
COMENTARIOS PSICOANALÍTICOS
A LA HISTORIA NEUROCIENTÍFICA
“EL DOLOR DE MARÍA”,
DE JOSÉ LUIS DÍAZ*

NÉSTOR BRAUNSTEIN

En la sesión del mes de octubre de 2002, del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, el doctor José Luis Díaz repartió a sus integrantes un cuento, “El dolor de María”, publicado en *Ludus Vitalis* (VII (12): 181-187, 1999). Yo no pude participar en esa reunión pero, como estaba encargado de la presentación siguiente al Seminario y como el tema general de nuestras reuniones era el de la conciencia, resolví que la bella ficción creada por nuestro compañero ofrecía una excelente oportunidad para animar e ilustrar el diálogo entre el psicoanálisis y las neurociencias. Imaginé que podría, recurriendo a este ejemplo de la mejor imaginación científica, mostrar las divergencias y las posibles convergencias entre ambos enfoques.

Intentaré, por lo tanto, una lectura desde el psicoanálisis del “problema” de la conciencia tal como es presentado en el “cuento de hadas” de José Luis y recordando que, para nosotros, los psicoanalistas, siguiendo a Lacan, “la verdad tiene estructura de ficción”. Por eso estoy seguro, tan seguro como el propio autor, de cuanto José Luis nos advierte en su historia: “todo es verdad” y “quizá nadie conozca los hechos como yo [J.L.D.]”.

En las páginas precedentes contamos con la reimpresión del texto que motiva este artículo; algo afortunado, pues de ese modo cada lector podrá *ad libitum* confrontar tanto el texto como el sentido de mis citas y corregir eventuales e imprevistas deformaciones del original. Es bien sabido que una cita descontextualizada puede cambiar, y de hecho con frecuencia cambia, el sentido y la intención del autor.

(181) *María tenía un terrible y misterioso defecto que muchos tomaban, equivocadamente, como una bendición: no sentía dolor.*

Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México. / nabraunstein@laneta.apc.org

*Díaz, José Luis (1999), “El dolor de María”. *Ludus Vitalis* VII (12): 181-187. Por considerarlo de particular importancia para la comprensión del presente texto, se reproduce en las páginas 149-154 de este número de la revista.

Un “defecto” sólo puede ser tal en referencia a un mundo donde cierta característica es conceptualizada como falla, error o déficit, a un mundo en el cual, supuestamente, los demás o la mayoría de los demás no padecen de esa minusvalía. Puede también que, al ser un rasgo muy difundido o hasta universal, sea tachado de “indeseable”. El texto mismo del cuento nos dice que muchos no coincidían en llamarlo “defecto”: veían en él un rasgo positivo y deseable. Si bien el autor no duda en calificarlo de “misterioso y terrible”, no para todos era lamentable. El “defecto” de María es una “falta” (me fijo bien en lo que digo: *falta* es vocablo polisémico) con relación a un ideal que sería el de la completud. ¿Falta un libro en una biblioteca? No; sólo falta si hay un catálogo que dice que allí debería estar y no se le encuentra en su lugar o en algún otro si es que está trasapelado. En *lo real* nada falta. Sólo hay falta desde *lo simbólico*, desde el catálogo que enlista el total de los volúmenes guardados en la biblioteca. Y, efectivamente, la incapacidad para sentir el dolor es una falta en María o en cualquiera. Ahora bien, María sabe que hay una sensación que los demás tienen y ella no, que hay algo que ella no puede sentir y que la hace “diferente”. Cuando se mira en el espejo y cuando se piensa a sí misma, se experimenta como el sujeto de una falta, de un “defecto” en *lo imaginario*; advierte una “incompletud”. La expectativa de los demás, la información que ha recibido por medio del lenguaje (¿pues cómo, si no, sabría de su falta?), la marca a ella como carente y la lanza a buscar los medios para subsanar el susodicho “defecto”.

Podemos decir que un ser humano no psicótico es aquel que conserva una relación con los demás a través de un sistema de significantes, los de la lengua que habla, *lo simbólico*, aquel que conserva una imagen de sí mismo como la que le devuelve el espejo en donde se reconoce, *lo imaginario*, y aquel que sostiene la presencia, por decirlo rápido y mal, de las estructuras y los procesos que posibilitan la relación de su cuerpo con el mundo natural y social, con las palabras y con los espejos, esto es, *lo real*. Sólo cuando tenemos este anudamiento de palabra, imagen y cuerpo, de simbólico, imaginario y real, tenemos un sujeto, sujeto sujetado, súbdito de la ley, sujeto de intercambios. Los defectos en el anudamiento de estos tres registros son los que se manifiestan como “*mental disorders*”, si es que me atrevo y si es que me permiten utilizar una terminología que, no por difundida, es menos sospechosa. Tal es el “caso” de..., es así María.

En la ópera *Iolanta*, con música de Tchaikovski, la princesa está ciega pero su padre, que quiere evitarle cualquier sufrimiento, prohíbe a quienes la rodean toda referencia a su “defecto”. Al mismo tiempo, ese buen rey ofrece la mano de la ciega como recompensa para quien pueda curarla. Iolanta presiente que hay algo innominable, incomprensible, que la hace distinta y en una bella aria canta su sentimiento de indefinible nostalgia por algo que no sabe en qué consiste. Cuando el mago-médico arriba a la

corte dice que él podría darle la vista, pero para ello es necesario que Iolanta quiera curarse. La condición puesta por el curandero es la del deseo y el deseo implica, primero que todo, el reconocimiento de la falta.

Distinto es el caso de María, consciente de ese déficit que se convertirá en el motor de su existencia. El caso será, como todos, el de las vicisitudes de un deseo, algo que puede definirse, siempre, como una "falta en ser". No como Iolanta. Así María.

(181) *Gracias a la protección y guía de sus solícitos padres, María había aprendido que esa sensación intensa (que tenía en lugar del dolor) era "mala" y que había que prevenirla [...] Se había acostumbrado a no morderse la lengua y a despertar varias veces en la noche para cambiar de posición y evitar levantarse, cada mañana, marcada por moretones.*

¿"Mala" para quién? El Otro solícito, los padres amantes, son los que experimentan angustia frente a la "falta" de la hija y quienes tratan de remediar su situación enseñándole técnicas de protección. El "aprendizaje" de María pasa por la adopción de precauciones con respecto a su propio goce. Recordemos que las descargas eléctricas "le causaban gracia". Se le pide identificarse con la angustia del Otro y refrenar, reprimir, ese exceso en el placer que es una manifestación de vida del cuerpo. El primer deber de un ser humano es autoconservarse y, si no sabe hacerlo, el Otro le dirá cómo, aun a costa de su goce. Así María.

(181-182) *Había aprendido que usaban la palabra "dolor" y el verbo "doler" en referencia a esas respuestas y que tomaban una medicina llamada aspirina para combatirlo [...] Las respuestas que le daba la gente a sus preguntas "¿Cómo es el dolor? ¿Qué se siente?" nada le aclaraban. La mayoría de las personas le respondían con frases totalmente sin sentido para ella.*

Las palabras pueden ser comprendidas aunque se refieran a objetos de los que no se tiene la experiencia concreta. Es así como podemos saber acerca de Timbuktú o del número cuatro. Pero siempre es un misterio lo que pasa en la mente del otro. El daltónico puede "saber" sobre el color que no puede ver, pero nadie podría explicarle cómo es o qué se siente al verlo. Las frases tienen para él "sentido" aunque no haya experimentado la sensación provocada por el referente óptico del significante que utiliza. El "sentido" de una frase está en la intersección de lo simbólico (sistema de la lengua, tesoro de los significantes) y lo imaginario (relación que esa frase tiene para alguien que se considera a sí mismo como "yo"), incluso cuando la frase incluye un término que para el sujeto carece de referente. Es la clásica distinción de Frege entre *Sinn* (sentido) y *Bedeutung* (significación o referencia), con las clásicas alusiones a la calvicie del rey de Francia, al monstruo del lago Ness y a la piedra filosofal. María aprende el lenguaje que siempre viene del Otro y se posiciona frente a ese lenguaje desde el lugar de la ignorancia ("no sé") y el cuestionamiento ("¿cómo

es?”). Ella pone en evidencia, no su mariana insuficiencia, sino la falta del Otro, incapaz con ese débil instrumento que es la lengua de hacer pasar por el viento de sus palabras a lo real del dolor.

Aprehender las palabras, su variable y múltiple sentido, sin sentir. Así María.

(182) *Creyó durante un tiempo que el dolor era gritar y hacer gestos, y se puso a intentarlo [(?)] [...] Nunca logró llorar. Sin embargo, aprendió a gesticular bastante bien y aun a tomar una que otra aspirina en público para no ser vista como un fenómeno.*

Esto es algo que, podemos estar seguros, ningún animal haría, sintiéndose o dejándose de sentir lo que fuere. La idea de ser un espectáculo para alguien que nos mira nos pone a actuar sobre el supuesto imaginario del Otro para hacerle creer que somos distintos de como realmente somos (creemos que somos). Esta dimensión del engaño nos lleva a fingir (cosa que los animales pueden hacer en ciertas circunstancias) y hasta a fingir que fingimos (cosa imposible para nuestros socios en el planeta). Es así como alcanzamos una dimensión humana, trágica y cómicamente humana. Somos para la mirada ajena y nos intriga saber cuál es el éxito de nuestra representación. Así María.

Algunas dudas persisten. ¿Sólo el dolor físico podría hacerla llorar? ¿No podría ella llorar por una conmoción emocional al ver el final triste o el final feliz de un melodrama? ¿No podría llorar por identificación, por ejemplo, con su igual en nombre y doncellez (*Stabat mater dolorosa / juxta crucem lacrimosa / dum pendebat filius*), más aún si escucha esas palabras con la música de Pergolesi o si ve la estatua que está en San Pedro, entrando, a la derecha? ¿Así María?

(182) *Había logrado pasar la adolescencia más o menos entera ya que tenía claramente identificadas las fuentes de la sensación maligna a la cual le había dado el nombre de ersatz, una palabra críptica y secreta que era su equivalente personal de “dolor”.*

¿Verdad que la palabra “dolor” no duele? El significante, decía De Saussure, pero no es la opinión de todos y tampoco la mía, es “arbitrario”. No tiene ninguna relación con su significado (De Saussure) o con su referente (Benveniste). “Dolor” es tan arbitrario y contingente —o tan necesario— como *Schmerz* o *pain*. Los tres términos ocupan sendos lugares en el sistema taxonómico, en cada una de las tres lenguas aludidas por nuestros ejemplos. El nombre es un sustrato imprescindible para dar su lugar a las sensaciones corporales y para establecer distinciones entre ellas. Si lo reflexionamos, llegamos a la conclusión de que toda palabra es un *Ersatz* que indica, tanto o más que la cosa misma, la incapacidad de aprehender lo real de esa cosa mediante un sistema de emisiones guturales. La palabra mata a la cosa (así en Hegel) y la sustituye. El *ersatz* de María es un *Ersatz*

tanto como lo es la palabra "dolor" que nos parece tan conveniente y "natural". Problema clásico para muchos filósofos. Por no negarnos a la fruición del *name dropping* podríamos invocar los célebres apellidos de Wittgenstein, Davidson, Dennett, Kripke y Nagel (Thomas, no Ernest): ¿qué entendemos cuando alguien nos dice "siento dolor"? No anda equivocado Dennett cuando dice que todos los términos referidos a procesos mentales son "no referenciales". "Dolor", "conciencia", "pensamiento", "mente" incluso, refieren a entidades sin existencia ontológica, a entequeias, a convenciones nominativas. El reduccionismo sueña con hacerlas desaparecer porque tales palabras han nacido con ese "defecto" y no son sino manifestaciones de nuestra (pasajera) ignorancia (que ya se nos quitará con el progreso). ¿Sabemos lo que siente y lo que le pasa a quien habla de su "dolor" o es ese un misterio? Alguien sabe que no sabe; sabe de nuestro común defecto, el del lenguaje que nos habita y nos parasita y nos hace recurrir a *Ersätze*. Así María.

(182) *Compartía con los demás algo de esa misteriosa sensación de alarma corporal y podía incluso sentir compasión por el dolor ajeno, aunque sospechaba con angustia que ni una experiencia ni la otra eran del tipo o de la intensidad adecuadas, es decir, "normales".*

La angustia de esta chica proviene de una comparación imaginaria con la sensación supuestamente "normal", la de los otros. ¿Son la compasión por el dolor ajeno y la reacción de alarma corporal cualidades o magnitudes igualmente repartidas entre los individuos de nuestra especie? Yo, después de haber pasado por algunas salas de hospital, sillones de dentista y museos, no lo creo. José Luis muestra que comparte con María la duda sobre esas sensaciones al entrecomillar la palabra "normales" así como podría entrecomillar la palabra "adecuadas" que significa ("*es decir*") lo mismo. ¿Son inadecuadas la apatía y la hipersensibilidad? Nosotros no nos angustiamos al sospechar lo imposible de una buena respuesta a estas preguntas. María sí. Así María.

(184) *[Para Descartes...] los animales no pueden tener conciencia ya que la conciencia es una propiedad exclusiva del alma humana. María no podía entender este argumento teológico; para ella su gato "Descartes" claramente mostraba todas las conductas de un ser consciente.*

El cuento nos dice con claridad, jugando con matices gramaticales, de qué se trata en la discusión metafísica entre el dualismo y las neurociencias. ¿Es lo mismo "tener conciencia", sustantivo, *Gewissheit*, en alemán, que "ser consciente", adjetivo, *bewusstsein*? Más allá de los problemas de los traductores del inglés cuando deben decidir entre *conscience* y *consciousness*, dos términos con significados radicalmente distintos, debemos admitir que "conciencia", en el sentido del sustantivo, depende del sistema

conceptual en que se le utilice y que Descartes daba de ella una definición que correspondía a su dualismo psicofísico haciéndola equivaler al alma pensante, a esa cosa o sustancia cuyo atributo es el pensamiento. No escapaba a la conciencia de María que los gatos muestran todas las conductas de un ser que siente el dolor. Tampoco a Descartes, pese a los prejuicios que impiden ver en él al más lúcido de los filósofos en sus reflexiones sobre la naturaleza animal, sorprendentemente próximo al neurofisiólogo contemporáneo ¹. Él era dualista, pero no era tonto y no ignoraba tampoco la sabiduría popular que habla de gatos escaldados.

(183) *A “Descartes” sólo le faltaba hablar [...] hablar en castellano; no importaba que no entendiera el significado de las palabras. Ella tampoco entendía el significado de muchas palabras relacionadas con el dolor. “Descartes” era su alma gemela.*

José Luis Díaz y todos nosotros entendemos el significado de la palabra “alma” en Descartes a pesar de que no tengamos la experiencia referencial de la misma y de la atribución de propiedades a esa “sustancia inmortal” que todos, en tanto que filósofos y científicos, creo, consideramos inexistente. El significante, una vez incluido en una frase gramaticalmente correcta, se carga de significado. Cuando Díaz dice “alma gemela”, lo “entendemos” aun si rechazamos el concepto de “alma” y si, aun aceptándolo, no creyésemos en la gemelaridad anímica de María y un gato. Si digo: “la cuchara es un instrumento que se usa para barrer los pisos” no faltará un ingenuo que me diga: “comprendo tu frase pero estás en un error”. Puede que un neurólogo trate de establecer el tipo de trastorno neurológico que produce en mí un fenómeno de afasia nominativa o que un psicólogo quiera hacerme pruebas para determinar mi IQ. El gato, ajeno al sistema de la lengua (no al uso de significantes aislados que proceden del hombre, siendo él, como bien lo es, un animal *d’hommeistique*, en la equívoca expresión de Lacan) podrá ser muy expresivo y podrá incluso amaestrar a su dueño para “*dar a entender, con toda precisión, cuándo quería salir de casa...*”, pero no podría ser el agente de un discurso articulado. Las palabras se preñan de sentido en el discurso independientemente de su referencialidad para alguien. Preguntémosle a un ciego lo que “rojo” quiere decir. Podrá explicárnoslo, tal vez, mejor que Goethe y hasta nos sumergiría en un discurso político ². Preguntémosle a “Descartes”: con seguridad *il donnerait sa langue au chat* (“se daría por vencido, se quedaría mudo”). No así María.

(183) *María se percató con tristeza que “Descartes” no era su alma gemela sino su polo opuesto: ella podía entender el lenguaje pero no podía experimentar el dolor. El gato sentía el dolor pero no podía expresarlo en palabras.*

"Alma gemela" vs. "polo opuesto". "Soy como tú" vs. "eres lo contrario de lo que yo soy". Dos versiones complementarias del reconocimiento imaginario. El sentimiento de "tristeza" de María sólo puede explicarse sobre la base del deseo decepcionado, el de encontrar un otro especular, un reflejo de sí misma en el objeto del amor. ¿Es que el gato "querría" expresar en palabras el dolor? ¿De qué le serviría si, como creemos y como nos lo da a entender José Luis Díaz en el mismo párrafo, aquél tiene todo el saber que necesita para llevar su existencia gatuna? El lenguaje no les falta a los animales sino desde nuestra propia imagen de lo que sería un ser completo. Es nuestro problema, no el de ellos. Los mejores de entre nosotros, Esopo, Lafontaine, no dudan en conferirles esa facultad cuando conviene a sus fines y hasta quedarse con su sonrisa una vez que el gato se ha ido.

¿Y si fuese (¿por qué no?) el gato quien, como María, no pudiese sentir el dolor? Allí radica la diferencia esencial entre "Descartes" y María. El gato no sabría que "tiene un defecto" y mucho menos se preocuparía por subsanarlo o por entenderlo. Eso porque el gato está en lo real y, como ya dijimos, en lo real nada falta. Y está en lo imaginario, aun cuando no se reconozca en el espejo y es ese imaginario el que lo lleva a reaccionar como lo hace ante la vista de un perro o a poner en marcha conductas de cortejo para con la gata. Por estar en lo imaginario es que un etólogo puede fácilmente engañarlo sustituyendo los objetos que desencadenan sus conductas específicas. *Ersatz. Qui pro quo*. "Descartes" es un felino objeto del discurso humano pero no por ello está en lo simbólico. Si lo estuviese, votaría. De esto último no estoy muy seguro. Hay, me consta, gatos que ocupan curul. Los he visto. Puedo darles *la referencia*. Puedo jurarlo con la plena dimensión performativa de mi juramento. Créanme. También, así, María.

El gato tiene la suerte (¿el "defecto"?) de estar fuera de lo simbólico. Sujeto, sí, lo es, pero solamente en el sentido gramatical.

El gato indolente no tendría inquietud alguna, no se consideraría un fenómeno, no simularía el dolor, no interrogaría a otros gatos por lo que ellos sienten. ¿"Querría algo"? Sí; "querría" mantenerse en el lugar del objeto amado por María y seguir gozando de su protección y de sus caricias. Seguramente se pondría celoso si viese a "Pascal" (que una vez le maulló "*inutile, incertain*") o, incluso, a la princesa Elizabeth de Bohemia roncando en el regazo de su ama. Sólo a María le podría tocar ser "defectuosa" y sufrir, sea por ella, sea por "Descartes". La cuestión de la "falta" y, por lo tanto, del deseo, es específicamente humana. Es claro que hablo de falta y deseo, no de necesidad, demanda y apetencia que son, esas sí, "propiedades" de ¿todos? los organismos "animados". La falta y el deseo se inscriben en lo simbólico y dependen de la lengua y del Otro. No así "Descartes"; sí, así María.

(184) (María) tenía incluso el ersatz, una representación única y particular, aunque sorda, del dolor. Lo que le faltaba [...] era disfrutar la cualidad de las representaciones dolorosas y estaba muy claro para cualquiera en ese tiempo que todas las representaciones mentales debían ser funciones o propiedades cerebrales.

María no era indiferente ante los estímulos que a todos nos provocan lo que llamamos *el dolor* (masculino), *pain*, *Schmerz*, la *douleur* (femenino). La suya era una representación única y particular pero esa sensación era, como tan bien lo dice José Luis Díaz, disfrutable. No se trata del placer sino de algo que es, incluso, el otro polo del placer, el goce, algo que es propio del cuerpo pero que Descartes no podría incluir ni en la *res extensa* ni en la *res cogitans*. Y es por este hecho del goce, porque un cuerpo está hecho para gozarse en una experiencia que tal vez no esté muy alejada de la del dolor, que María sentía eso que le faltaba, eso que, como en Iolanta, era el objeto de un oscuro presentimiento. Mas ¿quién es aquél que está “completo” en cuanto al goce? ¿No es nuestro común destino el de tener que conformarnos con representaciones únicas, particulares, aunque sordas, del goce, de eso que, por tener que negociarlo con los otros, siempre y para siempre nos falta³?

La afirmación de que en este (o en cualquier otro) tiempo las representaciones mentales deban ser funciones o propiedades cerebrales me parece abusiva. Sé bien que la mayoría de los partidarios de una ciencia “positiva” así lo piensan, pero dista de ser la opinión general. Creo, tampoco de esto estoy seguro, que todos estamos de acuerdo en que las llamadas “representaciones mentales” *no pueden ser sin* la acción y puesta en marcha de funciones cerebrales. Pero es sólo en función de un programa reduccionista que se puede afirmar que estas representaciones (*Vorstellungen*, lo de “mentales” es o un pleonasma o un elemento de confusión a menos que alguien tenga una idea precisa de lo que se llama “mente” y de la existencia de tal cosa), que las “representaciones”, decía, “sean” o “deban ser” manifestaciones cerebrales *y nada más*. ¿Estoy cayendo en alguna forma de dualismo? ¡Qué Mi Cerebro me libre!

Quisiera intercalar aquí una disquisición epistemológica y una manifestación de mis ¿creencias?, ¿convicciones?, ¿pensamientos?, ¿resultados de mi experiencia como médico y como psicoanalista?, ¿ideas en materia de política y religión? Todo ello a la vez. Soy materialista, soy ateo, soy de izquierdas, todo ello de un modo tan “único y particular” como el de cualquier otro, coincida o no conmigo. Pero la materialidad tiene, para mí, dos modos de existencia: una materialidad ubicada en el tiempo y en el espacio, una materialidad constituida por hechos positivos, susceptible de experimentación y cuantificación, objeto de la ciencia “natural”, positiva; también tiene otro modo de existencia que es ilustrada por las lenguas que todos hablamos, una o varias, por los sistemas de parentesco,

por la economía política, por las matemáticas y por la lógica, por la etnología, por el psicoanálisis... y podría seguir. ¿Dónde reside el "valor", el "valor positivo" de una credencial de elector, de un documento de identidad, sino en la diferencia de escrituras que ella tiene con todas las demás que muestran sus mismas propiedades físicoquímicas?

Una lengua, desde Saussure, es un sistema de diferencias, no está hecha de fenómenos positivos sino de negatividades: un significante es y tiene valor porque es diferente de todos los demás significantes de esa lengua. Esa diferencia no está en el tiempo ni en el espacio y si bien puede ser definida y con precisión, no es el objeto de una experimentación y de una cuantificación eventual. No por eso la lengua o sus creaciones, la credencial de elector, por ejemplo, deja de ser un objeto material que se manifiesta en los fenómenos del habla de cada uno de sus usuarios. No es este el momento de discurrir acerca de los defectos que presentan las lenguas naturales para las aspiraciones a una comunicación plena, libre de ambigüedades y de riesgos. Al contrario, esas limitaciones son constitutivas del fenómeno lingüístico y permiten que, cuando hablamos, digamos siempre algo más y otra cosa que lo que queremos decir. Eso es, en buena medida, el componente esencial, la sustancia, del inconsciente freudiano ("estructurado como un lenguaje"). Lo que decimos está sometido a lo que sucede en el otro que nos escucha. ¿Son éstos procesos cerebrales? Sí y no. No serían sin el cerebro, pero su espacio y su tiempo son otros que los de la física. Los fenómenos del habla y de la escucha no tienen lugar en el espacio del cerebro sino en el espacio que se da entre un sujeto y otro, en medio de significantes que son arbitrarios (en cuanto a su relación con el referente) y que se prestan a la incompreensión que es característica de la subjetividad, no de esa objetividad a la que aspira (con justa razón) la ciencia positiva. La lengua nos da el modelo para un conjunto de ciencias que no por no positivas son menos científicas, ciencias cuyos objetos son negatividades, diferencias diacríticas entre significantes, que no pueden analizarse con instrumentos de laboratorio. Les propongo distinguir entre ciencias de los hechos positivos y ciencias de los hechos negativos, hechos de cuya materialidad no me permito dudar. No soy el único que piensa que el secreto de una mercancía, su esencia y su razón de ser, son inasibles para los órganos de los sentidos y reside en el tiempo de trabajo no pagado a su productor. El valor de ese tiempo es la plusvalía del capital. Eso es materialismo. Así Marx.

El "dolor" de María proviene de la dificultad para integrar el "dolor" estudiado en el laboratorio con la experiencia subjetiva del dolor y con la literatura que, de uno y otro lado, trata sobre el dolor. *No hay dualismo en el reconocimiento de estas dos formas de la materialidad y sí lo hay en cualquier programa reduccionista que tienda a negar una de ellas o a asimilar la una a la otra*⁴.

(185) [...] *el problema de saber de qué manera se acoplaban las áreas cerebrales para producir la sensación y percepción finales y acabadas del dolor [...] el “problema del enlace”.*

Problema de siempre. Aristóteles, también Descartes, se referían a él como el problema del *sensus communis*, y ahora lo llamamos del *binding*, “problema” de cómo se integran las distintas sensaciones para unificarse en la percepción de un objeto definido. No hay duda de que existen áreas de integración cortical y también que el cerebro funciona en muchos aspectos de un modo “holográfico” en donde hay “partes” (microtúbulos, neuronas, grupos neuronales) que, conservando su función específica, tienen información de sucesos que afectan al conjunto del sistema. Pero esta integración, objeto del saber de las ciencias positivas de las que he hablado, no anula el hecho de que la integración pasa también, y de un modo no epifenoménico, por el sistema del Otro y particularmente de la lengua. “Flor” es el resultado de procesos cerebrales, de acoplamiento de sensaciones visuales, olfativas, gustativas, táctiles, etcétera. Eso no quita que “flor”, como significante, esté caracterizada en el sistema de la lengua por su diferencia con “capullo” y con “tallo” y con todas las demás palabras que integran ese sistema; al margen de lo que, para cada hablante, puede significar una flor y de las complejas estructuras sintácticas en donde la palabra “flor” puede ocupar un lugar. No está mal que se busque resolver el “problema del enlace” en lugares recónditos de la caja craneana, pero mal estaría descuidar ese elemento integrador de las percepciones que es el signo lingüístico, ese que, aunque no funciona la margen o con prescindencia del cerebro, no reside en las neuronas de cada usuario, sino en el espacio virtual que se crea entre los miembros de una determinada comunidad lingüística. Así transcurre el “dolor” presente o ausente de María. No así el dolor de “Descartes”.

(185) *María había afirmado que nada sabía del dolor. Ella, que era la mayor conocedora del tema en la historia [...] a pesar de todo el éxito y la gloria, seguía siendo infeliz.*

Tengo una dificultad con las palabras (¿quién no?). Creo que “saber”, diga ella lo que diga, es lo que a nuestra María le sobraba y que si algo le faltaba era el co-nacimiento, la *con-naissance* del dolor. El saber es lo que abunda, lo que abarrota las bibliotecas y lo que se puede pesquisar en la *Web*. Pero el *cognoscere*, esa dimensión subjetiva del saber vivido, tal como se nos presenta en la fábula que hoy nos inspira, ese co-nacimiento con la experiencia, en tanto que faltante, produce la infelicidad, dicho de otro modo, dibuja la verdadera cara del deseo de María. No teniendo el conocimiento (el goce) al que aspiraba, debía contentarse con ese *Ersatz*

que es el re-conocimiento de los demás, el éxito y la gloria, recompensas a su saber, María era desdichada. Así.

(185-186) *Algunos de sus colegas, entre quienes me encuentro, afirmaban que María debía enamorarse, casarse y tener una familia, pero a ella sólo le importaba el laboratorio. Decía no tener el tiempo ni la energía para esas nimiedades que, por lo demás, nunca le habían interesado [...] Por lo demás, sus necesidades afectivas parecían estar plenamente colmadas por "Descartes", quien, ya viejo, seguía siendo su compañero inseparable.*

¿Cómo reparar la falta en María? Se supone que la falta en la mujer se subsana con un hombre o con lo que el hombre tiene y a ella, presunta e imaginariamente, le falta. Pero, ya lo hemos visto, no hay falta en lo real. La falta es instaurada por el Otro que dice y hace creer que a alguien y muy precisamente a la mujer le falta algo que el ser "completo", llamado "hombre", tiene. Las mujeres pueden envidiar esa posesión del Otro y dedicarse a conseguir lo que les falta pidiéndoselo a quien lo tiene e, incluso, encontrando un sustituto, un *Ersatz*, de su falta en el hijo que es lo que del hombre podría recibir. Es la solución considerada por siglos "natural" de la "falta" femenina. La falta puede imaginarse de mil modos y una de las maneras en que se presenta es como "falta en el saber", como pasión de la ignorancia, como sublimación a través de la acumulación y de la búsqueda (*research*) del saber. Así María.

Los hombres, por su parte, creen tener eso que creen que a las mujeres les falta y por eso padecen de angustia de castración. Podrían perderlo. No entienden que eso que "tienen" es también un *Ersatz*, aunque bien "conocen" la precariedad de su posesión y el hecho de que para ellos, tanto o más que para las mujeres, el goce se manifiesta como una falta, como algo que está perdido de entrada por el hecho mismo de tener que hablar, regatear, postergar y conformarse con un placer de órgano, quedando en la ignorancia acerca de aquello en lo que consiste el goce femenino, el goce de quienes no se estrellan con el tope que ellos encuentran en el goce fálico. ¡Y vaya que se han hecho investigaciones para resolver la cuestión del goce femenino! ¿Está en el clítoris, en la vagina, en el cerebro, en el encuentro místico con Dios? ¿Cómo cuantificarlo? Sólo Tiresias tenía la respuesta, pero cuando la manifestó nadie quedó contento.

María tenía su otro. No por nada se llamaba "Descartes". Era su otro, su compañero inseparable y su otro polo. Con él ella *parecía* "plenamente colmada". Juntos hacían una pareja perfecta. Nada les faltaba. La complementariedad entre ellos era absoluta. Jamás supose de alguna discusión. José Luis Díaz, de todos modos, en su conferencia plenaria ante la Sociedad Global del Dolor, nos deja ver que esta completud de María sólo se daba en lo imaginario, en el registro del semblante, de lo que "parece", es decir, no de lo que "es". Lacan sostuvo una y otra vez, siguiendo a Freud,

que la relación sexual no existía, que entre el hombre y la mujer no hay complementariedad. No así entre “Descartes” y María, la pareja sin falta, colmada. ¿Para qué querría ella el estorbo de un hombre, orgulloso de —o angustiado por— esas “nimiedades que (a ella) nunca le habían interesado”?

(186) *María logró que se desarrollaran en ella las descargas neuronales típicas del dolor. Sin embargo, para su sorpresa, la de toda la comunidad científica y la de la mayoría de los televidentes, María no sintió dolor, sino solamente su pobre y familiar ersatz. Esto fue considerado por algunos colegas y filósofos un golpe definitivo al paradigma científico de que el dolor o cualquier experiencia tenían que ser idénticos o al menos estar relacionados con una actividad fisiológica particular del sistema nervioso. Pero ella no compartía esta actitud derrotista. Como buena científica que era, María se consideraba materialista y no iba a renunciar a esta sólida ideología [...] no le quedó más remedio que reconocer que no tenía toda la información necesaria para saber lo que faltaba en su modelo para conocer la naturaleza del dolor. Por si esto fuera poco, no había elementos para vislumbrar el curso a seguir a partir de este fracaso final. Su vida científica estaba terminada y en ruinas.*

El experimento de María produce un saldo que es considerado como un fracaso. Los elementos objetivos, positivos, del dolor están ahí. Lo real del cerebro funciona en ella como en cualquier otro. ¡Qué decepción! Sólo una minoría de televidentes, ajenos a “toda” la comunidad científica, podía considerar que el resultado del experimento era un éxito, un éxito rotundo, bien que ajeno al paradigma reduccionista que lleva a los científicos “naturales” a oscilar entre la teoría identitaria y el emergentismo. La vida científica de María estaba terminada y en ruinas, y así parecía estarlo también la vida a secas, pues consideró la posibilidad de suicidarse. ¿Y todo por qué? Porque había hecho un descubrimiento que contradecía el paradigma dominante. ¡Qué bien se hubiese sentido si el resultado hubiese sido congruente con la “ciencia normal”! ¡Qué comfortable hubiese sido para todos si ella hubiese podido eliminar la dimensión subjetiva de la falta, de esa “falta” que consiste precisamente en ser un sujeto no reducible a los procesos cerebrales, que consiste en ser deseante de un algo más que no puede nombrar sino por medio de *Ersätze!*

(186) *Buscar el dolor en el cerebro había sido tan inútil y ridículo como buscar la gravedad cavando la tierra.*

Sí; el dolor en el cerebro y no el dolor como experiencia subjetiva, como goce. Sí. Así María.

(187) *¿Quizás la ciencia sólo es capaz de encontrar correlaciones débiles entre conceptos como “dolor” y “descarga a cincuenta hertz”, pero no identidades fuertes entre cualidades de la conciencia y estados cerebrales?*

“Fuertes”, “débiles”, no son sino débiles metáforas usadas por los epistemólogos de la ciencia positiva reduccionista para referirse a la fuerza

demostrativa de la no identidad, la necesaria discrepancia, que existe entre lo objetivo y lo subjetivo. En todo caso, puesto que de metáforas, procedimientos poéticos, hablamos, destaquemos la rima de *hertz* con *Schmerz*. ¿Y si los estados cerebrales “rimasen” con las cualidades de la conciencia? Esta premonición, actuando como un aguijón, hizo llorar, por primera vez, a la investigadora del dolor.

El cerebro humano está capacitado para entender cómo funciona el cerebro humano. El cerebro humano está capacitado para entender cómo funciona el sujeto en el mundo social, en el mundo de la palabra, que es el mundo humano. El cerebro humano desvaría cuando pretende confundirlos a los dos. Y eso es para llorar. Así María.

(187) Desilusionada por el fracaso de su objetivo, en una noche funesta y ahora histórica, [...] mientras María estaba dormida junto a “Descartes” y soñaba que finalmente podía saber lo que era el dolor, llegando a vislumbrar una experiencia dolorosa en el sueño, se corrigió el defecto que le impedía sentirlo. Los analistas del caso todavía no nos ponemos de acuerdo sobre si fue una intervención sobrenatural, un mecanismo de reparación celular impulsado por sus últimas reflexiones y sentimientos o la expresión de los genes de la cualidad algésica [...] disparada por el estado de ánimo y aun por el contenido del sueño. Las tres escuelas tienen defensores de talla y los modelos correspondientes están actualmente sometidos a la dura prueba del experimento [...]

Me gusta que José Luis Díaz hable de “los analistas” para dar cuenta de lo que sucedió a María a partir de un sueño que no conocemos pero que corresponde, muy evidentemente, a la idea freudiana de que en el sueño se realiza un deseo, en este caso no un deseo inconsciente sino uno muy consciente, el que había guiado la vida entera de nuestra heroína (en el buen sentido de la palabra). En el sueño se corrige “el defecto”. Ahora bien, ¿cómo podrían tales “analistas” someter a una prueba experimental la hipótesis, dura hipótesis en tanto que irrefutable, de la intervención sobrenatural? ¿O cómo entrar en una cuestión referida a la causalidad de los sentimientos y las reflexiones sobre las lesiones celulares y su eventual reparación? ¿O, de igual modo, del estado de ánimo y del contenido del sueño sobre los genes dolientes del dolor?

Me parece que Popper encontraría que las tres hipótesis son imposibles de falsificar. Yo propondría un cuarto camino y creo que el cuento de hadas proporciona las claves para entender lo que le pasó a María. Vayamos al desenlace.

(187) María se despertó abatida recordando el fracaso de toda su vida. Para colmo de sus males encontró muerto a “Descartes”. El viejo gato, su polo opuesto, había languidecido a su lado todos estos años. Mientras lo enterraba en el jardín notó que la tristeza tenía un componente nuevo, realmente angustiante y lacerante [...] gritó y lloró auténticamente. Le tomó unos segundos darse cuenta, con gratitud y alivio, de que acababa de conocer el dolor.

Ahora sí estamos de acuerdo con Díaz acerca de las palabras. Al final de la historia, María, que *sabía* tanto sobre el dolor, podía sentir que lo *conocía*. Sobre el sueño en sí, precisamente porque lo que el texto nos presenta es una demasiado obvia realización de deseos, encuentro que podría decir muy poco. Quizás, quién sabe, si José Luis Díaz nos relatase el contenido manifiesto del sueño pues nadie *conoce* como él los detalles del caso... Pero si nos atenemos a lo que sabemos, el sueño debía haber sido soñado, con pocas variantes, muchas veces antes de esta noche funesta e histórica. "Funesta", sí, porque nuestra científica perdía la compañía del alma corpórea de "Descartes", polo opuesto y depositario de una importante investidura libidinal, el único objeto amoroso que le conocimos a María, aparte del conocimiento del dolor, el faltante objeto de su deseo. Intuyo que la muerte del gato es la razón de que pudiese entonces y sólo entonces *conocer* el dolor. María se despertó en aquel amanecer al igual que después de tantas otras noches en que su sueño se realizaba. Como otras veces, al dormir, su conciencia (*conscience* y también *consciousness*) se relajaba y podía darse el gusto de salir de su indolencia. Pero, ¡ay!, el gusto por la falta subsanada se desvanecía con cada despertar. Aquella mañana todo fue distinto. Era, en el auténtico sentido de la palabra, un abrir *traumático* de los ojos, una auténtica irrupción de lo inevitable. Junto a ella, irreversible, lo real de la muerte, el cadáver de "su" "Descartes", ese otro polo de su imagen especular. María quedaba sola, sin ninguna figura salvadora a la cual aferrarse. El dolor, el conocimiento del dolor en los humanos, empieza por el duelo, por la pérdida del soporte que representa el Otro para la vida. Ya no había coartadas. La muerte de su doble cartesiano la dejaba entregada a una falta definitiva. Comenzó ese día su desvalimiento. Un lugar había quedado vacío, al lado de ella, en esa cama virginal en la que dormía sus dormires anodinos.

NOTAS

- 1 Quien tenga dudas al respecto puede consultar sus obras completas, sin que haya ningún texto que desmienta la categórica afirmación que acabo de formular. El ejemplo más destacado es, quizás, la carta que escribió un año antes de su muerte a Henry More (*Morus*), fechada en Egmond el 5 de febrero de 1649. René Descartes *Oeuvres. Lettres*. París, 1953 (1999), La Pléiade, pp. 1318-1320. Entre muchas sorprendentes afirmaciones podemos leer ahí: "Aun cuando yo considere como demostrado que no se puede probar que hay pensamiento en los animales, no creo, no obstante, que se pueda demostrar que no lo hay, puesto que el espíritu humano no penetra en su corazón" y, más adelante, después de reconocer a los animales toda clase de capacidades sensoriales y expresivas, concluye diciendo que "es válido considerar al lenguaje como la verdadera diferencia entre los animales y los hombres". Así María. La carta traducida al español se publica a continuación de este artículo. Se trata de un texto inhallable en nuestro idioma, de una extraordinaria importancia, tanto para la historia de las neurociencias como para comprender el cognoscitivismo actual.
- 2 Recordamos aquí la referencia a Diderot que hace Oliver Sacks en *An Anthropologist on Mars* (Vintage, New York, 1996, p. 139). Dice el famoso neurólogo en una nota al pie de página: "Bajo el irónico título de *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749) el joven Diderot sostiene una posición de relativismo epistemológico y cultural –que los ciegos pueden, de un modo personal, construir un mundo completo y suficiente, tener una total "identidad de ciegos" y ningún sentimiento de minusvalía o inadecuación, y que el "problema" de su ceguera, tanto como el deseo de curarla, es nuestro y no de ellos. Siente también que la inteligencia y la educación podían acarrear una diferencia sustancial en lo que los ciegos eran capaces de comprender y podía darles, por lo menos, una comprensión formal de mucho de lo que ellos no podían percibir directamente. Esta conclusión se le imponía cuando evaluaba el caso de Nicholas Saunderson, el célebre matemático newtoniano ciego que murió en 1740. El hecho de que Saunderson pudiese comprender tan bien a la luz sin haberla visto nunca y que fuese (¡entre todas las cosas!) un profesor de óptica, y que hubiese llegado a construir, a su propio modo, una imagen sublime del universo, era algo que excitaba a Diderot más allá de toda medida."
- 3 Braunstein, Néstor A, *Goce*. Siglo Veintiuno. México. 1990, quinta ed., 2002.
- 4 En la discusión que siguió en la UNAM a la lectura de estas observaciones se planteó la pregunta de cómo podía hablarse de "dualismo" para referirse, por ejemplo, a la "teoría identitaria" de J. C. C. Smart. Consideramos que reconocer que a algo que existe (los "fenómenos mentales") se le trate como si no existiese y se lo haga desaparecer en una entidad única, devoradora de lo real y supuestamente abarcativa, es una estrategia que pone en juego, de modo manifiesto, un prejuicio dualista. El dualismo reside en la tácita afirmación "no quiero saber de eso" disimulada bajo la formulación: "Eso es algo que todos reconocen pero con el tiempo irá desapareciendo; una supersustitución universal y milenaria que conseguiré eliminar. Habré de probar su no existencia. Dénme tiempo". Algo así como: "Eso que ustedes llaman *luna* y que creen ver todas las noches es una idea falsa, una ilusión. Para cada vez que ustedes usen la palabra *luna* yo les demostraré que sólo se trata de una manera de referirse a un proceso solar. La luna no es sino una manera anticuada de hablar del sol".