, se puede caracterizar el término “despersonalización”. Por lo tanto, apunta Billon, “se puede argumentar que una atenuación de la subjetividad es el común denominador fenomenológico de casi todas las explicaciones y descripciones de la despersonalización (y en consecuencia de todas las explicaciones del síndrome de Cotard que involucren experiencias similares a las de despersonalización).” [Billon, 2014, p. 28]

Una vez caracterizado el CSE, Billon hace una interpretación de cada experiencia de despersonalización. Con respecto a las experiencias de desomatización, sugiere que si el paciente no siente claramente como si su cuerpo fuera *suyo*, le puede parecer que sus sensaciones corporales no son de él y que la parte de su cuerpo en cuestión (o incluso todo el cuerpo) no es de él.

Por otro lado, las experiencias de dementalización podrían tener lugar debido a que la subjetividad en cierto estado mental está atenuada, por ejemplo, si un pensamiento no se siente como si fuera del paciente, entonces podría sostener que no tiene pensamientos o que esos pensamientos son de alguien más (algo similar a lo que sucede con los pensamientos insertados en los pacientes con esquizofrenia), pero si la subjetividad está ausente de todos los estados mentales, le puede parecer al sujeto como si no tuviera estados fenoménicamente conscientes.<sup>26</sup>

Por último, respecto a las experiencias de no existencia<sup>27</sup>, si el sujeto dice que ya no existe más o que ha dejado de existir, el paciente puede referirse a que ya no es un *yo*, esto es, que el sujeto ya no se siente como si fuera un *yo* o que el sujeto no se siente autorizado a utilizar el concepto *yo* para referirse a él.<sup>28 29</sup>

---

<sup>26</sup> Aunque esto último podría ser cuestionable, dado que si el paciente siente como si no tuviera estados fenoménicamente conscientes, entonces estos estados mentales serían inconscientes y, al ser inconscientes, el paciente no podría percatarse de ellos, lo cual llevaría a la imposibilidad de reportarlos.

<sup>27</sup> Billon sí piensa que las experiencias de muerte son distintas a las de no existencia. Por ejemplo, afirma que cuando el sujeto dice estar muerto, se refiere a que está mentalmente muerto, pues reporta que ya no tiene sentimientos, emociones, pensamientos, etc. Sin embargo, uno podría cuestionarse cuál es la diferencia entre los delirios de muerte y los de dementalización.

<sup>28</sup> Es importante notar que Billon refuerza esta hipótesis al hacer notar que en las experiencias de no existencia, el sujeto a menudo reporta explícitamente que le falta “la sensación de yo”, “la experiencia de mí mismo” o “la consciencia de mí mismo”.

<sup>29</sup> Parece que Billon ata la capacidad de utilizar el concepto *yo* a la capacidad de sentirme como un *yo*, es decir, en orden de referirme a mí mismo con el concepto *yo*, tengo que sentirme o percibirme como un *yo* (ver más adelante que dice el autor al respecto).

La negación del yo que albergan las experiencias de no existencia, es evidente -de acuerdo a Billon- dado que el sujeto no reporta que no es una persona o un individuo en específico que resulta ser Juan o Pedro, por ejemplo. El reporte del sujeto no es “Juan no existe” o “siento como si Pedro no existiera”, en cambio, lo que el sujeto reporta es “yo no existo” o “siento como si yo no existiera”.

Así, Billon afirma que la sensación de no existencia de Juan o Pedro “puede ser constituida como la sensación de que él ya no es un yo (...) de manera más general, podríamos decir que siente como si no fuera algo a lo que pueda hacer referencia legítimamente usando el concepto ‘yo’ o que siente que no tiene derecho a utilizar el concepto ‘yo’.” [Billon, 2014, p. 30]<sup>30</sup>

Aunado a lo anterior, Billon sostiene que las experiencias de no existencia, que reflejan que el sujeto se ha dejado de sentir como un yo, son las experiencias más extremas en el espectro de la despersonalización y en el de Cotard y que estas experiencias se deben por una atenuación más intensa del carácter subjetivo. En relación a esto, afirma lo siguiente: “Es discutible que si uno sufriera una atenuación generalizada e intensa del carácter subjetivo de sus experiencias, dejaría de sentirse propiamente como *sí mismo* y esta consciencia de sí mismo se vería gravemente dañada. De acuerdo a la presente interpretación, es precisamente este tipo de daño de la auto-consciencia, causado por un déficit en la subjetividad, que el sentimiento de no existencia refleja.” [2014, p. 31]

---

<sup>30</sup> La idea que se pretende capturar con lo anterior, es que no importa si el sujeto se reconoce como el individuo o la persona X (Juan o Pedro, da igual), independientemente de que sea esa persona en específico, esa persona no se siente como si fuera un yo. Por ejemplo, yo puedo reconocer que soy Andrea, sin embargo, puede haber días en los que no me sienta como si fuera yo misma.

Esta última interpretación puede ser conflictiva ya que, Billon sostiene que un daño intenso y generalizado del carácter subjetivo de la experiencia, lleva a un daño en la auto-consciencia. Esto parece implicar que carácter subjetivo y auto-consciencia son dos propiedades diferentes, si esto es el caso, entonces el reto para Billon es demostrar como el daño en una, lleva a un daño en la segunda. Por otro lado, puede argumentarse que carácter subjetivo y auto-consciencia son lo mismo o cuando menos, que el carácter subjetivo implica ser consciente de uno mismo de alguna forma. Se ha visto a lo largo del capítulo que Billon entiende carácter subjetivo de la experiencia como *pertenencia*, esto es, el sujeto se percata de que la experiencia es *suya*, también se veía en el capítulo 1 que esta manera de entender lo que es carácter subjetivo, es la más demandante, en tanto que implica ser consciente tanto de la experiencia como de uno mismo. Así, si Billon entiende carácter subjetivo como pertenencia, entonces se compromete con la idea de que carácter subjetivo implica ser consciente de uno mismo de alguna forma.

Ahora bien, el problema es que hay diferentes formas de ser consciente de uno mismo o si se prefiere, hay diferentes tipos de auto-consciencia y las diferentes formas de ser auto-consciente, llevan a diferentes maneras de ser consciente de que un estado es mío. Esto es, que algo sea *mío*, puede referir a diferentes cosas<sup>31</sup>, pero esta es una cuestión que se resolverá más adelante.

Ahora, ¿Dónde nos dejan las interpretaciones de Billon de los pacientes despersonalizados respecto a las experiencias de Cotard? Si como sostiene Billon, las experiencias de los pacientes despersonalizados y las de los pacientes con Cotard son

---

<sup>31</sup> Por ejemplo, puedo decir que una experiencia es mía en tanto que soy el único que tiene acceso a ella, mientras que puedo decir también que una experiencia es mía, en tanto que me reconozco o me identifico explícitamente como el dueño de ella. En el capítulo tres se abordaran a profundidad estas diferencias.

similares, estas interpretaciones también aplican a Cotard. Esto implica que los delirios de los pacientes con Cotard derivan de una experiencia anómala que es causada por la atenuación del carácter subjetivo. Dada esa experiencia, el paciente la toma como evidencia directa para respaldar su creencia de que está muerto, de que no tiene partes corporales o que carece de vida mental. Aunque Billon deja abierta la posibilidad de que la formación de la creencia delirante en el caso de Cotard se explique por una despersonalización extrema o por la despersonalización más un sesgo cognitivo. Esto último también implica que los grados e intensidad del delirio se deban por los grados de atenuación del carácter subjetivo.

Aunque el autor refiera su interpretación como favoreciendo una interpretación de dos factores, me parece más adecuado colocarlo en la de uno por varias razones. En primer lugar, a partir de la distinción entre interpretaciones continuas y discontinuas trazada al inicio de este capítulo, él no niega que el paciente con Cotard sea mínimamente racional. En segundo lugar, a partir de su propia diferenciación entre una interpretación y otra, el sesgo cognitivo no implica necesariamente que el sujeto no sea mínimamente racional<sup>32</sup>. Y por

---

<sup>32</sup> La afirmación anterior depende de dos factores: 1) Cómo se entiende el término “sesgo” (llamado también sesgo implícito) y 2) Qué califica como racional.

Respecto a (1) un sesgo comúnmente se entiende como “Un estado mental representacional que refleja propiedades estereotipadas de miembros y elementos de todo tipo de categorías diferentes: grupos raciales, profesiones, mujeres, miembros de la comunidad LGBTQ, etc.” [Toribio, 2018, p. 4] De manera más laxa, un sesgo refiere a una inclinación desproporcionada a favor o en contra de una cosa. Más aún, normalmente se considera que los sesgos son inconscientes (en tanto no puedo acceder a ellos).

Respecto a (2) es poco controversial afirmar que un sujeto es racional (sobre qué hace a un sujeto racional se ha discutido mucho, por lo tanto hay diferentes teorías de la racionalidad, sin embargo no es posible abarcarlas todas) si es capaz de justificar sus creencias. Ahora bien, supongamos que en un juicio contra un violador, uno de los miembros del jurado, a saber, John, puede creer que el acusado es culpable (y resulta que el acusado es un hombre negro) porque la evidencia contra él es suficientemente sólida o “convinciente”, pero solo porque sostiene un sesgo implícito hacia el hombre negro, de otra manera, la evidencia no le resultaría tan convincente.

¿John está justificado a creer que el hombre es culpable? Por un lado ha revisado toda la evidencia y le parece convincente, pero por otro, esto es el caso solo por su sesgo hacia el hombre. Toribio sugiere que al menos si se considera la postura accesibilista (el accesibilismo es la postura que defiende que solo los factores conscientemente accesibles son relevantes para la justificación epistémica) es plausible conceder que John está justificado a creer que el hombre es culpable, pues aunque tenga un sesgo, este no es

último, su artículo se enfoca principalmente en la experiencia anómala y no en qué puede consistir dicho sesgo, además del hecho de que deja abierta la posibilidad de que sea de un nivel nada más.<sup>33</sup>

Hasta ahora se ha expuesto en qué consiste el síndrome de Cotard y las posibles interpretaciones que se pueden hacer sobre estos delirios nihilísticos. La interpretación de Billon apunta a que hay una atenuación del carácter subjetivo de la experiencia (como *pertenencia*) en los pacientes con despersonalización y dado que las experiencias de este tipo de pacientes son similares a las experiencias de los pacientes con Cotard, este tipo de pacientes toman su experiencia anómala causada por la atenuación en la subjetividad de la experiencia como evidencia directa para respaldar su creencia. En el siguiente capítulo se va a analizar si de hecho la subjetividad de la experiencia puede ser la característica que explica las experiencias anómalas en los pacientes con Cotard. Para llevar a cabo este análisis será necesario exponer qué es lo que entiende Billon por atenuación y una vez que quede claro qué es atenuación, voy a analizar si el carácter subjetivo acepta atenuaciones.

---

accesible para él, sino solo la evidencia que se le ha ofrecido. Con base en esa evidencia, John no incumple sus deberes epistémicos, es libre o inocente de creer P [Toribio, 2018]. Como el sesgo no es accesible, entonces no es relevante para justificar su creencia de que el hombre es culpable.

Así pues, creo que en este caso, el sujeto tiene un sesgo pero esto no lo hace necesariamente irracional.

<sup>33</sup> Independientemente de las razones que yo pueda tener para colocar a Billon dentro de las interpretaciones de un nivel, me parece que él mismo aceptaría que los delirios de Cotard se explican *principalmente* por una experiencia anómala. Esto es, si bien hay un sesgo, el hecho es que la experiencia sigue siendo anómala y se debe a la atenuación del carácter subjetivo de la experiencia. Con sesgo o sin sesgo, hay anomalía en la experiencia.

### **Capítulo 3: ¿El carácter subjetivo de la experiencia acepta atenuaciones?**

Se veía que el carácter subjetivo de la experiencia para Billon, es la propiedad mediante la cual las experiencias se sienten *mías*, esto es, “carácter subjetivo” refiere a la consciencia (percatación) de que la experiencia es mía o si se prefiere, que la consciencia representa que una experiencia es mía. En este sentido, al carácter subjetivo también se le denomina *pertenencia*.

Se veía también que para sostener que algo es mío, debo ser consciente de alguna manera de mí mismo (esto es, debo ser auto-consciente) y de aquello de lo que reclamo posesión (un estado, por ejemplo). Por último, en la interpretación de Billon se veía que el autor afirmaba que este carácter subjetivo, cuando está atenuado, provoca el tipo de experiencias anómalas que sostienen los pacientes despersonalizados (y, dado que las experiencias que tienen estos pacientes son muy similares a las de Cotard, esta explicación se extiende hasta los pacientes con Cotard). Sin embargo, como adelantaba en el apartado 2.3, puede haber diferentes formas en las que se puede afirmar que un estado es mío (esto implica que hay diferentes sentidos de pertenencia) y por otro lado, no se ha especificado a que se refiere Billon por “atenuación”. Así, para aceptar o rechazar la interpretación de Billon, se tienen que clarificar estos dos puntos.

En este capítulo voy a discutir qué quiere decir que una característica esté atenuada, posteriormente voy a exponer en qué diferentes sentidos se puede sostener que una experiencia es mía, después voy a contrastar las diferentes maneras en las que un sujeto puede ser consciente de que su experiencia es suya y si alguna de ellas acepta una atenuación. Por último, voy a argumentar que solo un sentido de pertenencia puede admitir atenuaciones y que este no puede referir a carácter subjetivo. Con lo cual se tiene que otro sentido de

pertenencia no acepta atenuaciones y dadas las consideraciones que se presentarán en este capítulo, este sentido de pertenencia correspondería con carácter subjetivo. De la misma manera, si este corresponde con carácter subjetivo y este ya no acepta atenuaciones, entonces no se sigue que el carácter subjetivo de la experiencia es la propiedad que explica las experiencias anómalas en pacientes despersonalizados y en pacientes con Cotard.

### ***3.1 La atenuación de una característica fenoménica***

Respecto a la atenuación, Billon sostiene que “cuando está atenuada, una característica fenoménica no aparece *claramente* al sujeto como presente”<sup>34</sup> [2014, p. 26]. Ahora bien, que algo no aparezca claramente a alguien, significa que hay una disminución de algo, por ejemplo, cuando se habla de atenuación emocional, se quiere decir que el sujeto tiene una disminución en la intensidad de las emociones o incluso, en la expresividad emocional. Por otra parte, la disminución puede ser tal, que llega al extremo en el que la persona que sufre de esta atenuación, llega a la pérdida de toda emoción: “besar a mi marido es como besar a una tabla, señor. La misma cosa...no hay la menor emoción. Nada en la tierra puede emocionarme...no puedo sentir nada.” [Dugas and Moutier, 1911, p. 109]

Sin embargo, la característica que Billon sostiene que está atenuada, no es una característica emocional, por supuesto que los aspectos emocionales pueden estar incluidos en nuestras experiencias cotidianas e incluso en las experiencias de los pacientes con despersonalización y Cotard, por ejemplo, tanto Debruyne como Gardner-Thorpe han mostrado que los pacientes con Cotard pueden reportar emociones asociadas a su experiencia nihilística. Por ejemplo, un paciente de 88 años de edad que “estaba convencido de que estaba

---

<sup>34</sup> Cabe mencionar que Billon no dice nada más de la atenuación, salvo lo anterior en una nota al pie de su texto.

muerto y se sentía *muy ansioso* porque no lo habían enterrado aún” [Debruyne et al., 2009, p. 197, énfasis mío] o Gardner-Thorpe reporta que una paciente con síntomas asociados a Cotard, “entró *en pánico* porque sintió que se estaba produciendo un proceso de descomposición en ella.” [2014, p. 563, énfasis mío]

Aunque bien pueden existir estos casos, lo cierto es que las emociones son sólo un tipo de experiencias dentro de un rango amplio de tipos de experiencias; es decir, no todas las experiencias incluyen un aspecto emocional y en los ejemplos anteriores, las emociones que reportan los pacientes vienen acompañadas de una experiencia que parece ser la principal, a saber: estar muerto o estar en un proceso de descomposición, si no tuvieran esta experiencia, no tendrían por qué sentirse *ansiosos* porque no los han enterrado, o no entrarían en *pánico* si no sintieran el proceso de descomposición en ellos. Por otro lado, no todos los pacientes con Cotard reportan emociones atadas a su experiencia, esa experiencia se puede presentar sin una emoción asociada a ella. Por último, el mismo Billon ha sostenido que un aplanamiento emocional o una atenuación en el aspecto emocional no explicaría por qué los pacientes con Cotard llegan a afirmar que no existen o que no tienen alguna parte corporal. [Billon, 2014]

Si bien es cierto que el aspecto emocional no es la característica que Billon afirma que está atenuada, lo cierto es que la atenuación significa la disminución de algún aspecto, lo cual implica que este aspecto es gradable, esto es, hay un aspecto de la experiencia que acepta rangos que van del más al menos. Ahora bien, Billon sostiene que lo que está atenuado es el carácter subjetivo de la experiencia y este carácter apunta a la percatación de que las experiencias son *nuestras*. De esta manera, lo que Billon quiere decir cuando afirma que el carácter subjetivo está atenuado, se refiere a que el sujeto que tiene la experiencia no tiene la

impresión clara o la sensación de que esa experiencia sea *suya*. Esto implica que la subjetividad ha disminuido de la experiencia.

Sin embargo, puede ser cuestionable que la percatación de algo sea gradable, por ejemplo, Bayne (2010, 2016) sostiene que en un estado de vigilia, un sujeto puede ser consciente de más objetos o de más cualidades de los objetos, que un sujeto que está sedado o en un estado delirante.<sup>35</sup> Aunque, por consciente de más o de menos, parece que Bayne se refiere a percatación (awareness) y lo que sugiere entonces es que a veces nos percatamos de más objetos o de más cualidades que otras, por ejemplo, un sujeto miope se percata de menos objetos o de menos propiedades de un objeto que un sujeto que tiene una excelente visión, siguiendo este ejemplo, parece que Bayne, además de sostener que a veces nos percatamos de más objetos que otras, se refiere a la percatación de los objetos primarios de una experiencia. Sin embargo, el carácter subjetivo de la experiencia apunta a la percatación de algo más, la percatación del objeto secundario de la experiencia (y en virtud de la percatación de ese objeto secundario, es que hay consciencia fenoménica o hay algo que es para-mí) y como se ha visto, en Billon, la percatación del objeto secundario es el mismo estado y el sujeto mismo o en otras palabras, que la experiencia es *mía*. La cuestión entonces es, ¿un sujeto en ocasiones se percata más de que algo es *suyo* que otras? En otras palabras, ¿la percatación de que algo es mío acepta grados de atenuación? Pienso que esto depende de cómo se entienda que algo sea mío, es decir, depende de cómo se entienda el término *pertenencia*.

### ***3.2 Sentido de pertenencia y carácter subjetivo***

---

<sup>35</sup> Aunque, esto no implica, según Bayne, que el sujeto sea más consciente que en otras condiciones como las delirantes.

Se veía que carácter subjetivo de la experiencia (como lo entiende Billon) es compatible con pertenencia, esto es, el sujeto es consciente de alguna manera de que su experiencia es suya. Sin embargo, se adelantaba que el término “pertenencia” puede entenderse de diferentes maneras, lo cual puede llevarnos a pensar que hay diferentes formas de percatarnos de que una experiencia es nuestra.

Zahavi y Kriegel, por ejemplo, sostienen que el término “pertenencia” (*ownership*) puede tener diversos significados, “uno atado al hecho de que las experiencias que uno vive se dan de manera diferente a uno que a cualquier otra persona, y otra concierne a si el sujeto se reconoce explícitamente como el agente o el autor de sus pensamientos.” [2015, p. 42] Respecto al primer sentido de pertenencia, los autores se refieren a que una experiencia es mía, en tanto que se me presenta a mí de manera que a nadie más, esto es, yo tengo el acceso o el disfrute exclusivo de esa experiencia. Por ejemplo, como se veía en el apartado 1.2, cuando me pego en el dedo del pie y tengo una experiencia de dolor, esa experiencia es únicamente mía porque nadie más puede sufrir el mismo dolor que yo tengo, esa experiencia se mantiene en mi propio flujo de consciencia. Por supuesto, otra persona puede tener una experiencia propia de dolor, pero no por eso puede acceder a la mía ni yo a la suya. De nuevo, mi experiencia de dolor está en mi propia corriente de consciencia.

Respecto al segundo sentido de pertenencia, hay autores tales como Gallagher (2000) que han sostenido que ese segundo sentido no es pertenencia, sino *agencia*, esto es, el sentido de que soy yo quien está causando o generando una acción. Gallagher pronuncia que este sentido de agencia puede ser llamado sentido de pertenencia debido a que uno puede decir que una acción es *mía* en tanto que yo la estoy generando; en estos casos, dice Gallagher, el sentido de pertenencia y el sentido de agencia coinciden y son indistinguibles. Por ejemplo,

“cuando alcanzo una taza sé que esta es *mi* acción (...) Esta coincidencia puede llevarnos a pensar en la pertenencia de acción en términos de agencia: que el propietario de una acción es la persona que, de una manera específica, está causalmente involucrada en la producción de esa acción y por lo tanto es el autor de la acción.”<sup>36</sup> [2000, p.16 (énfasis mío)]

Sin embargo, los casos de pacientes esquizofrénicos demuestran que de hecho se puede distinguir claramente entre un sentido de agencia y uno de pertenencia; por ejemplo, el paciente esquizofrénico puede sostener que los pensamientos que alberga son suyos, en tanto que es él y nadie más quien los padece, sin embargo, sostiene que no son de él en tanto que no reconoce que él es la fuente del pensamiento o quién lo está generando.

A esta misma conclusión llegan Zahavi y Kriegel (2015), pues sostienen que los pacientes esquizofrénicos no pierden un sentido de pertenencia, a saber, el hecho de que la experiencia que tiene el paciente esquizofrénico se da de una manera diferente que a cualquier otra persona o, en otras palabras, el hecho de que la experiencia se le presente a él en su propio flujo de consciencia (a este primer sentido de pertenencia lo denominan *pertenencia mínima*). Por otro lado, sostienen que otro sentido de pertenencia (el hecho de reconocerse como el autor de los pensamientos) si puede estar severamente dañado y eso es lo que puede llevar a los pacientes a sostener que los pensamientos que tiene no son suyos, porque no los está produciendo o generando él. Así, la única diferencia entre la propuesta de Gallagher y la de Zahavi y Kriegel, es que a aquello que no es pertenencia mínima, le

---

<sup>36</sup> Es importante notar que el ejemplo de Gallagher refiere únicamente a acción motora, hay autores que sostienen que pensar o desear también son acciones (por ejemplo Sartre), pero podemos tomar el término agencia tanto como la acción motora o como el proceso que genera un sujeto, por ejemplo, un proceso de inferencia o un proceso de generación de pensamiento.

designan diferentes términos: Gallagher sostiene que es agencia, mientras Zahavi y Kriegel sostienen que es pertenencia.

Para evitar confusiones con estos dos primeros términos de ‘pertenencia’, me parece adecuada la distinción que hace Gallagher, así que en lugar de llamarle pertenencia al hecho de que el sujeto se reconozca explícitamente como el autor de sus pensamientos o acciones, de ahora en adelante me referiré a este sentido, como *sentido de agencia*.

Por último, me parece que se puede agregar a estas distinciones un sentido más de pertenencia: pertenencia como el hecho de que el sujeto se reconozca como aquél que es el dueño o el poseedor de una experiencia. ¿En qué difiere este último del sentido de pertenencia y del sentido de agencia? Para ver en qué consiste este tipo de pertenencia y como se diferencia del sentido de agencia y del sentido de pertenencia mínima, será útil analizar algunas distinciones adicionales de pertenencia trazadas por Miri Albahari.

### ***3.2.1 Tres sentidos de pertenencia según Albahari***

En (2006) Miri Albahari trata de demostrar desde una perspectiva analítico-Budista, que el ‘yo’ es una ilusión, esto es, no existe una entidad que se pueda identificar como un yo, aislado de las experiencias, pensamientos y acciones de un sujeto<sup>37</sup>, lo que existe en cambio, es un

---

<sup>37</sup> Cabe señalar que Albahari define al sujeto a partir del modo que opera y a partir de la perspectiva que genera una localización para su forma de operar. Respecto al modo que opera, se refiere a la capacidad de observar, saber y *atestiguar*, o en un sentido general, a la capacidad del sujeto de percatarse de sus experiencias conscientes. A esta manera de percatación, Albahari la denomina *consciencia que atestigua*. Por otro lado, la perspectiva que genera una localización se refiere a que la consciencia tiene un punto de emanación, esto es, cuando un sujeto se percata de algo lo hace desde algún lado, desde un punto de vista. Este punto de vista es “una instanciación psico-física en espacio y tiempo: el marco de la mente y el cuerpo desde el cuál (y a través del cual) la atestiguación parece emanar.” [2006, p. 8] En consecuencia, para Albahari un sujeto se define como aquel que goza de una consciencia que atestigua y esta consciencia tiene un “punto de partida” que, siguiendo a Albahari, es la perspectiva desde la cual el sujeto se percata del mundo y sus experiencias. Albahari también distingue entre sujeto y yo, el yo (en caso de ser una entidad aislada) tendría que ser algo diferente a la consciencia que atestigua desde una perspectiva.

‘sentido del yo’, la impresión consciente de que realmente existe un yo. Este sentido del yo se genera, a partir de la “variedad de pensamientos, emociones, percepciones, etc., así como de un locus de aprehension, el cuál Albahari denomina consciencia-testigo. Es el flujo experiencial en conjunción con este locus de aprehensión lo que genera un sentido del yo.” [Zahavi, 2011, p. 320]

Ahora bien, el sentido del yo se relaciona con un sentido de pertenencia, aunque no cualquiera, Albahari identifica tres diferentes tipos de pertenencia y solo uno de ellos se relaciona con un sentido del yo. A estos tres sentidos los designa de la siguiente forma: 1) pertenencia posesiva (*possessive ownership*), 2) pertenencia perspectiva (*perspectival ownership*) y 3) pertenencia personal (*personal ownership*).

Respecto a la pertenencia posesiva, Albahari se refiere a los objetos que un sujeto puede reclamar como *suyos* a partir de convenciones sociales. En este sentido yo puedo decir que esta pluma es *mía* o que este automóvil es *mío* en tanto que yo lo compré, así, hay un convenio social porque hubo un acuerdo entre el vendedor y yo, yo le pagué y por lo tanto, el automóvil es de mi propiedad.<sup>38</sup>

Por otro lado, Albahari presenta lo que denomina como pertenencia perspectiva, refiriéndose a que el sujeto posee una experiencia, un pensamiento o una acción en tanto que estos se presentan al sujeto de una manera en la que no se pueden presentar a alguien más. De esta manera, yo puedo decir que estos son *mis* pensamientos, *mis* experiencias o *mis* deseos, en tanto que estos ocurren en mí, o para ser más específicos, porque estos se me

---

<sup>38</sup> La pertenencia posesiva no es relevante para este análisis, pues refiere a cosas materiales que podemos poseer como bienes y cuando decimos que un pensamiento o una parte corporal es *nuestra*, no nos referimos a que los poseemos de manera tal que como poseemos nuestros bienes materiales.

presentan a *mí*<sup>39</sup>. Por otro lado, “cuando se trata de objetos (tales como árboles) que son *externos* a la ‘vida interna’ de una persona, lo que es poseído perspectivamente no es el árbol sino la manera específica a través de la cual el árbol u otro objeto aparece a un sujeto observador, mediante la entrada sensorial relevante (visual, auditiva, etc.)” [Albahari, 2006, p. 54]

Podemos notar que lo que la autora llama “pertenencia perspectiva” es equivalente al término “pertenencia mínima” que sostienen Zahavi y Kriegel y el mismo Zahavi apunta lo siguiente: “esta para-mi-idad o mio-idad (...) refiere a lo que Albahari llama *pertenencia perspectiva*. Refiere al hecho de que las experiencias que estoy viviendo se me dan de manera diferente (pero no necesariamente mejor) a mí que a alguien más.”<sup>40</sup> [Zahavi, 2011, p. 327]

Por último, la pertenencia personal “es una cuestión de identificarse a sí mismo como el dueño personal de una experiencia, acción o pensamiento; es una cuestión de apropiación de ciertas experiencias, acciones, pensamientos, etc., como de uno mismo, esto es, una cuestión de pensarlos como siendo *míos* o aprehenderlos como parte de *mí*.” [Zahavi, 2011, p. 318] Es este tipo de pertenencia el que Albahari relaciona con un sentido del yo, pero antes

---

<sup>39</sup> Si hay algo que se me presenta a mí de manera que a nadie más, entonces cualquier estado que se me presente es subjetivo, pues como señalaba Kriegel (2009), al sujeto se le tienen que presentar los estados (cualquier estado) para que exista una experiencia y no solo tener dichos estados sin que se percate de ellos o sin que se le presenten. Para que un estado sea para mí, este estado se tiene que presentar a mí y esto es lo que caracteriza a las experiencias conscientes.

<sup>40</sup> Esta “perspectiva” o “para-mi-idad” como la llama Zahavi, puede entenderse muchas veces como una perspectiva espacio-temporal, sin embargo, hay quienes niegan esto o quienes no se quieren comprometer con que implique simplemente el aspecto espacio-temporal. Por ejemplo, Zahavi ha argumentado que esta para-mi-idad no refiere a un contenido en específico (como el sabor o el olor de algo) ni a la suma diacrónica o sincrónica de tales contenidos. “En lugar de eso, refiere al proporcionamiento distintivo o al *cómo* de la experiencia. Refiere a la presencia en primera persona de la experiencia.” [2011, p. 326] Por otro lado, argumenta (en contra de Albahari) que el *yo* no es una entidad aislada y diferente a la consciencia, sino que es la misma subjetividad de la experiencia y que “la identidad del yo es definida en términos de proporcionamiento en lugar de en términos de continuidad temporal.” [ibíd., p329] Así, esta perspectiva es una perspectiva más general. Una cuestión de cómo se nos presentan las experiencias en lugar de una continuidad en el espacio y el tiempo.

de explicar por qué hay una relación, es importante notar que la pertenencia personal necesita una identificación, pues para que el sujeto posea algo en un sentido personal, el sujeto debe *identificarse a sí mismo* como el dueño de cualquier objeto, ya sea mental o físico.

Albahari sostiene que cuando se habla de identificación, se puede sostener una “identificación con” o una “identificación cómo”. La primera refiere a la identificación de un sujeto con algunos (o todos) atributos psico-físicos, ya sea un aspecto corporal o un aspecto mental. En este sentido, Albahari sostiene que identificarse *con* implica la realidad de ese aspecto. Por otro lado, la identificación *cómo*, no implica la realidad de un aspecto u objeto. Ambas formas de identificación están relacionadas, pues un sujeto al identificarse *con* una parte corporal o con un pensamiento o experiencia (que, siguiendo a Albahari, son aspectos reales), se identifica *como* un yo, como un ente unificado que integra todo aspecto de él (pensamientos, experiencias, partes corporales, movimientos, etc.). Aunque identificarse como un yo, no implica, según Albahari, que el yo realmente exista.

Por ejemplo, al identificarme *con* mi brazo o con mis pensamientos, me identifico *como* un yo, por supuesto que esto no implica que yo sea mi brazo o que yo sea mis pensamientos, la identificación *con*, supone la asimilación de todos estos aspectos psico-físicos siendo partes integrativas de lo que soy, y al identificarlas como partes de lo que soy, asumo (según Albahari) que están unificadas por un yo, y así, me identifico como ese yo. Pero en realidad, ese supuesto yo, es un compuesto, y no un ente que unifica. Por ejemplo, Albahari sostiene que: “cuando digo que ‘yo me siento sano’ no parece adecuado analizar esto como ‘el cuerpo es el que se siente sano’ o ‘el testimonio desde una perspectiva<sup>41</sup> se

---

<sup>41</sup> Recuérdese que el testimonio desde una perspectiva se refiere a la consciencia que atestigua y que “emana” desde un punto psico-físico. En este sentido, el punto de Albahari es que cuando alguien sostiene sentirse sano, no piensa en si su cuerpo se siente sano o si es la consciencia desde donde se percata de lo

siente sano'. El 'yo' que afirma sentirse sano parece ser un híbrido." [2006, p. 58] En este sentido, el 'yo' se constituye de aspectos como el cuerpo y la percepción de estar sano. Al identificarme o al asimilarme *con* estos aspectos, según Albahari, me identifico *como* un yo. Esto implicaría que asumo que existe un yo unificado; aunque esto no significa que exista un ente, a saber, un yo metafísico, diferente y aislado de la consciencia y los aspectos psicofísicos.<sup>42</sup>

Ahora, ¿cómo se relaciona el sentido del yo con la pertenencia personal? Esta relación puede tener lugar "cuando el sujeto identifica ciertos ítems como siendo él mismo o siendo parte de él, albergará un sentido de pertenencia personal hacia los ítems en cuestión." [Zahavi, 2011, p. 319] Así, cuando afirmo por ejemplo, que este brazo es mío (en sentido personal) me identifico con ese brazo (es parte de mí o parte de lo que soy) y al mismo tiempo albergo un sentido de pertenencia personal, esto es, asumo el rol de 'poseyente personal', dado que, como siendo parte de mí, es mío. Soy el dueño personal de él.

---

que siente es la que se siente sana. En lugar de eso, el sujeto piensa "yo estoy sano", se piensa como un yo unificado, cuando en realidad el 'yo' lo constituye el aspecto corporal, como la percepción de estar sano.

<sup>42</sup> Por supuesto que la propuesta de Albahari es mucho más rica y profunda de lo que puedo explicar aquí, si no la abordo con más profundidad es porque sus propósitos son diferentes a los míos; lo que ella busca es negar la existencia de un yo y afirmar, sin embargo, que si existe un sentido del yo, para tal propósito hace todas las distinciones expuestas anteriormente.

Por otro lado, su propuesta puede ser polémica, pues muchos autores (entre ellos Zahavi y Sebastián, por ejemplo) sostienen que un sentido del yo refiere a la auto-consciencia, respecto a esta posición entra el debate de si la auto-consciencia es diferente a la consciencia y en qué sentido, y si una es más primordial que la otra en tanto que una es la que unifica a la otra, etc. Otros autores pueden sostener que 'yo' y sentido del yo son exactamente lo mismo y que este 'yo' es independiente de la consciencia, con lo cual le otorgan realidad ontológica al yo. Por su parte, al negar la existencia de un yo, Albahari se posiciona ante la negación de un yo ontológico, un yo que pueda ser independiente de la consciencia, aunque parece que tampoco está sosteniendo explícitamente que sentido del yo sea auto-consciencia. Sentido del yo se refiere únicamente a la identificación de un sujeto con aspectos mentales y corporales que el sujeto asume que se unifican por un yo. Sin embargo, se verá más adelante que si el sujeto se identifica a sí mismo con un aspecto mental o corporal, esto implica una forma de auto-consciencia. Por otro lado, no es mi intención negar o afirmar que un sentido del yo es independiente de la consciencia o si auto-consciencia o consciencia son exactamente lo mismo. Sólo voy a asumir que el sujeto se puede percatar de él mismo (o ser auto-consciente) de diferentes formas, sin asumir ningún aspecto ontológico sobre la auto-consciencia.

Ahora bien, respecto a la pertenencia perspectiva y la pertenencia personal, estas normalmente ocurren juntas (aunque no necesariamente, como se verá a continuación), pues parece de alguna forma evidente que si algo se me presenta a mí de manera que a nadie más, entonces puedo sostener que es únicamente mío y esto implica que puedo reconocerlo como mío y al mismo tiempo asumir que soy el dueño personal de ese ítem.

Esta ocurrencia conjunta puede llevar a la mezcla y confusión de ambos términos y en consecuencia a la afirmación de que existe solo un tipo de pertenencia, pues en ambos casos se reclama posesión de experiencias o ítems, es decir, en ambos casos se puede desplegar el pronombre posesivo “mío”. Pero como se ha visto, ambos tipos de pertenencia designan diferentes maneras de poseer algo. Por otro lado, algunos casos patológicos como la despersonalización, pueden ser ejemplos de que la pertenencia perspectiva y la personal no siempre ocurren juntas, respecto a esto Albahari sostiene que “los casos de despersonalización proporcionan buena evidencia de que mientras algunas sensaciones, percepciones o pensamientos presentan un único aspecto perspectivo para el sujeto, el sujeto siente como si estos mismos objetos mentales no le pertenecieran.” [2006, p. 56] Esto es, los pacientes con despersonalización bien pueden sostener que la percepción o sensación en cuestión está dada para él o que se presenta en su mente o en su propio flujo de consciencia, mientras que puede tener la impresión de que no son de él.

Albahari claramente sostiene que lo que falta es un sentido de pertenencia personal, sin embargo, se puede cuestionar si esta impresión de sentir *como si* algo no fuera de ellos, puede estar causada no por la falta de un sentido de pertenencia personal sino por la falta de un sentido de agencia. La cuestión de identificar qué sentido falta puede ser complicada porque pertenencia personal y agencia también pueden ocurrir juntas. Por ejemplo, uno puede

pensar que es el dueño de sus pensamientos en tanto que es quién los está generando y al ser generados por mí, son parte de mí, esto es, los aprehendo o reconozco como míos, lo cual implica que soy el dueño personal de ellos. Lo mismo sucede con una acción motora, es mía porque yo la llevo a cabo, pero al mismo tiempo, si yo la llevo a cabo, es parte integrativa de lo que soy, me identifico con ella y la reconozco como mía, soy el dueño personal de ella. En estos casos, la pertenencia personal y la agencia van de la mano, aunque no siempre ocurre así.

Por ejemplo, ¿qué sucede con el cuerpo? Si bien es cierto que puedo utilizarlo para realizar una acción: tomar la pluma con la que estoy escribiendo o agarrar mi taza de café y en este sentido, reclamar agencia sobre él; también es cierto que cuando me empujan puedo reconocer que es *mi* cuerpo el que se está moviendo, sin embargo no soy yo quien llevó a cabo la acción de moverlo. Pero aunque no fui yo quien lo movió, no dejo de identificarme con él, no dejo de identificarlo como parte de mí y por lo tanto, no dejo de reconocerme como dueño de él.<sup>43</sup>

Por otro lado, a diferencia de los pensamientos, deseos o intenciones de hacer algo, mi cuerpo o las partes de él, no son generados por mí, en este caso, el cuerpo es mío no porque lo haya generado yo (como un pensamiento o una intención) es mío porque soy el dueño personal de él, lo identifico como parte de mí. Esto es, puedo reconocer algo como *mío*, sin que necesariamente implique que soy su agente. Así pues, pertenencia personal (ser

---

<sup>43</sup> Gallagher da un ejemplo similar, solo que sostiene que mientras la acción puede estar dada a mí de manera única a alguien más, yo no soy quien la está generando. En este caso, aunque agencia y pertenencia perspectiva también ocurren normalmente juntas, puede haber casos de disociación entre ellas.

el dueño de algo) se puede diferenciar de agencia (producir o generar algo, ya sea un pensamiento o una acción motora).

Estos ejemplos sirven para dar cuenta de las diferencias (quizá sutiles) entre un sentido de agencia, un sentido de pertenencia perspectiva y un sentido de pertenencia personal. También se puede notar que estos pueden co-ocurrir juntos en condiciones normales, sin embargo, en casos patológicos puede estar ausente uno de ellos. En el caso de la despersonalización, Albahari sostiene que lo que está presente es una pertenencia perspectiva mientras que lo que está ausente es una pertenencia personal. En el caso de la esquizofrenia, lo que parece estar ausente es un sentido de agencia, pero no un sentido de pertenencia perspectiva o pertenencia mínima. Dejando de lado por el momento la pertenencia perspectiva y la agencia, voy a concentrarme en el requisito para que haya pertenencia personal, este requisito es la *identificación*.

### ***3.3 Identificación y su relación con la auto-consciencia reflexiva***

Se veía que la pertenencia personal es una cuestión de identificarse a sí mismo como el dueño personal de X ítem, pero para que esto suceda, el sujeto debe identificarse “primero” con el ítem en cuestión. Ambos tipos de identificación (si bien están relacionados), suponen diferentes cosas. Por un lado, identificarse con X no es ser idéntico a X, es decir, no significa que yo sea X. Identificarse con X es identificarlo como parte de lo que soy, es reconocer X como parte de mí, es una cuestión de apropiación o incorporación de este elemento al resto de mí.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Si esto se considera propiamente como una identificación o no, es una cuestión aparte.

Por otro lado y siguiendo a Albahari, si reconozco que X es parte de mí (de lo que *yo soy*), surge un sentido de pertenencia personal hacia X ítem, esto es, dicho ítem es *mío* y al reconocerlo como *mío*, automáticamente asumo el rol de poseyente personal (*yo soy* el dueño de X, donde se asume una identidad). Esto parece repetitivo, pero podemos pensarlo en términos de lo que poseo (lo que es *mío*) y quien lo posee (yo como dueño personal). Así, Albahari sostiene que “siempre que haya algo que sea personalmente poseído o *mío*, debe haber un *yo*, es decir, un *yo* o poseedor personal (implicando identificación)” [2006, p. 60] y “Siempre que hay *pertenencia personal* hacia X, entonces hay un *yo* (un *yo* que es dueño personal) y siempre que hay un *yo*, entonces hay un dueño personal.” [Ibíd., p. 61]

Lo anterior parece indicar que hay consciencia (percatación) de aquello que poseo y de mí mismo<sup>45</sup> (me percato de mí mismo como el dueño de X). Sin embargo, se veía en el capítulo uno, que ser consciente de uno mismo (que se expresa en términos de auto-consciencia) puede entenderse de diferentes maneras o si se prefiere, que hay diferentes tipos de auto-consciencia: puedo ser consciente de mí de manera reflexiva (auto-consciencia reflexiva) o de manera pre-reflexiva (auto-consciencia pre-reflexiva).

De manera general, la auto-consciencia pre-reflexiva no requiere (y está antes) de ningún acto de reflexión o introspección por parte del sujeto, esto es, el sujeto no necesita pensar en él mismo para saber que es él quien tiene una experiencia. En palabras de Zahavi y Kriegel, no necesita “pensar en sí mismo *como* sí mismo, ser consciente de sus estados o de sus características *como* suyas. Algunos consideran que esto (refiriéndose a ser auto-consciente) requiere que uno sea consciente de su identidad como sujeto, portador o propietario de diferentes experiencias.” [2015, p.40. El paréntesis es *mío*] Con esto último

---

<sup>45</sup> Esto es, me percato del objeto del que reclamo posesión y de que yo soy el dueño de él.

hacen alusión a que el sujeto, en orden de ser auto-consciente pre-reflexivamente, no necesita ser consciente de su identidad. Por otro lado, la consciencia reflexiva supone lo contrario a la pre-reflexiva.

Dadas estas distinciones, se hace evidente que en la propuesta de Albahari se requiere de la auto-consciencia reflexiva, es decir, para que el sujeto se identifique *como* el dueño personal de X ítem (ya sea mental o físico) este debe ser consciente de él mismo de manera reflexiva.

Algo que es importante notar es que por ‘reflexivo’ comúnmente se entiende como un proceso que implica un estado de orden superior, a saber, un pensamiento. Por ejemplo, cuando reflexiono sobre mi misma como aquella que delibera, actúa, resuelve, sufre, etc. [Zahavi, 2011] se entiende como “pienso en mí como quién delibera, actúa, resuelve, sufre, etc.” Dada esta manera de caracterizar lo reflexivo o la auto-consciencia reflexiva, es legítimo preguntar si la identificación requiere necesariamente que el sujeto se piense como el dueño de X o que piense en X como suyo.

Esto en sí mismo puede ser objeto de debate, sin embargo, yo tiendo a pensar que no necesariamente, en primer lugar, si se toma en cuenta la caracterización de auto-consciencia reflexiva y pre-reflexiva<sup>46</sup> de Sartre (2008) para que haya consciencia reflexiva, basta con que el sujeto sea objeto directo de la consciencia, es decir, la consciencia es acerca o se dirige de manera explícita al mismo sujeto. En este sentido se puede decir que el yo o el sujeto es a su vez objeto y sujeto, el yo es aquel que se percata y al mismo tiempo aquello de lo que se

---

<sup>46</sup> Sartre también llama a la auto-consciencia reflexiva, consciencia tética y a la pre-reflexiva, consciencia no tética. En la consciencia tética, el sujeto es objeto directo de la consciencia y en la no tética o pre-reflexiva, el sujeto (o el yo) está presente sin ser objeto directo de su consciencia. En este sentido, se puede decir que la auto-consciencia pre-reflexiva es consciencia (de mí) implícita.

percata. Sin embargo, Sartre no se compromete con ninguna forma de pensamiento, en otras palabras, no dice que el sujeto se percata de sí mismo porque piensa de alguna forma en él mismo.

En segundo lugar y siguiendo un enfoque similar al de Sartre, hay quienes piensan que la auto-consciencia pre-reflexiva implica la percatación del sujeto de manera implícita, sin representar al sujeto o al yo como objeto de percatación. Así, “la auto-consciencia pre-reflexiva es ‘pre-reflexiva’, de acuerdo a sus proponentes, en el sentido en que no requiere de uno que explícitamente reflexione en sus propios estados mentales o que los tome de otra forma como objeto de atención.” [Smith, 2017]

Por otro lado, la consciencia reflexiva es una cuestión de percatarse de uno mismo como uno mismo, es una cuestión de percatarse de que uno mismo es el objeto de la consciencia. Por ejemplo, si yo percibo el sabor de un helado, puedo percibirlo sin ser consciente de que yo soy aquella que está percibiendo el sabor de un helado. Cuando simplemente percibo el sabor de algo, soy consciente pre-reflexivamente de mi misma, es decir, yo estoy implícitamente “detrás” de la percepción, yo no estoy en el foco de atención o si se prefiere, no soy objeto de consciencia en el sentido que lo es el sabor del helado.

Por otro lado, cuando me percato de que *yo* soy quien está percibiendo el sabor de algo, me percato de mí misma (de manera explícita) como mi misma, como aquella que está percibiendo. (o, aplicado a otros estados, como aquella que piensa, que actúa o que tiene experiencias en general) Solo de esta manera hay consciencia reflexiva y en este sentido, solo así soy objeto directo de la consciencia.

Ahora bien, esto en sí mismo no nos compromete con ningún tipo de pensamiento, por ejemplo, Smith (2017) afirma que hay quienes piensan que percatarse de uno mismo como uno mismo puede darse a nivel de la percepción, esto es, me percibo (internamente) a mí misma como mi misma o en el caso específico en el que me ocupo en esta tesis, cuando me percato de que yo soy la dueña de X, me percibo a mí misma como la dueña de X. Sin embargo, puede argumentarse que no hay una percepción de uno mismo de este tipo y que cuando me percato de mi misma, se requiere, si no específicamente de un pensamiento, si de un proceso cognitivo o de una capacidad más demandante.

Como mencioné, esto puede ser objeto de debate y resolverlo quizá requeriría de otra tesis, lo que si es cierto es que la auto-consciencia pre-reflexiva no requiere que el sujeto se percate de él mismo de manera explícita, esto es, no requiere de ningún acto de introspección ni de ningún acto reflexivo (independientemente de que este involucre un pensamiento de sí o una percepción de sí), mientras que la reflexiva sí.

Dado el análisis anterior, se puede concluir que la propuesta de Albahari (respecto a la pertenencia personal) se fundamenta en la identificación, esto es, para que haya pertenencia personal el sujeto debe identificar que X ítem es suyo y debe identificarse a él mismo *como* el dueño personal de X. Esto parece indicar que la identificación implica la percatación de X (del objeto que es mío) y la percatación de uno mismo (la consciencia de que yo soy la dueña). Sin embargo, la consciencia a la que se alude en este enfoque es auto-consciencia reflexiva: El sujeto es consciente de él mismo *como* él mismo, como aquel que posee X o como aquel que es el dueño de X.

Hasta aquí se ha visto que hay dos sentidos de pertenencia: (dadas las distinciones de Gallagher, al hecho de que el sujeto se reconozca como el agente o el autor de una acción o

de un pensamiento, se le ha denominado *agencia* y no pertenencia) (1) Pertenencia perspectiva y (2) Pertenencia personal. Respecto a (1) una experiencia es mía en tanto esa experiencia se me presenta a mí de manera que a nadie más y respecto a (2) una experiencia es mía en tanto hay una identificación, la identificación de que la experiencia es mía.

En la interpretación de Billon se encuentra que el autor afirma que una atenuación del carácter subjetivo de la experiencia (entendido también como sentido de pertenencia) causa el tipo de experiencias anómalas que sostienen los pacientes con despersonalización y en consecuencia, las de los pacientes con Cotard. La cuestión ahora es, ¿cuál de estos dos sentidos acepta una atenuación? En otras palabras, ¿cuál es gradable?

### ***3.4 Pertenencia perspectiva, pertenencia personal y atenuación***

En este apartado voy a argumentar que el sentido de pertenencia perspectiva no acepta atenuaciones, mientras que el sentido de pertenencia personal, sí. Por otro lado, voy a dar razones para pensar que mientras que en los casos de despersonalización el sentido de pertenencia personal está atenuado, en los pacientes con Cotard parece que puede estar completamente ausente. Y por último, voy a argumentar que solo el sentido de pertenencia perspectiva puede ser equivalente a carácter subjetivo de la experiencia, de esta manera, si carácter subjetivo de la experiencia refiere a pertenencia perspectiva y si este tipo de pertenencia ya no acepta atenuaciones, entonces, el carácter subjetivo de la experiencia (como sostiene Billon) no es la propiedad responsable de las experiencias anómalas en los pacientes despersonalizados y en consecuencia, de las de Cotard.

Se veía que a lo que Albahari denomina *pertenencia perspectiva*, Zahavi y Kriegel lo denominan *pertenencia mínima* y esta pertenencia apunta a que una experiencia es mía en

tanto se me da de manera diferente que a alguien más, es decir, se me presenta *a mí* y sólo yo tengo ese tipo de acceso “privilegiado” a esa experiencia. En los casos de los pensamientos insertados, por ejemplo, se sostiene que el paciente “retiene” un sentido de pertenencia mínima en tanto que él mismo tiene acceso exclusivo a un estado. Esto es, el pensamiento (aunque intrusivo) se presenta en su propio flujo de consciencia y no en el de alguien más. El mismo padece ese pensamiento intrusivo, solo que no lo siente suyo en tanto no siente que lo está generando él (falta de agencia).

Así, la experiencia del paciente esquizofrénico es acerca de un estado que se le presenta a él, pero ese estado no es producido por él o, en otras palabras, que él mismo está en un estado del cual no tiene agencia.

En este caso se puede notar que el paciente se percata de un estado (el pensamiento intrusivo) y de que se le presenta a él mismo (lo cual implica que es consciente de sí mismo). Sin embargo, el sujeto es consciente de él de manera pre-reflexiva, esto es, no necesita *pensarse o percibirse* como aquel al que se le presenta el estado ni reconocer explícitamente que es suyo, sin embargo hay un punto mínimo de auto-consciencia en tanto se percata (implícitamente) de que el estado se presenta a él, en *su propio* flujo de consciencia. Incluso, Zahavi y Kriegel afirman que “la única razón por la que los pacientes se *quejan* es porque sienten una experiencia *de ellos*, que está siendo insertada desde fuera.” [2015, p. 43]

Sebastián sostiene algo similar respecto a la auto-consciencia pre-reflexiva: “los episodios conscientes se presentan al sujeto de una manera inmediata en primera persona. Esto es desempacado en términos de una forma mínima de auto-consciencia que se manifiesta en nuestra experiencia antes de la reflexión y la introspección: *auto-consciencia pre-reflexiva*.” [2020, p. 2] Esta forma mínima de la que habla Sebastián es análoga al sentido de

pertenencia defendido por Zahavi y Kriegel: “el sentido de pertenencia es presentado como el sentido de que yo soy quién está pasando por la experiencia y en este sentido, está estrechamente relacionado con la consciencia perspectiva en primera persona<sup>47</sup>. (*perspectival first-person awareness* PFP-awareness) Sin embargo, el uso del término ‘pertenencia’ es confuso ya que sugiere una lectura correspondiente a un estado que transmite que dicho estado es mío, en lugar del sentido pretendido de que lo que se transmite es que yo estoy en cierto estado.” [Sebastián, 2020 p. 10 (el paréntesis es mío)]

Para Sebastián, solo el segundo sentido corresponde con auto-consciencia mínima, en cambio, en Zahavi y Kriegel se puede decir que un estado es mío en tanto este se presenta a mí de manera que a nadie más. Sin embargo, si las nociones no son exactamente las mismas, apuntan a una auto-consciencia mínima.

Si a lo que llama Sebastián *consciencia perspectiva en primera persona* es similar a lo que Zahavi y Kriegel llaman *pertenencia mínima* y si ambas refieren a la auto-consciencia pre-reflexiva, entonces parece que la pertenencia perspectiva (que se ha establecido que es lo mismo que pertenencia mínima) ya no puede aceptar atenuaciones, pues ya involucra un punto mínimo de auto-consciencia, esto quiere decir que si ya hay un punto mínimo, ya no se puede degradar más.

Por otro lado, para Albahari, hay pertenencia personal en tanto el sujeto se identifica como el dueño personal de uno o varios ítems. Más aún, se veía en el apartado 3.3 que este sentido de pertenencia personal se da cuando el sujeto se identifica con el ítem X; así,

---

<sup>47</sup> PFP awareness en Sebastián es auto-consciencia mínima o se “desempaca” en términos de auto-consciencia mínima.

podemos pensar en este proceso como una doble identificación<sup>48</sup>: Por un lado, el sujeto se identifica con un atributo X (ya sea físico o mental), aunque se señalaba que esto no significa que el sujeto sea aquello con lo que se identifica.

Por ejemplo, si yo me identifico con mis pensamientos o con mis estados mentales en general, no quiere decir que yo sea puro pensamiento o puros estados mentales. En cambio, lo que quiere subrayar Albahari es que cuando nos identificamos con X objeto, asumimos o reconocemos que es parte constitutiva de lo que somos (un yo)<sup>49</sup>. Así, al reconocer que X ítem es parte de mí, lo reconozco como mío y al hacer esto, inmediatamente me identifico como el dueño personal de X. En este caso si hay identidad, pues reconozco que *yo soy* dueño de X. Se veía también que identificarse *como* el dueño, requiere ser consciente de uno mismo de manera reflexiva, esto es, se necesita que el sujeto piense en sí mismo como aquel que posee ciertos estados o características o que el sujeto se perciba de alguna manera como el dueño de X. Esto significa que aquí si hay un acto de reflexión o introspección por parte del sujeto para que este sea consciente de él mismo como *el dueño de*.

Ahora, Albahari ha sostenido que la pertenencia personal es un sentido que todos albergamos comúnmente, es decir, en condiciones normales parece que todos nos podemos identificar como dueños personales de nuestros pensamientos, experiencias o partes corporales. Sin embargo, la autora afirma que aunque suele estar presente, puede estar

---

<sup>48</sup> Por supuesto que este es un proceso simultáneo, no significa que de hecho este proceso suceda así en la vida real, por decirlo así. Pero no significa que no se pueda distinguir conceptualmente o que no pueda descomponerse para ser sometido a análisis.

<sup>49</sup> Sin embargo, es importante recordar que para Albahari, dicho yo no existe, solo existe la impresión consciente de él, es decir, solo existe un sentido del yo.

dañada, ausente o suspendida y que cuando esto sucede, resulta en una experiencia patológica como aquella que sostienen los pacientes con despersonalización.

Respecto a esto, dice que cuando reportan que sienten como si algo no fuera suyo o que algo no les pertenece (refiriéndose a una parte corporal o a un aspecto mental) es porque fallan al identificarse como los dueños personales del ítem en cuestión. La falla de la identificación como dueño personal se debe porque fallan al identificarse, por ejemplo, con esa parte corporal como parte de él mismo (como parte de lo que es su yo).

Sin embargo, la cuestión que surge es si este tipo de pertenencia puede aceptar atenuaciones, es decir ¿hay un sentido en el que se pueda decir que un sujeto se percató más veces que otras de que un objeto mental o físico es suyo? Los mismos reportes de los pacientes despersonalizados pueden proporcionar evidencia de que este tipo de pertenencia puede aceptar grados de atenuación. Por ejemplo, los reportes de los pacientes son del siguiente tipo: “las partes de mi cuerpo no se sienten como si me pertenecieran a mí”, está presente “la sensación de estar desconectado de los propios procesos mentales o del cuerpo” o que el paciente siente como si sus experiencias o sentimientos estuvieran distantes de él o que no son suyas, o bien, que la sensación de ‘yo’ no está claramente presente. Este tipo de reportes sugieren (como bien apunta Billon) que en efecto, no hay algo que se sienta propiamente como suyo. Si se sigue el razonamiento de Albahari, esto puede deberse a que los pacientes no se identifican claramente como los dueños personales de su cuerpo o de sus estados mentales y esto, a su vez, porque no se identifican claramente con el ítem en cuestión.

Por ejemplo, siguiendo los reportes de los pacientes, el sujeto puede percatarse de X ítem (su brazo, por ejemplo) sin embargo, no lo siente como si fuera suyo porque no logra identificarlo claramente como parte de él, es decir, no lo reconoce o no lo asimila del todo

como parte de lo que es. Así, no le es claro que sea suyo<sup>50</sup> y por lo tanto, no le es claro que él sea el dueño personal. Quizá la identificación del brazo como parte de él no es clara porque, aunque puede percatarse de su brazo (lo ve incorporado al resto de su cuerpo) no lo puede sentir suyo (quizá por falta de propiocepción, o en el caso de las partes internas, por falta de interocepción). Así, puede haber una disociación entre lo que ve y lo que siente, lo cual provoca que no le sea obvio o claro que dicho ítem sea de él.

Lo mismo puede suceder con los estados mentales, una experiencia<sup>51</sup> de cualquier tipo puede no sentirse suya porque no la identifica claramente como siendo parte de él, se siente ajena o extraña a él mismo, aun cuando ésta se presenta a él de manera que a nadie más. En este caso, el paciente no niega la experiencia, porque se le está dando o presentando, sin embargo, no la reconoce como suya porque no la siente claramente como parte de sí mismo o como parte del resto de él. Siendo así, tampoco se identifica como dueño personal de la experiencia.

La misma interpretación puede aplicarse a los pacientes con Cotard, si se asume (en sintonía con Billon) que sus experiencias son bastante similares a las de los pacientes despersonalizados. Quizá, la única diferencia con los pacientes con síndrome de Cotard, es que sus reportes no incluyen el “como sí” no tuviera X cosa. Sus negaciones son tajantes: “no tengo corazón ni estómago” [Enoch y Ball, 2001], “si tuviera un cerebro pensaría, pero no pienso” [Ross, 2005] o “estoy muerto, ¿cómo podrían ayudarme si he muerto” [Bott. et. al, 2016] Si se sugiere, a partir de los reportes de los pacientes con despersonalización, que la pertenencia personal puede ser una característica que admita atenuaciones, pues no está

---

<sup>50</sup> Se veía que cuando el sujeto se identifica con X (lo identifica parte constitutiva de él) lo identifica como suyo y se identifica como el dueño de X.

<sup>51</sup> Recuérdese que una experiencia es un estado que se siente para mí estar en él.

claramente presente en las experiencias de estos pacientes, puede ser pensable que en los pacientes con Cotard, esta característica esté completamente ausente. Mientras que en el caso de los pacientes despersonalizados, estos no niegan que el estado o el objeto primario de su estado esté ahí o que se les presente a ellos de manera que a nadie más (un pensamiento o la percepción de sus miembros o partes corporales) los pacientes con Cotard niegan el estado o el objeto del estado por la falta total de identificación, si no sienten que un estado o el objeto de sus estado sea suyo, pueden llegar a la negación absoluta del estado, esto es, “no tengo pensamientos o emociones” o en el caso del objeto del estado: “no tengo corazón o no tengo cabeza”. Así, el paciente con Cotard niega en absoluto que tenga (o posea)<sup>52</sup> cualquiera de estos ítems porque no se identifica como poseedor de ninguno de ellos y esto, a su vez, porque no se identifica con ellos, esto es, no los siente en absoluto como parte de él. Si esto es el caso, entonces en los casos de Cotard, no hay ninguna identificación y dado que la pertenencia personal se fundamenta en la identificación, no hay pertenencia personal.<sup>53</sup>

Sí parece que en condiciones normales hay pertenencia personal y si se acepta que en casos de despersonalización no es claro para un paciente que su experiencia sea suya y (quizá

---

<sup>52</sup> Si bien es cierto que en la mayoría de los casos de Cotard, los pacientes no reportan explícitamente que no sienten que algo sea *suyo* o no utilizan el pronombre posesivo *mío*, y en lugar de eso sostienen que no “tienen” X ítem, también es cierto que se puede pensar en el verbo tener como sinónimo de poseer. Por ejemplo, cuando decimos que tenemos salud, que tenemos dinero o que tenemos ansiedad, nos referimos a que poseemos algo: poseo dinero, poseo salud, poseo ansiedad; quizá en este último ejemplo sea más adecuado “padezco ansiedad”, pero padecer algo implica que algo me ocurre *a mí* y en tanto me ocurre o lo padezco, es *mío* y esto implica también un cierto tipo de pertenencia (en este último caso, pertenencia perspectiva). Así, ‘tener’ es sinónimo de ‘poseer’.

<sup>53</sup> La falta de identificación puede apoyarse en los reportes de los pacientes, por ejemplo, hay casos donde el médico confronta al paciente con Cotard y le muestra la extremidad que está negando y el paciente contesta que no es de él, que es el brazo o la pierna del médico. En este tipo de casos, aunque el médico le esté dando evidencia al paciente de que hay un brazo que es de él, el paciente se niega a tomarla porque no lo identifica como parte de él, no lo percibe como siendo suyo.

Los pacientes despersonalizados, en contraste y de manera coloquial, pueden reconocer que hay una extremidad, pero como que es de ellos y como que no, es decir, no están del todo seguros, no logran identificar del todo X ítem como parte de ellos: “es como si esta parte de *mi* cuerpo no me perteneciera”.

de manera más controversial) si se concede que en los casos de Cotard la pertenencia personal está completamente ausente, se puede pensar que esta característica es gradable. Pensemos en una escala del 1 al 0, donde en 1 la pertenencia personal está presente y en 0 ausente, y los grados entre el cero y el uno, son los casos en donde está “más o menos” presente.

Como hemos visto, Billon ha sostenido que el carácter subjetivo como pertenencia, es una característica de la experiencia que se atenúa, sin embargo, hay diferentes formas de pertenencia. La primera, *pertenencia perspectiva*, es un tipo de pertenencia que incorpora un punto mínimo de auto-consciencia: *auto-consciencia pre-reflexiva* y la segunda, *pertenencia personal*, es un tipo de pertenencia que requiere del sujeto ser consciente de sí mismo de manera reflexiva, esto es, al identificarse como el dueño personal de X, se percata de él mismo *como* aquel que es dueño de X.<sup>54</sup>

Ahora bien, parece que solo el sentido de pertenencia perspectiva es equivalente a carácter subjetivo de la experiencia, ya que, como se ha mencionado, diversos autores, entre ellos Sebastián (2019), Gallagher (2000) y Zahavi (2011) han acordado que cuando se habla de carácter subjetivo de la experiencia, este debe apelar o referir a un punto mínimo de auto-consciencia, por ejemplo, Sebastián sostiene: “el carácter subjetivo es desempacado como una forma mínima de auto-consciencia y se pretende que sea una característica constitutiva de todos y solo de los estados conscientes.” [2020, p.2]

Puede pensarse que la noción de “auto-consciencia mínima” implica cierta gradualidad, es decir, si hay algo mínimo, entonces debe haber grados hacia arriba, de lo cual

---

<sup>54</sup> Se veía en el apartado 3.3 que percatarse de uno mismo significa ser objeto directo de la consciencia, sin embargo, esto puede implicar percibirse a uno mismo de alguna manera o pensar en sí mismo como siendo el dueño de X.

se puede desprender que sí hay grados de atenuación. Sin embargo, se le puede quitar la carga de los grados a esta forma de auto-consciencia si se entiende como una forma de ser consciente de uno mismo en un sentido débil.

Por ejemplo, Sebastián ha distinguido entre una forma de auto-consciencia ‘débil’ y un sentido de auto-consciencia ‘fuerte’: “Si soy consciente de que *estoy viendo la taza negra o de que escucho el radio*, soy consciente de mí mismo sólo en un sentido débil. Mientras que si soy consciente de que yo me veo a mí mismo, o como cuando me identifico con cierta entidad, como sucede, por ejemplo, cuando soy consciente de que *soy una entidad con ciertos límites o idéntica a cierto cuerpo*, soy consciente de mí mismo en un sentido fuerte.” [ibíd., p. 11] La idea que se pretende capturar, es que ser consciente de uno mismo en un sentido débil no requiere de ningún tipo de percepción de uno mismo o ningún acto introspectivo o de reflexión.

Zahavi, por su parte, menciona algo similar a lo anterior:

La experiencia de uno mismo no requiere de la experiencia de algo invariante o idéntico, como si uno tuviera que ser necesariamente consciente de la propia identidad global como el sujeto de diferentes experiencias para poder ser consciente de sí mismo. Por supuesto que necesitamos distinguir entre el caso en el que reflexiono en mí mismo como aquél que delibera, actúa, resuelve y sufre y el caso donde simplemente percibo conscientemente una mesa, pero incluso la última, es una experiencia de algo para alguien; incluso esa experiencia involucra un sentido del yo pre-reflexivo.<sup>55</sup>[2011, p. 328]

---

<sup>55</sup> Con esto último, Zahavi se refiere a la auto-consciencia pre-reflexiva y con lo de la experiencia de algo *para* alguien, se refiere a la para-mí-idad o carácter subjetivo. [2011, p. 326]

Y por último, Zahavi y Kriegel dicen al respecto lo siguiente: “La para-mí-idad es un punto mínimo de auto-consciencia (...) la para-mi-idad no involucra necesariamente la capacidad de pensar en uno mismo *como* uno mismo, ser consciente de los estados de uno *como* propios, o cualquier capacidad cognitiva demandante.” [2015, p. 49]

Si se acepta, al igual que estos filósofos, que el carácter subjetivo debe apelar a la auto-consciencia pre-reflexiva, entonces carácter subjetivo de la experiencia apela únicamente al hecho de que una experiencia es de alguien (pertenece perspectivamente a alguien) en tanto esta se presenta al sujeto de manera que a nadie más, es decir, el sujeto se percata de que a él mismo (consciente de sí mismo de manera pre-reflexiva) se le presenta o se le da una experiencia y que solo él puede gozarlo o padecerlo, o si se prefiere, que está presente en *su propio* flujo de consciencia.

En el análisis anterior se ha mencionado que esta forma de pertenencia (perspectiva o mínima) ya no puede admitir grados de atenuación, pues ya es mínima<sup>56</sup>, esto quiere decir que si ese punto mínimo de auto-consciencia desaparece, ya no hay auto-consciencia, ya no hay carácter subjetivo de la experiencia. Si ya no hay carácter subjetivo de la experiencia, ya no hay ‘que es *para-mí* o que se siente *para-mí* estar en un estado X’ y dado que este carácter es lo que caracteriza a los estados conscientes o lo que fundamenta la consciencia fenoménica, entonces si falta, no hay consciencia fenoménica, no hay estados

---

<sup>56</sup> Como se mencionaba, lo ideal es quitar la noción de “mínimo” para que no se malinterprete como algo “gradable”. Pero de cualquier manera, si ser auto-consciente pre-reflexivamente es simplemente que las experiencias se me presenten *a mí*, sin necesidad de pensarme, percibirme o representarme *como* aquel que tiene la experiencia, entonces la noción de auto-consciencia pre-reflexiva es tan débil, que no se puede debilitar o atenuar más.

fenoménicamente conscientes, solo hay estados inconscientes y en tanto inconscientes, el sujeto no podría acceder a ellos para reportarlos.

Siendo así, parece que el carácter subjetivo de la experiencia es una cuestión de todo o nada, o hay carácter subjetivo o no lo hay. Si no puede haber atenuación del carácter subjetivo de la experiencia, entonces la propuesta de Billon no se sigue, es decir, la atenuación de dicho carácter no es la causa que provoca las experiencias anómalas en los pacientes despersonalizados y en consecuencia, en los de Cotard.

Sin embargo, aunque el carácter subjetivo ya no acepte grados de atenuación, se veía que hay un sentido de pertenencia que sí puede aceptarlos, esta es la pertenencia personal. Respecto a esta, pueden encontrarse casos (como la despersonalización y el síndrome de Cotard) en los que un sujeto puede sostener que hay una experiencia sin que se sienta suya. Por ejemplo, hay un estado que se presenta al sujeto y que no siente completamente suyo (despersonalización) o hay un estado del cual el sujeto no acepta pertenencia personal en absoluto (Cotard)<sup>57</sup>. Respecto al primero, el sujeto no se logra identificar del todo como el dueño personal del estado, respecto al segundo, el sujeto no se identifica en absoluto como el dueño personal del estado (en ambos casos, no hay identificación parcial o total como el dueño del estado, porque no hay identificación parcial o total con el ítem en cuestión, ya sea un aspecto corporal o un pensamiento, esto es, no se identifican con este aspecto, porque no lo identifican como parte de ellos).

---

<sup>57</sup> La idea de que en los pacientes con Cotard haya una ausencia total de pertenencia personal merece más análisis, sin embargo, debido a las limitaciones que tiene esta tesis, este análisis puede continuarse en un trabajo posterior.

## ***Conclusión***

En resumen, se ha visto que Billon sostiene que el carácter subjetivo de la experiencia es lo que se atenúa en las experiencias de despersonalización y de Cotard y como resultado, se tienen experiencias anómalas en este tipo de pacientes. Sin embargo, se ha visto que el carácter subjetivo de la experiencia se ha caracterizado de diferentes formas. A partir del análisis de la caracterización de carácter subjetivo, de la propia propuesta de Billon y de los reportes de los pacientes despersonalizados y de Cotard, se ha encontrado que Billon entiende carácter subjetivo de la experiencia como *pertenencia*.

Sin embargo, a partir del análisis de Alabahari, se han encontrado diferentes formas de pertenencia: *pertenencia perspectiva* y *pertenencia personal*. Con estos tipos de pertenencia en mano, se ha analizado cuál de los dos puede aceptar atenuaciones. La pertenencia perspectiva no puede aceptar grados de atenuación porque ya involucra un punto de auto-consciencia mínima, lo cual implica que si este punto de auto-consciencia mínima desaparece, entonces ya no hay algo que sea para el sujeto tener una experiencia, es decir, ya no hay consciencia de que la experiencia es suya.

Más aún, aun cuando no hay un acuerdo establecido respecto a qué refiere el carácter subjetivo de la experiencia, lo que parece no entrar en duda es que este debe referir de alguna forma a la consciencia del sujeto (ya sea únicamente la consciencia de él mismo o la consciencia de él mismo y la consciencia del estado). Otro punto en el que parecen estar de acuerdo diversos autores, es que la consciencia que tiene el sujeto de sí mismo es auto-consciencia pre-reflexiva, esto es, en orden de tener una experiencia *mía*, no se necesita que me piense o que me perciba *como* el dueño de ella. Siendo así, parece que la pertenencia

perspectiva (que involucra la consciencia del sujeto mismo de manera pre-reflexiva) es equivalente a lo que debería ser el carácter subjetivo de la experiencia.

De ser así, carácter subjetivo de la experiencia (como pertenencia perspectiva) no acepta atenuaciones y si no las acepta, entonces la pertenencia perspectiva no es la característica responsable de las experiencias anómalas en los pacientes despersonalizados y en consecuencia, en las de Cotard. De esta manera, el carácter subjetivo de la experiencia no solo no está ausente en las experiencias de este tipo de pacientes, sino que está presente de manera total.

Por otro lado, la pertenencia personal es una característica que sí acepta atenuaciones, sin embargo, no puede ser equiparada con carácter subjetivo, porque en este tipo de pertenencia el sujeto se tiene que identificar a sí mismo *como* el dueño de uno o varios ítems. Esta identificación requiere del sujeto ser consciente de él mismo de manera reflexiva, pues necesita reconocer X ítem *como* suyo y al hacer esto, identificarse *como* el dueño de X, lo cual implica percatarse de él mismo como aquel que posee X ítem.

Ahora bien, Albahari ata reconocer X como mío a identificarme como el dueño de X, sin embargo, se veía en el apartado 3.3 que Zahavi y Kriegel toman como auto-consciencia en un sentido más “demandante”, ser consciente de uno mismo *como* uno mismo, o pensar en uno mismo *como* el dueño de diferentes experiencias, o percatarse de los propios estados *como* propios, pero que este sentido más demandante no corresponde con su caracterización de carácter subjetivo.

De cualquier manera, en la propuesta de Albahari hay pertenencia personal en tanto el sujeto reconoce X como suyo o/y se identifica como el dueño de X y en este sentido, hay

auto-consciencia reflexiva. Aunado a esto, se ha visto que diferentes autores concuerdan en que carácter subjetivo debe referir de alguna forma a la auto-consciencia pre-reflexiva y no a la reflexiva.

Ahora, la pertenencia personal puede ser una característica que en ocasiones esté presente en nuestra experiencia, esto es, en ocasiones y en condiciones normales, podemos pensarnos o percibirnos como los dueños personales de nuestras experiencias, es decir, nos identificamos como los poseedores de cierta experiencia (esta experiencia es mía en tanto me reconozco a mí mismo como el dueño de ella) o como poseedores del objeto primario de la experiencia (por ejemplo, de algún aspecto corporal externo o interno). Sin embargo, no es un aspecto ni constante ni constitutivo de la experiencia, pues, como se ha visto, puede estar ausente o atenuada y aun así se mantiene la intuición de que hay experiencias. Por ejemplo, en estos casos patológicos hay una experiencia en tanto hay un estado que se le presenta al sujeto de manera que a nadie más. Solo estos sujetos padecen y tienen el acceso a esa experiencia o esa experiencia se presenta en el flujo de consciencia de ese sujeto (y por lo tanto pueden reportar a lo que acceden de manera inmediata), pero el sujeto no se reconoce o no se identifica (parcial o totalmente) como el dueño personal del estado o del objeto primario del estado. De esta manera, la atenuación o la ausencia de este sentido de pertenencia, no amenaza la subjetividad de la experiencia. Hay experiencias, pero sin sentido de pertenencia personal.

## ***Bibliografía***

Albahari, M. (2006). *Analytical Buddhism: The two-tiered illusion of Self*. New York: Palgrave Macmillan.

Bayne, T. (2010). *The Unity of Consciousness*. New York: Oxford University Press.

Bayne, T; Hohwy, J & Owen, A. (2016) Are there Levels of Consciousness?. *Trends in Cognitive Sciences*, 1-9.

Berrios, G.E & Luque, R. (1995). Cotard's Delusion or syndrome?: A conceptual History. *Comprehensive psychiatry* 36 (3), 218-223.

Billon, A. (2014) Making sense of the Cotard syndrome: insights from the study of depersonalisation. 1-47. Independent Publishing Platform.

Billon, A. & Kriegel, U. (2015). Jaspers' Dilemma: The Psychopathological Challenge to Subjectivity Theories of Consciousness. Forthcoming in Gennaro, R (ed). *Disturbed Consciousness*. MIT Press.

Block, N. (2002). "Concepts of Consciousness" in Chalmers, D (ed). *Philosophy of mind: Classical and contemporary Readings*. New York: Oxford University Press.

Bot, N; Keller, C; Kuppuswamy, M, Spelber, D and Zeier, J. (2016). Cotard Delusion in the context of schizophrenia: A case report and review of the literature. *Frontiers in psychology* 7, 1-6.

Brentano, F. (1874). *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge and Kegan Paul.

CE-10-ES: Clasificación de los trastornos mentales y del comportamiento.

Debruyne, H. (2009). Cotard's syndrome: a review. *Current psychiatry reports* 11, 197-202.

DSM-V MANUAL DIAGNÓSTICO Y ESTADÍSTICO DE TRASTORNOS MENTALES, QUINTA EDICIÓN. American Psychiatric Association.

Dugas, L. & Moutier, f. (1911). *La dépersonnalisation*. F. Alcan

Enoch, M. & Ball, H. (2001). *Uncommon psychiatric syndromes*. Arnold Publishers. 4<sup>th</sup> edition.

Gallagher, S. (2000). Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science. *Trends in Cognitive Sciences* 4 (1): 14-21.

Gardner-Thorpe, C. and Pearn, J. (2004). The Cotard syndrome. Report of two patients: with a review of the extended spectrum of 'délire des negations'. *European journal of neurology* 11, 563-566.

Gerrans, P. (2000). Refining the Explanation of Cotard's Delusion. *Mind & Language* 15 (1), 111-122.

Guillot, M. (2016). I me mine: on a confusion concerning subjective character. *Review of philosophy and psychology* 8 (1), 23-53.

Jaspers, K. (1962). *General psychopathology*. Manchester University Press.

Kriegel, U. (2009). *Subjective Consciousness: A self-Representational Theory*. New York: Oxford University Press.

Levine, J. (2001). *Purple haze: The puzzle of consciousness*. New York: Oxford University Press.

Rattcliffe, M. (2004). Interpreting delusions. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3, 25-48.

Ross, G.A. (2005). Syndrome de cotard et fuite des idées. *L'Évolution Psychiatrique* 70 (1), 161-176.

Sartre, JP. (2008). *El ser y la nada*. Trad. De Juan Valmar, Losada, Buenos Aires.

Sebastián, M. (2018). *Consciencia* en Enciclopedia de filosofía SEFA <http://www.sefaweb.es/consciencia/>

Sebastián, M. (2020). Perspectival self-consciousness (as core De Se) and Ego-Dissolution: An analysis of (some) altered states of consciousness. Forthcoming in Metzinger, T. and Millière, R. (ed). PhiMiSci Special Issue: *Radical Disruptions of Self-Consciousness*.

Sebastián, M. (2012/2014). Experiential Awareness: Do you Prefer It to Me? *Philosophical Topics*, Vol 40. N° 2: 155-177

Sierra. M. & Berrios. G. (2000). The Cambridge depersonalisation scale: a new instrument for the measurement of depersonalisation. *Psychiatry research* 93 (2), 153-164.

Smith, J. (2017/2020). *Self-consciousness* en Stanford Encyclopedia of Philosophy <https://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness/>

Solla, P; Cannas, A; Orofino, G; Marrosu, F. (2015). Fluctuating Cotard syndrome in a patient with advanced Parkinson disease. *The neurologist* 19 (3). 70-72

Swamy, N; Sanju, G. Mathew, J. (2007). An overview of the neurological correlates of Cotard Syndrome. *Eur. J. Psychiat* 21 (2), 99-116.

Toribio, J. (2018). Accessibility, implicit bias, and epistemic justification. *S.I.: Knowledge and justification, new perspectives*, 1-19.

Upthegrove, R; S.A. (2018). “Delusional Beliefs in the Clinical Context.” In Bortolotti, L. (ed). *Delusions in Context*. Palgrave MacMillan.

Young, A.; Leafhead, K, Szulecka, K. (1994). The Capgras and Cotard Delusions. *Psychopathology* 27, 226-231.

Zahavi, D. (2011). “Unity of consciousness and the problem of self” in Gallagher, S. (ed). *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford University Press.

Zahavi, D & Kriegel, U. (2015). For-me-ness: what it is and what it is not. in A.E. W.H. D. Dahlstrom (ed.), *Philosophy of mind and phenomenology: conceptual and empirical Approaches*. London: Routledge.