

# Cogito ergo non sum. El síndrome de Cotard y las discontinuidades del ego

Íñigo Ongay de Felipe. Universidad de Deusto/Fundación Gustavo Bueno

Recibido 09/01/2022

## Resumen

Este artículo propone un análisis de las relaciones entre una idea clave del pensamiento filosófico moderno como es la del llamado *cogito* cartesiano y un trastorno de naturaleza psiquiátrica descrito por el médico francés Jules Cotard en las últimas décadas del siglo XIX. Mientras que Descartes, y toda la estela de sus descendientes, habrían tendido a situar en la existencia auto-transparente del sujeto el fundamento de la filosofía en la Modernidad, los pacientes aquejados del síndrome de Cotard piensan, con el mismo grado de evidencia clara y distinta, que no existen. El ensayo termina por sugerir que trastornos psicopatológicos como el de Cotard tienden a disolver la hipóstasis cartesiana del ego apuntando en la dirección de un sujeto concebido como anómalo y atravesado por discontinuidades.

**Palabras clave:** cartesianismo, filosofía de la idea de ego, filosofía de la psicología, filosofía de la psiquiatría, materialismo.

## Abstract

### *Cogito ergo Non Sum: Costard's Syndrome and the Discontinuities of Ego*

This essay proposes an analysis of the relationships between one of the most salient concepts of modern philosophical thought such as that of the so-called Cartesian ego and one psychiatric condition first described by French physician Jules Cotard toward the end of the 19th century. While Descartes and those following on his steps tend to sustain that the self-transparent existence of subjectivity represents the first foundation of modern philosophy, patients suffering from Costard's syndrome think that they don't exist with a similar degree of evidence, clarity, and distinction. The essay finishes up by signaling how Costard's delusion and other psychopathological delusions represent the dissolution of the cartesian hypostasis of the idea of self and point to a conception of the notion of ego plagued by anomalies and discontinuities.

**Key words:** Cartesianism, Philosophy of the Self, Philosophy of Psychology, Philosophy of Psychiatry, Materialism.



# Cogito ergo non sum. El síndrome de Cotard y las discontinuidades del ego

Íñigo Ongay de Felipe. Universidad de Deusto/Fundación Gustavo Bueno

Recibido 09/01/2022

## § Introducción programática

Este ensayo busca ofrecer las líneas fundamentales de fondo desde las cuales sentar las bases para un diálogo crítico entre algunos desarrollos clásicos de la psicopatología decimonónica y el «descubrimiento» (*descubrimiento*, eso sí, más bien en sentido *constitutivo que propiamente manifestativo* para hacer uso de la terminología de Gustavo Bueno, *vid.* Bueno, 1989, *vid.* asimismo Hacking, 2002) fundamental del pensamiento moderno, a saber: el *cogito* cartesiano. Si es verdad que, como han insistido una multiplicidad de autores durante las últimas décadas tanto desde el ámbito de la filosofía de la psicología y la psiquiatría como desde el terreno de los estudios de ontología histórica (Spitzer y Maher, 1990; Graham, 2010; Graham y Stephens, 1994 y 2000; Hacking, 1998), la psicología anormal y patológica aparece en la posición de ofrecer aportaciones sin las que no puede pasarse ninguna reconsideración actualizada de las problemáticas ontológicas y epistemológicas más venerables y clásicas, también será lo cierto, recíprocamente, que las herramientas dialécticas propias de la sabiduría filosófica resultarán imprescindibles al psicólogo o al psiquiatra ante el trámite obligado de *repensar metateóricamente* —esto es: *críticamente*, donde «crítica» dice *clasificación sistemático doctrinal*— los fundamentos conceptuales de su propia práctica clínica.

En este sentido desde luego, procedemos dando en todo momento por supuesto que el diálogo entre la filosofía y la psicopatología representa una tarea fundamental. Y ello, no ya a la manera de un expediente si se quiere mutuamente beneficioso, pero siempre *accidental y externo*, como si ambas disciplinas pudiesen seguir cursos perfectamente independientes sin perjuicio de las involuciones (justamente: *interdisciplinares*) que les fuese dado verificar, sin duda que bien fecundamente, en

determinados momentos de sus trayectorias. Más bien, tenderíamos a concebir este diálogo como un momento esencial e interno del propio curso de desarrollo de ambas disciplinas: aquel por el que las ideas filosóficas más centrales de nuestra tradición (incluyendo desde luego la idea de *ego*) se construyen históricamente en contacto incesante con las categorías técnicas, tecnológicas y científicas más diversas (por ejemplo, muy principalmente en este contexto con las técnicas clínicas y las *ciencias de la salud mental*) puesto que, entre otras cosas, aquellas ideas carecerían por completo de sustancialidad propia al margen de estos desarrollos categoriales.

En el caso que nos ocupa el *diálogo* que proponemos adquirirá, como podrá verse, la forma inherentemente polémica que es propia de una *confrontación crítica*. En efecto, lo que sigue es la puesta a prueba de una hipótesis concerniente a la suerte de un filosofema tan exitoso como el del *cogito* cartesiano a la luz de la prevalencia de un conjunto fenoménico de índole noso-psiquiátrica identificado por el neurólogo francés Jules Cotard en las últimas décadas del siglo XIX. Nuestra hipótesis es que el *síndrome de Cotard* supone la destrucción del *cogito*. Y con ello no queremos decir que la psiquiatría y la psicopatología demuestren simplemente que el *ego* no existe. Más justo será decir que lo que estas disciplinas nos dibujan es precisamente un contexto a la luz del cual el *ego*, lejos de comparecer como una diáfana unidad de simplicidad al modo del viejo racionalismo del XVII, comienza a presentarse al modo de una textura anómala y atravesada por discontinuidades: las discontinuidades del yo.

### § 1. *Ego cogito...*: en torno a dos pasajes clave de la obra de Descartes

Acaso sea el *Discurso del método* de 1637, justamente famoso, aquel lugar de la obra filosófica de René Descartes donde el «descubrimiento fundamental» del *sujeto cogitante* aparece revestido de una garra narrativa más hiperbólicamente espectacularizada. Se trata ciertamente de un ensayo en el que, bajo la forma literaria de una suerte de *autobiografía intelectual* que en ocasiones roza los terrenos actualmente tan en boga de la *auto ficción*, el filósofo de Turena se sitúa en una tesitura extraordinariamente plástica a efectos de su dramatización y de la que la historia de la filosofía podrá extraer pingües beneficios cuasi novelescos.

En efecto, recordemos brevemente una escena que es en general de sobra conocida: nos hallamos en pleno corazón del Sacro Imperio Romano Germánico, más en particular en la hermosa ciudad de Neuburg-an-der-Donau. Ahí, y en el contexto de la guerra de los Treinta Años (1618-1648), un joven militar francés, sorprendido por los rigores del invierno centroeuropeo, termina por confinarse frente a una estufa meditando, suponemos que, para matar el tiempo, en aquel género de elucubraciones epistémicas concernientes al problema del escepticismo universal que se contaron entre las temáticas más del gusto del barroco. Recuérdense a este respecto tanto los encantamientos del Quijote o la locura del licenciado Vidriera como los tópicos literarios de la vida como un sueño y el mundo como un teatro que pudo explorar alguien como Calderón de la Barca y que dos siglos más tarde reaprovecharía desde un kantismo neobudista un tal Arthur Schopenhauer. Pero leamos lo que al cabo de la calle de semejante enclaustramiento termina por concluir nuestro filósofo en la cuarta parte del *Discurso*:

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: «yo pienso, luego soy», era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmovérla, juzgué que podía recibirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando. [Descartes, 2010].

Y algo más adelante, Descartes procede a clarificar la naturaleza de ese *yo* cuya existencia ha comparecido como el primer principio inconcuso capaz de hacer retroceder las dudas escépticas que habían afligido su espíritu en las partes anteriores del libro. De este modo:

Examiné después atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo ni lugar alguno en el que yo me encontrase, pero que no podía fingir por ello que no fuese, sino al contrario, por lo mismo que pensaba en dudar de la verdad de las otras cosas, se seguía muy cierta y evidentemente que yo era, mientras que, con sólo dejar de pensar, aunque todo lo demás que había imaginado fuese verdad, no tenía ya razón alguna para creer que yo era, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es

decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es. [Descartes, 2010].

Y no se trata sólo del *Discurso*. A la altura de 1641, en aquel tratado que Descartes presenta «a los doctores de la facultad de Sagrada Teología de la Sorbona» como su obra maestra filosófico-académica, las *Meditaciones de Prima Philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, el filósofo logra zafarse del cepo del engañador omnipotente invocando idéntica evidencia concerniente al *cogito*:

Me he persuadido, empero, de que no existe nada en el mundo, ni cielo ni tierra, ni mente ni cuerpo; ¿no significa esto, en resumen, que yo no existo? Ciertamente existía si me persuadí de algo. Pero hay un no sé quién engañador sumamente poderoso, sumamente listo, que me hace errar siempre a propósito. Sin duda alguna, pues, existo yo también, si me engaña a mí; y por más que me engañe, no podrá nunca conseguir que yo no exista mientras yo siga pensando que soy algo. De manera que, una vez sopesados escrupulosamente todos los argumentos, se ha de concluir que siempre que digo «Yo soy, yo existo» o lo concibo en mi mente, necesariamente ha de ser verdad. No alcanzo, sin embargo, a comprender todavía quién soy yo, que ya existo necesariamente; por lo que he de procurar no tomar alguna otra cosa imprudentemente en lugar mío, y evitar que me engañe así la percepción que me parece ser la más cierta y evidente de todas. [Descartes, 1977].

Es desde luego cierto que tal y como se ha subrayado en muchas ocasiones, el *cogito* cartesiano, sin perjuicio del despistante *ergo* que a veces se le acopla apócrifamente, se presenta ante Descartes menos a la manera de la conclusión de un razonamiento silogístico (pongamos por caso, el siguiente silogismo en Bárbara: todo lo que piensa existe, pero es así que yo pienso, *ergo*: yo existo), que como una evidencia inmediata de orden intuitivo. Esto es, para decirlo ahora con oscuro lenguaje mentalista de lejano sabor agustiniano (repárese, dicho sea de paso, en la vieja *via interioratis* que el autor de las *Meditaciones* pudo recoger a través de la influencia del cardenal Pierre de Berulle): la *evidencia cristalina del yo ante sí mismo*. Sin embargo, como advierte Vidal Peña (1977) en su magnífico estudio introductorio a las *Meditaciones*, la evidencia absolutamente clara y distinta del *cogito ergo sum* que aparecería garantizando, frente a las objeciones escépticas, la existencia de la conciencia pensante de Descartes, sólo apuntalaría, en efecto, dicha existencia a condición de que, a su vez, la conciencia filosófica del lector del tratado (ciertamente: la de *cualquier lector* del tratado) proceda

a reconstruir trascendentalmente un circuito argumental idéntico al que Descartes habría podido dibujar. En ese sentido preciso, toda conciencia que recorra el mismo razonamiento coincidirá, sin perjuicio de sus inevitables determinaciones empíricas de signo psicológico, con la de Descartes: ¡como que ambas no son, en lo esencial, *nada distinto de ese mismo circuito lógico!* Por esa razón, a juicio de Vidal Peña el ego cartesiano, muy lejos de aparecérsenos como una figura meramente psicológico-empírica como muy facilonamente podría pensarse, se constituye más bien al modo de un verdadero yo trascendental enteramente análogo, *mutatis mutandis*, al celeberrimo «yo puro» de la *Crítica de la razón pura* de Kant (Peña, 1977: XVII-XVIII).

Ahora bien, si todo esto es así, ¿cuál podría ser, a su vez, el circuito argumental en virtud del cual se establece trascendentalmente el ego cartesiano en las *Meditaciones* una vez descontamos su espectacular *mise-en-scène* escolástica tan eminentemente estudiada por Étienne Gilson (1964)? Se trata de un circuito fundado en la indubitabilidad del pensamiento frente al carácter máximamente dubitable de la materialidad corpórea. En su obra *Core Questions in Philosophy*, el filósofo norteamericano Elliott Sober nos ofrece pistas decisivas al respecto del papel que la indubitabilidad de la *res cogitans* llegará a jugar en la demostración cartesiana de la distinción real entre alma y cuerpo. Y nunca conviene perder de vista que una tal demostración es, según lo advierte Descartes en su carta dedicatoria, uno de los objetivos principales de las propias *Meditaciones*.

Así, según lo reconstruye Sober (2008), Descartes ejercita un esquema argumental de signo deductivo basado en dos premisas y una conclusión:

*P1*: Si  $x$  tiene una propiedad  $a$  de la que  $y$  carece entonces  $x$  no es idéntico a  $y$  (en virtud de la ley de Leibniz de indiscernibilidad de los idénticos).

*P2*: Es así que el alma posee al menos una propiedad de la que el cuerpo carece, *ie.*: la indubitabilidad.

*C*: El alma no es idéntica al cuerpo.

Y en el mismo momento de escuchar la formulación de *P2*, el paciente del Dr. Cotard se marcha de la consulta dando un sonoro portazo.

## § 2. La posterioridad perfecta del *cogito*: guía sobre la historia efectual de una idea muy exitosa

El gran *descubrimiento* egológico del Descartes del *Discurso* y de las *Meditaciones* ha conocido durante los siglos subsecuentes una larga historia efectual. Es verdad que esa historia marca, en gran medida y en diversas direcciones, el proceso de su desmantelamiento parcial de la mano de una amplia nómina de pensadores post (y *anti*) cartesianos enteramente convencidos de que la filosofía puede valérselas muy bien al margen de la hipostatización metafísica del psiquismo. Sin perjuicio de que las posiciones ontológicas y epistemológicas de tales autores aparezcan sin duda como muy diferentes entre sí, sus andanadas críticas frente al *cogito* nos señalan el camino hacia un cierto *nihilismo del ego* que se manifiesta en los últimos siglos bajo diversas modulaciones. Citaríamos muy principalmente, en este contexto, a Antoine Arnauld con su célebre denuncia del *círculo cartesiano* según la cual la arquitectura argumental que vertebra el proyecto fundacionalista de Descartes aparecería herida sin remedio por una falacia de petición de principio en la que se probaría lo mismo (el *cogito* con su claridad y distinción) por lo mismo (Dios como garante epistemológico de que las ideas claras y distintas son asimismo verdaderas). Citaríamos igualmente a David Hume con su reducción sensista de lo que en Descartes figura a título de sustancia coherente a la condición de un haz de sensaciones cuya unidad empírica se fundase exclusivamente y de manera bien precaria en los principios asociacionistas del hábito. Citaríamos —humeamente— al E. Mach del *Análisis de las sensaciones* con su influyente consigna *fin-de-siècle* «*Dach Ich ist unrettbar*» que tanto resonaría en construcciones novelísticas del atardecer del Imperio austrohúngaro como puedan serlo *El hombre sin atributos* de R. Musil. Citaríamos, por supuesto, a Arthur Schopenhauer muy malévolamente complacido por el experimento mental que lleva a Descartes a arrostrar la presencia de un tigre de Bengala en el momento del descubrimiento de su primera verdad. Citaríamos, sin duda, a Martin Heidegger, con su celebrada propuesta de superación/convalecencia de la metafísica epocal del sujeto moderno en tanto que fase destinalmente prevista de la historia de la *ocultación* (y por ende: *manifestación*) del ser en beneficio de los entes. Citaríamos, sí, a la psicología dinámica freudiana, muy avisada al menos desde el momento de consolidación de su



*segunda tópica*, de que el aparato psíquico humano, lejos de poder quedar capturado en la consabida exigencia cartesiana de la claridad y la distinción, constituye un edificio cuya planta noble (*Ich*), magníficamente iluminada es cierto, aparecerá siempre flanqueada amenazadoramente por las sombras proyectadas desde su ático (*Über-Ich*) y su sótano (*Es*). Citaríamos, finalmente, a aquellos quienes, de la mano de G. Ryle, apuestan por ejercitar una desactivación del error categorial subyacente a la idea cartesiana de *res cogitans* por ver de exorcizar el *espíritu dentro de la máquina* (o con lenguaje propio del *anime* de nuestros días: *The Ghost in the Shell*) de la *res extensa* con sus dinamismos neurofisiológicos.

Sin embargo, y pese a semejante batería de auténticas cargas de profundidad contra el *primum cogitum* del sistema cartesiano, es preciso reconocer que la historia del *ego cogito* representa asimismo la historia de un notorio éxito. En efecto son muchos los que, siguiendo en ello al Hegel de las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, sitúan en Descartes algo así como el *kilómetro cero* de la filosofía moderna en tanto que pensamiento filosófico centrado en la idea de sujeto pensante; y ello frente al rasante consabidamente onto-teológico de la filosofía medieval. Dice Hegel:

Descartes imprime rumbos totalmente nuevos a la filosofía: con él comienza la nueva época de la filosofía, en la que a la formación de la mente le es dable captar ya el principio de su elevado espíritu en pensamientos, en la forma de la generalidad... Cartesio parte de la concepción de que el pensamiento debe partir del pensamiento mismo; todas las filosofías anteriores, principalmente la que toma como punto de partida la autoridad de la Iglesia, quedan relegadas desde ahora a segundo plano. [Hegel, 1955: 257].

Ahora bien, lo curioso del caso estriba en comprobar el modo cómo sin perjuicio de un tal reconocimiento generalizado de Descartes en tanto que fundador de la filosofía moderna e incluso inventor de su tema más significado, esto es, *la mente* (Rorty, 2001) en virtud de su formulación, diríase que pionera, del llamado principio de inmanencia (*lo inmediatamente dado no es el ser sino la percepción del ser*), el abundante torrente de la herencia cartesiana aparece hoy como directamente bifurcado en dos cursos paralelos señalados por sendos canalones en apariencia incompatibles entre sí. En este sentido preciso, tal y como dice Mario Bunge (1981) y lo subrayan con total contundencia argumental Javier Pérez Jara, Gustavo Esteban Romero y Lino Camprubí (2022) el

legado cartesiano opera a la manera de un Jano bifronte que dirigiese de manera muy ambigua su mirada tanto en la dirección del espiritualismo como, de soslayo, en la del materialismo.

Por un lado, es ya un tópico querer detectar en la figura de Descartes no sólo al fundador de la filosofía moderna sino incluso a uno de los más venerables precedentes proto-científicos de la psicología en sentido contemporáneo. Esta tradición, encareciendo una y otra vez justamente aquel supuesto descubrimiento de la subjetividad pensante por el que Descartes pasa por figurar a título de pionero de la *Modernidad*, propende paradójicamente a apoyarse precisamente en las direcciones doctrinales más marcadamente espiritualistas del tratamiento cartesiano de la *res cogitans*. Es decir, aquellos fermentos filosóficos que terminarán por desembocar en un dualismo sustancial cuerpo-alma de factura inequívocamente platónica imposible de conciliar con las neurociencias del presente. A título de gestores privilegiados de *este primer legado cartesiano* figurarían tanto el ocasionalismo de Malebranche como, a su modo, la doctrina de la armonía preestablecida característica de la metafísica leibniziano-wolffiana y aun el *interaccionalismo à la* K. Popper y J. Eccles. Y ello con todos los consabidos callejones sin salida a los que arriban indefectiblemente tales concepciones de lo mental, hoy de todos modos, algo *passé*.

Pero, con todo y con ello, nadie puede tampoco olvidar por otro lado que de la obra de Descartes se dimana una segunda herencia ontológica diametralmente opuesta pero igualmente pujante en su posterioridad perfecta. Nos referimos aquí sobre todo a los contenidos doctrinales del tratado de *El Mundo*, pero también, y muy señaladamente, los del *Tratado del hombre* o *Las pasiones del alma* en la medida al menos en que en estas obras llega a prefigurarse de una manera extraordinariamente nítida un programa ontológico mecanicista que propende a concebir la *res extensa*, es decir, el mundo corpóreo (incluyendo la propia corporeidad orgánica de los animales y de los hombres) por vía del tratamiento reductivo de sus dinamismos psicológicos en términos meramente maquinales como si se procediese en la sabiduría de que *nemo psychologus nisi physiologus*. Frente al espiritualismo dualista del *Discurso* o de las *Meditaciones*, se abre camino ahora, indudablemente, una forma de materialismo mecanicista. Un tal materialismo subyace a la base de la doctrina del automatismo de las bestias y ejercería una notable ascendencia en la formación de campos científicos

tales como la fisiología o la reflexología a cargo de Thomas Willis, de Secherov, de Bechterev o de I. P. Pavlov, acaso por mediación de los desarrollos debidos al *materialismo francés* de Julien Offray de La Mettrie, Holbach o Helvetius durante los siglos XVII y XVIII.

### § 3. Ergo non sum...: el síndrome de Cotard y la retorsión del cogito

En 1880 una de las figuras más prominentes del rutilante período de la psiquiatría clásica francesa, el neurólogo Jules Cotard, quien fuera, durante su etapa de asistente clínico en el Hospital de Salpêtrière, discípulo del célebre Jean-Martin Charcot, famoso ante todo por sus investigaciones sobre la *histeria de transformación* que tanto influyeran en Freud, pronuncia una conferencia en París. En el transcurso de la charla, el médico de Issoudun, describe una curiosa afección nerviosa que afectaría a una de sus pacientes (la llamada en la literatura *Madeimoselle X*) convencida, al parecer, bien que delirantemente, de carecer de órganos internos y estar compuesta únicamente por su piel y por sus huesos. Al mismo tiempo, el caso clínico incluirá otros delirios como el de inmortalidad y eternidad así como ideaciones acerca de una situación personal de condenación eterna que la pobre mujer reportaba padecer (Pearnd y Garder-Thorpe, 2002). Dos años más tarde, en su tratado de 1882 *Études sur les maladies cérébrales et mentales*, Cotard re-conceptúa dicho cuadro sintomático bajo la categoría general de *délire des negation* que, a partir sobre todo de la intervención de Émile Regis y J. Seglas llegaría a ser asociada con su epónimo más famoso, a título de *síndrome de Cotard* (Álvarez, Colina y Esteban, 2009) y ello sin perjuicio de que como ponen de manifiesto revisiones historiográficas como las de Hans Förstl y Barbara Beats (1992), se disponga de reportes anteriores a Cotard debidos, por ejemplo, a Charles Bonnet a finales del siglo XVIII.

Sea como sea, a pesar de sus manifestaciones ocasionales en estudios de caso (Lorda *et al.*, 1993; Huacarya-Vitoria y Podestá-Ampuero, 2018; Vergara y Díaz, 2020) y en algunos metaanálisis más o menos recientes pero ya de referencia (Berrios y Luque, 1995a), en nuestros días el llamado *síndrome de Cotard* no figura bajo la forma de tal entidad diagnóstica independiente en los manuales de referencia al uso como puedan ser el *DSM-5* o el *ICD-10*. La mayor parte de los especialistas lo reputan no tanto como

un síndrome propiamente dicho cuanto como un *clúster* fenoménico-sintomático de naturaleza delirante (*vid.* al respecto la interesante reconstrucción conceptual de Berrios y Luque, 1995b) que cursa asociado secundariamente a una amplia variedad de condiciones psico-neurológicas: desde el parkinson, la demencia vascular o ciertos tumores cerebrales a episodios de depresión mayor o de esquizofrenia paranoide pasando por la hemorragia subdural o la esclerosis múltiple.

Y no se trata sólo de que su condición nosológica resulte a día de hoy escasamente clara. Su patofisiología es igualmente ambigua aunque parece estar correlacionada con daños en el giro fusiforme del lóbulo temporal y en el córtex temporo-parietal no dominante (Berrios, 1996; Biran, 2019). El delirio cursa además mediante una fenomenología tremendamente amplia, ahora extremadamente deflacionaria respecto de la propia subjetividad, ahora más bien enormemente magnificadora de la misma. Y esto, puesto que el discurso del paciente puede incluir, según los casos, desde ideaciones delusionales de negación de la propia existencia, (el llamado *Cotard completo*) o delirios sobre la propia muerte o sobre la ausencia de partes determinadas del cuerpo del paciente, hasta, por el contrario, delirios de grandeza o creencias delirantes en la inmortalidad.

292

En todo caso, y dejando por el momento al margen la consistencia noso-psiquiátrica del síndrome y aun su escasa prevalencia estadística (la cual, con todo, no reduce un ápice su relevancia conceptual), lo que más nos interesa reseñar aquí es una circunstancia abiertamente anti-cartesiana que parece derivarse de los casos más extremos de la sintomatología cotariforme. Y es que el síndrome de Cotard constituye una suerte de retorsión del *cogito* de Descartes en un sentido muy preciso, a saber: sin por ello necesitar comprometerse en modo alguno con epistemologías radicalmente empiristas como la de D. Hume o con la crítica ontológica heideggeriana del sujeto metafísico moderno, los pacientes aquejados del delirio de negación en su forma más extrema sencillamente *piensan que no existen*. Su *estuche epidérmico*, para decirlo con Gustavo Bueno (2016) contiene un psiquismo cuyo paradójico contenido consiste, al menos en parte, en su misma negación. Un ego cuyo curso dialéctico reside en negar en la representación lo mismo que estaría afirmando en el ejercicio de sus automatismos psico-orgánicos: su propia existencia. Y esto dando consecuentemente

al traste con la supuesta indubitabilidad que Descartes pudo conceptualizar al modo de propiedad esencialmente privativa de la *res cogitans*.

Y en efecto, ¿qué queda del sujeto apalabrado por Descartes cuando es lo cierto que la consabida claridad y distinción de su presencia ante sí mismo no es de suyo suficiente para desactivar, no ya las acechanzas de un genio maligno —al cabo meramente un *experimento mental*—, sino las ideas fijas que atraviesan la experiencia mental de *Madeimoselle X*? Respondemos: acaso sólo el apalabramiento mismo.

### § Final: Descartes, Cotard y las inconmensurabilidades del ego

En este ensayo hemos interpretado el síndrome de Cotard como un ultimátum al ego cartesiano. Se trata sin duda de un contexto psicopatológico y neuro-psiquiátrico a la luz del cual nos es dado replantear las relaciones (en este caso ante todo de signo polémico) entre la concepción de la subjetividad inaugurada por el autor de las *Meditaciones* y las fenomenologías sintomáticas asociadas a lo que Marino Pérez Álvarez en un libro tan reciente como certero conoce bajo el rótulo de *trastornos psi*. (Pérez Álvarez, 2021).

Ahora bien, no estamos en absoluto ante un caso único. Trastornos psiquiátricos de toda laya, desde el trastorno de identidad disociativo a la psicosis compartida o *folie à deux* así como casos clínicos de un poder fascinador tan probado por innumerables ensayistas de divulgación al estilo de Antonio Damasio u Oliver Sacks, como el de Phineas Gage o el de Henry Molaison, suponen otros tantos ataques frontales a la línea de flotación de toda concepción hipostática de la subjetividad. Estos contextos psiquiátricos nos informan de que el ego de Cotard no parece comparecerse de manera demasiado satisfactoria que digamos con las requisitorias clásicas que autores como Descartes desde el lado del racionalismo continental o John Locke desde las posiciones aparentemente opuestas del empirismo británico, asignaran al sujeto entendido como sustancia.

Sin embargo, la pregunta que en este sentido parece abrirse en el horizonte es ante todo esta: ¿qué inferir de aquí?, ¿cómo re-interpretar filosóficamente las consecuencias que estos desarrollos clínicos implican respecto de la noción clásica de sujeto? Una posibilidad sin duda pasaría por extender, siquiera sea *mutatis mutandis*, a la idea de

yo, aquel tipo de nihilismo acosmista que el filósofo de Bonn Markus Gabriel (2013) sacara muy exitosamente adelante respecto al concepto de mundo: el *yo no existe*.

Mas, descontando desde luego el indudable atractivo de unas tales soluciones más o menos *neobudistas* relativas al problema tradicional de la identidad personal (recuérdese aquí, sobre todo, la consabida doctrina de la *anatta* a la que tanto se acercarían, cada uno por su lado, filósofos como Hume o Schopenhauer) cuyo fulcro de verdad respecto de la *desustancialización de toda hipóstasis posible de la subjetividad psicológica* no negamos en absoluto, nos parece mucho más interesante e incomparablemente más fecundo subrayar el modo cómo tales patologías psicopatológicas apuntan más bien en la dirección de una proliferación de contenidos egológicos parcialmente inconmensurables tanto entre sí cuanto en relación a otras partes no-egológicas del mundo. Un mundo que contiene tanto a los sujetos corpóreos (humanos y animales) como a las materialidades no subjetivas con la que estos mismos permanecerían inextricablemente imbricados en virtud de los procesos tróficos y metabólicos de los que ellos extraen inevitablemente su energía. Antes que presentarse al modo de una totalidad coherente, autocontenida y cristalina ante sí misma (*à la* Descartes, *à la* Locke, *à la* Leibniz), los egos, irreductiblemente plurales y enclados en especies mendelianas diferentes, operan como un conjunto heterogéneo de texturas —o de *estromas* para decirlo en los términos empleados por el último Gustavo Bueno (2016)— que ningún tapiz podrá jamás integrar de un modo continuo (*vid.* asimismo Ongay de Felipe). En este sentido todos somos un reservorio innumerable de *estromas* psicológicos irreductibles unos a otros cuyos dinamismos están parcialmente conectados y parcialmente desconectados entre sí y respecto del mismo cuerpo orgánico, al margen del cual, sin embargo, los *estromas* psíquicos no existirían. Sensaciones cenestésicas y kinestésicas, organolepsis cromática y olfativa, propioceptores, nociceptores, sintomatología disociativa, alucinaciones y alucinosis, delirios de negación y otros segmentos de la vida discontinua del psiquismo aparecen como texturas fenoménicas a menudo desligadas unas de otras y que, sin perjuicio de depender causalmente de las regularidades electroquímicas de la actividad del sistema nervioso, sin las que ellas mismas se desvanecerían, se gobiernan por legalidades de un orden psicológico irreductible al neuronal.

Y no es que ni el yo ni el mundo existan, es que lo que verdaderamente existe (*existe*) *extra-causas*, es decir lo que *co-existe* aunque ya no como una sustancia dotada de aseidad ontológica, es una pluralidad infinita, discontinua y heteróclita de partes del mundo y secciones del yo cuyas líneas de fractura (asimismo plurales y diversas) no siempre aparecen como porosas y permeables. El yo no es una totalidad sustancial pero no ya tanto porque quepa confundirlo con la *nada del ser* (según un nihilismo tan metafísico, bien que de signo inverso, como el propio sustancialismo de referencia) sino porque sus contenidos están, según los casos, tan imbricados causalmente como separados por soluciones de continuidad mutuamente irreductibles.

Concluimos: creemos, en resumidas cuentas, que el ego cotardiano se solidariza antes con un materialismo pluralista y discontinuista que con la metafísica del sujeto cartesiano y sus hijuelas ontológicas continuistas y armonistas.

## Bibliografía

- Álvarez, José María; Fernando Colina y Ramón Esteban (2009), «Los delirios de negación según Cotard y Séglas», en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, n.º 103. 105-108.
- Berrios, German E (1996), *The History of Mental Symptoms: Descriptive Psychopathology since the Nineteen Century*. Cambridge, Cambridge UP.
- Berrios, G. y R. Luque (1995a), «Cotard's Syndrome: Analysis of 100 cases», en *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 91 (3). 185-188.
- Berrios, G. y R. Luque (1995b), «Cotard's delusion or syndrome? A conceptual history», en *Comprehensive Psychiatry*, 36 (3). 218-223.
- Biran, Iftah (2019), «Taphophobia and resurrection mania following left parietal stroke», en *Neuropsychoanalysis*, 21 (2). 79-88.
- Bueno, Gustavo (2016), *El ego transcendental*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1989), «La teoría de la esfera y el descubrimiento de América», en *El Basilisco*, n.º 1. 3-32.
- Bunge, Mario (1981), *Scientific Materialism*. Dordrecht, Springer.
- Descartes, René (2010), *Discurso del método*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Descartes, René (1977), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid, Alfaguara.
- Förstl, Hans y Barbara Beats (1992), «Charles Bonnet's description of Cotard's delusion and reduplicative paramnesia in an elderly patient (1788)», en *British Journal of Psychiatry*, n.º 160. 416-418.
- Gabriel, Markus (2013), *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlín, Ullstein.
- Gilson, Etienne (1964), *Etudes sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. París, Vrin.

- Graham, George (2010), *The Disordered Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Mental Illness*. Londres, Routledge.
- Graham, G y Lynn Stephens (eds.) (2000), *When Self-Consciousness Breaks: Alien Voices and Inserted Thoughts*. Cambridge MA, MIT Press.
- Graham, G y Lynn Stephens (eds.) (1994), *Philosophical Psychopathology*. Cambridge MA, MIT Press.
- Hacking, Ian (2002), *Historical Ontology*. Harvard, Harvard University Press.
- Hacking, Ian (1998), *Mad Travelers: Reflection on the Reality of Transient Mental Illnesses*. Charlottesville VA, Virginia University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955), *Lecciones sobre historia de la filosofía*. México DF, FCE.
- Huarcaya-Vitoria, Jeff y Angela Podestá-Ampuero (2018), «Síndrome de Cotard, catatonía y depresión: reporte de un caso», en *Revista de Neuropsiquiatría*, 81 (2). 135-140.
- Lorda, Simón *et al.* (1993), «Un nuevo encuentro con Madame Cero», en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, n.º 44. 52-55.
- Ongay de Felipe, Íñigo (2018), «Cartografías del mundo, de Dios y del alma. Sobre dos libros de verdadera filosofía materialista», en *Diseminaciones*, 1 (2). 35-50.
- Pearn, J. y C. Gardner-Thorpe (2002), «Jules Cotard (1840-1889) and the unique syndrome which bears his name», en *Neurology*, 58 (9). 1400-1403.
- Peña, Vidal (1977), «Introducción» en *Descartes* (1977), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid, Alfaguara.
- Pérez Álvarez, Marino (2021), *Ciencia y pseudociencia en psicología y psiquiatría*. Madrid, Alianza.
- Pérez Jara, Javier; Gustavo Romero y Lino Camprubí (2022), «What is Materialism? History and Concepts» en Gustavo Romero, Javier Pérez Jara y Lino Camprubí (eds.) (2022), *Contemporary Materialism: Its Ontology and Epistemology*. Nueva York, Springer Synthesis Library.
- Rorty, Richard (2001), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra.
- Sober, Elliott (2008), *Core Questions in Philosophy. A Text with Readings*. Nueva Jersey, Pearson-Prentice Hall.
- Spitzer, Manfred y Brendan A. Maher (1990), *Philosophy and Psychopathology*. Nueva York, Springer-Verlag.
- Vergara, Sergio y Pamela Díaz (2020), «Síndrome de Cotard y catatonía: reporte de un caso», *Revista Chilena de Neuropsiquiatría*, 58 (1). 66-73.