
RESPUESTA A LOS COMENTARIOS
SOBRE EL CUENTO
“EL DOLOR DE MARÍA”

JOSÉ LUIS DÍAZ

I.
Ha sido una grata sorpresa ver que la historia de María ha suscitado el interés y el comentario de cinco estimables colegas clínicos. He tenido la oportunidad de revisar estos comentarios con la propia María, quien se ha sentido en mucha disposición de ofrecerme sus reflexiones respecto de cada uno de ellos, las cuales resumo a continuación, mezcladas con las mías, pues a veces me es difícil separar mis conceptos de los de ella. No sólo nos une una larga amistad, sino que ahora me he convertido en su principal contacto con el mundo de la ciencia, que ella ha abandonado, al menos en la práctica, desde los dramáticos incidentes con los que acaba mi relato sobre ella y que ha sido el objeto de tan esmerada y gentil atención.

Antes de entrar en materia y glosar los comentarios, debo aprovechar esta oportunidad para decir que María no ha logrado plenamente, en su discreto retiro, toda la tranquilidad que anhelaba porque el mundo de la emoción dolorosa que le ha sido dado conocer hace pocos años le ha abierto un insospechado panorama de experiencias. No debe ser una sorpresa para quienes conocen su caso, y nuestros comentaristas son ahora eruditos en la materia, saber que María ha descubierto todo un mundo de sensibilidades después de saber que se siente doler. El mundo de las artes que antes le era lejano, ahora constituye para ella un universo tumultuoso e inacabable de solaz, impresión y reflexión. Ha irrumpido en la poesía, en la música, en la pintura como lo hiciera Gaspar Hauser hace siglos en la vida misma: prácticamente desnuda de cualquier concepto estético y casi sin apoyarse en alguna experiencia previa. Su asistencia a los museos ha sido en ocasiones de una intensidad insostenible. Leer poesía y escuchar música la conmueven de una forma que asusta. Quizás descubrió demasiado pronto (¿o demasiado tarde?) a San Juan de la Cruz y no logra comprender *La llama amor viva* a pesar de haber memorizado el poema. Me ha confesado a media voz y con una afección que no le conocía, que cuando logre discernir este poema de sólo cuatro sextetos se

Instituto de Neurobiología y Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México. / jldiaz@correo.unam.mx

le aclarará el misterio de su propia historia. El *cauterio suave* y la *regalada llaga* son paradojas y metáforas que le fueron de inmediato transparentes y reveladoras, pues le evocan sus primeras experiencias de dolor, con su ambigua carga de congoja y deleite. Las *profundas cavernas del sentido* son por las que ella ahora transita, pero el secreto de *Quién mora y enamora al fondo del propio ser* es para María cosa de asombro y aun de espanto, pues aunque ha vislumbrado mucho más allá del dolor, el amor es ahora el tema que más la desconcierta y preocupa. Aún más que antes, ahora me da la impresión de que no le dará tiempo a María para penetrar en este arcano si no conoce el amor humano en toda plenitud, aunque me doy cuenta que este puede bien ser mi propio deseo y que yo también me turbo y titubeo ante la significación del poema de Juan.

En este punto conviene iniciar la respuesta a los comentarios, pues les ha dedicado mucha consideración y han contribuido también a elucidar puntos de su propia historia que no tenía muy claros.

II.

El comentario de Néstor Braunstein es rico en ideas, sugerente en posibilidades y provocador de reflexiones y de controversia. Una respuesta adecuada debería ser mucho más elaborada que la que aquí ofrezco. Sea esta, entonces, una primera aproximación a diversos temas que requieren mayor detenimiento.

En un primer momento, parece incontrovertible que el defecto o falta de María se sitúe en lo simbólico, porque en lo real “nada falta”. Por eso María “cuando se piensa a sí misma, se experimenta como el sujeto de una falta, de un *defecto* en lo imaginario”. Afortunadamente Braunstein acepta inmediatamente que este imaginario, en una persona no psicótica como María, se relaciona con lo real, es decir, que su imagen de sí misma en efecto se corresponde a un problema en la realidad de su cuerpo. Más difícil de ratificar es el concepto de que un sujeto se configura por el anudamiento de tres factores, la palabra (lo simbólico), la imagen (lo imaginario) y el cuerpo (lo real), pues, entre otras cosas, los tres factores conforman ya una unidad psicofísica *en la realidad*, por ejemplo, en el goce que el propio Braunstein ha examinado. No se comprende fácilmente una especie de *trialismo*, una metafísica de tres esencias o sustancias que se tocan o entrelazan para construir un sujeto. Es más sencillo pensar en un monismo compatible con el resto de la ciencia en el cual lo *subjetivo* (lo mental) y lo *objetivo* (lo físico o lo fisiológico) sean dos aspectos de una realidad psicofísica (Díaz, 2000). Como especifico abajo en la respuesta al comentario de Mariaca, es problemático postular al sujeto como dependiente del lenguaje y parece más sencillo el concepto de un sujeto o de un *self* estructurado por un sistema jerárquico de funciones cognoscitivas que se inician en la propiocepción y desembocan en la autoconciencia (Bermú-

dez, Marcel y Eilan, 1995). En ese mismo lugar me opongo amablemente a la idea de los dos comentaristas en el sentido de que el nombre es un sustrato imprescindible para dar su lugar a las sensaciones corporales, aunque sí debo acceder a que es necesario para establecer distinciones nominales entre ellas. El caso de Hellen Keller es decisivo: en su autobiografía ella menciona el exuberante universo mental y de pensamiento del que ya disfrutaba antes de acceder al lenguaje. Fue una sensación particular de sus manos en contacto con el agua la que le hizo entender la palabra “agua” y a partir de esa conmovedora y trascendental epifanía acceder al resto del lenguaje, mas no a la conciencia cualitativa de la que ya disfrutaba previamente. Nuevas tendencias y teorías de la psicolingüística favorecen la idea de que es la conciencia la que modula al lenguaje (véase por ejemplo a Chafe, 1994, p. 37).

Bien dice Braunstein que “las palabras pueden ser comprendidas aunque se refieran a objetos de los que no se tiene la experiencia concreta”. Sin embargo, el caso de María deja en claro que hay de comprender a comprender, una cosa es saber mucho de París, otra diferente es haber vivido en París. Esta distinción entre *qualia* como cualidad y la información que proporciona el lenguaje es crucial en el caso de María. Braunstein nos ilustra con erudición sobre esta dicotomía postulada desde los albores de la lingüística por Frege. En efecto, saber cada vez más del dolor nunca llegó a darle a María la sensación del dolor. Fingir que tenía dolor fue ridículo para María; lo que resulta una novedad es la idea de que ella fingía que fingía. María, en efecto, pretendía palpar esa sensación desconocida mediante una representación. Marca de humanidad, dice Braunstein. Probablemente, aunque no sólo hay conductas de engaño entre los animales sino también conductas de contraengaño. Un primate subordinado no sólo aprovecha la siesta del dominante para copular con una hembra sin ser furiosamente reprimido, sino que hay dominantes que se hacen los dormidos para sorprender al subordinado y a su hembra *in fraganti* y vapulearlos (de Waal, 1989). Marca en todo caso de *simio-dad*, más que de humanidad.

María sabía, en efecto, de la otra María, “su igual en nombre y doncella” y conocía el *Stabat Mater* de Pergolesi y la *Piedad* de Miguel Ángel. Sin embargo, como lo hemos dicho y repetiremos, no fue hasta que conoció el dolor que el sentimiento de la Virgen y de las artes que la evocan, se le vino a aclarar crecientemente. ¿Acaso muchos de los humanos que conocen el dolor, no son bastante insensibles al dolor ajeno? Es, quizás la alexitimia de la que hablan Estañol y Césarman. La interpretación de Braunstein sobre la consumación del dolor en María nos ha sido particularmente reveladora. En efecto, María está convencida que la experiencia del duelo por la muerte de “Descartes” fue crucial para abrir

la posibilidad de sentir el dolor, digamos, "físico". La relación entre el dolor *físico* y el *moral* es sin duda íntima.

Sorprende ver que Braunstein coincide con Dennett (1991) cuando éste dice que todos los términos referidos a procesos mentales son "no referenciales" y denotan entidades sin existencia ontológica, pues lo que pretende Dennett es negar los *qualia* de la conciencia para afirmar un materialismo identista que muchos consideramos poco viable precisamente por ser eliminativo. Dennett coquetea sin remedio con el conductismo, pero ¿así Braunstein? Como abajo con Mariaca, preocupa una distinción demasiado tajante entre el ser humano y los animales respecto al *logos*, al deseo y a varias cosas más. Los propios lingüistas son quienes han aportado los criterios de concepto, categoría y discurso, para juzgar las muy interesantes observaciones de los etólogos sobre la conducta comunicativa de los animales, monos verdes y pericos incluidos (Cheney y Seyfarth, 1990). ¿Desean los monos verdes alertar a sus congéneres sobre la presencia de un predador profiriendo, como lo hacen, un grito de alarma específico para el águila, la serpiente o el leopardo? No sabemos aún, pero quizás podremos averiguarlo.

Estupenda la retórica de Braunstein al referirse al problema mente-cuerpo sobre si las representaciones mentales son sólo propiedades cerebrales. Él dice que no lo son, pero al preguntarse "¿Estoy cayendo en alguna forma de dualismo?" responde jocosamente: "¡Qué Mi Cerebro me libre!" (así Mi Cerebro con mayúsculas, en vez de Dios). Se explica diciendo que según su materialismo hay dos formas de existencia: una ubicada en tiempo y en el espacio, positiva, susceptible de experimentación, y otra ilustrada por la lengua y sistemas de significado imposible de ubicar fuera, quiero suponer, de una intersubjetividad. La distinción entre *logos* y materia, en efecto, no necesita caer en el dualismo metafísico, pero sí implica un dualismo, digamos, metodológico. Hay dos formas de conocer, una para objetos fisicoquímicos, otra para símbolos y representaciones. ¿Dos tipos de ciencia, quizás? El filósofo hispanomexicano Eduardo Nicol (1974), se inclina por pensarlo así. Conuerdo en principio en este monismo de sustancia y dualismo de propiedades, que un simple funcionalismo como el de Pavlov y Luria ya aceptaban. Pero, ¿no es ir demasiado lejos establecer dos tipos de ciencia, una distinción tajante entre humanos y animales, y demás consecuencias del postulado crudo? ¿No es acaso posible ver a las ciencias positivas como ciencias del significado al necesitar de la palabra o de la matemática y la imagen para comunicarse y expresarse? ¿No son las ciencias humanas positivas cuando realizan observaciones cuantificables y elaboradas pruebas estadísticas? Sospecho que Braunstein y nosotros (María y yo) estaremos bastante de acuerdo en la opacidad de los límites entre unas y otras. En efecto, curioso lugar de la neurolingüística como puente situado precisamente

en esa opacidad entre las ciencias positivas y “negativas”. Así Braunstein, cuando afirma que el cerebro humano desvaría cuando pretende confundir el mundo positivo de la ciencia y el mundo subjetivo de la palabra. No hay tal confusión cuando afirmamos que en efecto hay una brecha, pero que esa brecha es una frontera de incógnita que deberemos cerrar si acaso pretendemos resolver el problema mente cuerpo. ¿O se pretende decir que la brecha no es sólo insalvable, sino inaccesible y aun intocable? Quizás McGinn (1989) tenga razón y no podamos hacerlo, no estemos capacitados para ello. Sólo una deidad que pudiese empalmar lo subjetivo y lo objetivo en una sola mezcla ontológicamente diáfana y epistemológicamente transparente tendría lo necesario para ello. Una deidad cartesiana, sin duda.

III.

Fernanda Clavel de Kruyff considera que ni la existencia de María ni el fracaso de sus experimentos son suficientes para echar abajo al paradigma científico y su tesis filosófica materialista. Sin embargo, eso es precisamente lo que su particular historia plantea; una historia, por lo demás, totalmente verosímil, pues el síndrome de insensibilidad congénita al dolor existe, como cumplidamente recuerda el comentario de Estañol y Césarman. Conuerdo con Clavel en considerar que el caso no derrumba la tesis materialista, pero sí que la violenta y requiere de una explicación coherente con los hechos, explicación que Clavel, a diferencia de Braunstein, no provee. El problema no se reduce a una semántica del dolor, aunque sin duda lo implica, sino que cuestiona puntualmente la tesis materialista de la identidad psiconeural. María ha optado por una explicación misteriosa, es decir, por la idea de que en efecto el dolor debe ser un fenómeno físico o más bien psicofísico, pero que por el momento se nos escapa, que no puede teorizarse, quizás incluso en el sentido radical de que no estamos neurofisiológicamente equipados para asimilar (McGinn, 1989). Lo que el caso de María pone en tela de juicio es entonces el aserto de que la realidad es plenamente inteligible para la ciencia. El asunto no se puede resolver por ahora con un experimento crucial del tipo popperiano que ponga a prueba definitivamente una hipótesis determinada, porque no podemos formular una hipótesis clara al respecto, lo cual, dicho sea de paso, no invalida la idea de Popper sobre el papel de la falsificación de las hipótesis en la ciencia. El caso de María, como menciona Clavel, se conforma (yo no iría tan lejos como para decir “confirma”) con la tesis de Tomás Kuhn, de que los paradigmas científicos de la época han sido cimbrados por un dato anómalo, a saber: el hecho de que una actividad electrofisiológica de la banda gamma asociada cercanamente a la conciencia, una vez producida, no cause el estado subjetivo esperado. La actividad fisiológica es entonces necesaria, pero no suficiente para evocar el dolor. ¿Qué será lo que falta?

No podemos ofrecer una hipótesis y, sin embargo, nos resistimos por ello a aceptar un dualismo psicofísico. Por eso María opta por decir que hay un misterio, aunque quizás penetrable.

Resulta sorprendente enterarse que María se había sometido a psicoanálisis con un tal Iván (¿Diván?). En esta relación clínica, que sospecho apócrifa, no puedo ni debo meterme, aunque sí debo comentar algunas de las inferencias que le merece al tal Iván el caso extremo de María. En efecto, María sobrevivió casi de milagro, pero no por adoptar una actitud conductista, que como se recordará intentó al aullar y tomar aspirinas sin ningún efecto, sino más bien porque identificó una sensación sustituta para el dolor, a la que llamó *ersatz*. Como también lo sospecha el tal Iván, María tenía una cierta insensibilidad al placer, pero no tenía mayor problema con la sensación de temperatura, sabor y tacto que dependen de otros sistemas propioceptivos que, como también lo recuerdan Estañol y Césarman, los pacientes con insensibilidad congénita al dolor tienen intactos. El holismo semántico no opera al nivel fisiológico y esto es una fuerte razón para cuestionarlo.

Lo que sí parece cierto es que los sistemas afectivos funcionan con base en pares de emociones opuestas que están indisolublemente asociadas entre sí (Díaz y Flores, 2001). Por esto se entiende que el sistema de placer de María estaba obturado y sus fuentes de gusto eran más intelectuales que corporales. Así, aunque no es posible entender el placer sin entender el dolor, no se sigue que sin dolor o placer no sea posible entender ninguna otra emoción, como si el holismo fuese una caja cerrada de categorías fundidas en la que si falta una pieza se pulverizan todas. Aun el holismo puede llegar a extremos. Me explico con otro ejemplo: una cosa es que afirmemos que un ecosistema es un *holon*, en el que todas las especies dependan mutuamente por intrincadas redes de energía e información, lo cual es un holismo sistémico razonable, y otra muy diferente es afirmar que si falta una especie perecerán todas.

María sentía un vehemente deseo de esclarecer su patología porque su sistema de anhelo no se hallaba crucialmente afectado por su anestesia congénita. En efecto, le costaba mucho trabajo tener compasión por el dolor ajeno y esto probablemente la orilló a una profesión intelectual y a no relacionarse apasionadamente con otros, excepto, quizás con su gato. La angustia y la infelicidad, entonces, no dependían crucialmente de la anestesia o de la anhedonia. Esto no es sorprendente pues los diversos sistemas afectivos comprenden la actividad de diferentes zonas cerebrales; por ejemplo, la ira y de la huida dependen de la actividad de los núcleos amigdalinos que intervienen indirectamente en el dolor, pero no lo estipulan. La organización del cerebro es así un excelente paradigma para juzgar el holismo y la segregación de funciones, pues es un sistema que está densamente interconectado, pero tampoco es un sincicio funcio-

nal. Hay un equilibrio fascinante entre los módulos segregados y la conexión integradora que apenas empieza a entender la neurociencia cognitiva (Díaz, 2000).

No puedo opinar sobre las razones que da el tal Iván para considerar a María analizable. Es este un asunto tautológico del que no es posible sacar una conclusión. Iván hace una serie de consideraciones a partir de la teoría para llegar a la conclusión de que la teoría funciona. En este sentido, tampoco podremos saber si su suposición de que el psicoanálisis de María fue terapéutico es válida. Menos válida parece aún la idea de que quien no ha tenido la experiencia analítica es incapaz de juzgarla, en especial los científicos "naturales", cual si éstos tuvieran una tara para entender el psicoanálisis mayor aún a la de María para juzgar el dolor. Aquí hay una confusión, a la que ya se refirió Braunstein, que es fácil disipar. Ciertamente es problemático explicarle a quien no ha tenido una experiencia, digamos como la meditación Zen, de lo que se trata el asunto, aunque se pueda llegar bastante lejos en el intento, pero esto no quiere decir que la meditación Zen sea impermeable al método científico. Se han realizado numerosos experimentos científicos muy elaborados y controlados para estudiar los mecanismos y los beneficios del Zen, muchos de ellos seguramente ejecutados por científicos que no tienen la experiencia, como también el psicoanálisis ha sido objeto de un prolongado y cuidadoso escrutinio científico que ha delimitado su esfera de aplicación.

Una cosa es la epistemología científica aplicable en general a todas las ramas del saber y otra es el saber por experiencia. El hecho de que uno tenga que realizar un aprendizaje mediante la experiencia y la práctica para aprender a esquiar, no implica que los principios y las leyes del esquí sean inaccesibles para la ciencia. Lo ideal, quizás, es que el científico especialista en esquí sepa esquiar y también se abstenga de considerar al lancharo como el único posible conocedor de la materia. Quizás el tal Iván no intervino en la discusión del caso de María por excluirse de la comunidad científica y sus mecanismos de análisis y evaluación con la excusa de que su saber es insondable para los no iniciados. Quien no parece debidamente iniciado en la metodología científica es el propio Iván.

IV.

Bruno Estañol y Eduardo Césarman destacan primero nuestro parentesco con los animales, excepto, quizás, por la capacidad del lenguaje. En este inciso debo repetir que el estudio cuidadoso de las vocalizaciones animales ha mostrado que varias de ellas, por producirse en presencia de estímulos específicos y por la respuesta apropiada de los receptores de las vocalizaciones, parecen cumplir con los requerimientos usuales que la lingüística específica para los conceptos (Cheney y Seyfarth, 1990). Lo que no sabemos aún es si existe una intención de comunicación ni tampoco la

cualidad semántica que estas vocalizaciones puedan producir. En cualquier caso, resulta relevante para María la reflexión de Estañol y Césarman sobre la relación entre los humanos y los animales, que llega a ser tan significativa como la que aquéllos pueden establecer con otros humanos. Ciertamente, la relación de María con su gato "Descartes" fue hasta al momento en que conoció el dolor, la más relevante de su vida. María está convencida de que este vínculo y su pérdida fueron cruciales en la resolución de su problema, como hemos visto en más detalle en el comentario a Braunstein.

Es de agradecer la enseñanza de Estañol y Césarman sobre el síndrome de insensibilidad congénita al dolor, en especial la distinción entre éste y la ausencia de la interpretación del dolor, es decir la *asimbolia* al dolor. Esta aparente disociación entre la sensación, la emoción y la simbolización del dolor es congruente con la teoría de la neuromatriz de Meltzak, en el sentido de que varias zonas cerebrales se enlazan para conformar la representación dolorosa usual. Una disociación entre los sectores límbicos y corticales bien podría dar como resultado la disociación subjetiva. No es el caso de María, quien padecía el síndrome de insensibilidad congénita al dolor.

En cuanto a la hipótesis del enlace funcional entre las diversas zonas cerebrales por una descarga gamma, en efecto, se debe originalmente a Crick y Koch, y ha tenido varias confirmaciones experimentales. Lo importante en el caso de María es que la producción experimental de esa descarga en ella no produjo la sensación dolorosa esperada. En este sentido, hubiera sido muy interesante conocer las reflexiones de Estañol y Césarman sobre el caso y, en general, sobre el fundamento fisiológico del dolor. María agradece también sus comentarios finales sobre la alexitimia y les asegura a sus autores que con la llegada del dolor se le ha desarrollado un mundo de tonalidades afectivas que la han llevado a un extremo opuesto de sensibilidad exacerbada y que la orilla de nuevo al aislamiento.

V.

Es difícil comprender la propuesta inicial de Rose-Marie Mariaca Fellmann sobre la constitución del sujeto como aquello que no se puede saber por efecto de las palabras. También cuesta trabajo creer que la constitución del sujeto se realice con respecto al lenguaje pues "está él mismo constituido como efecto de los componentes de su discurso". ¿Quiere esto decir que los infantes preverbales, los enfermos afásicos o comatosos, Gaspar Hauser, Hellen Keller, o un individuo con imágenes mentales o en sueño de ondas lentas carecen de sujeto o no son sujetos? De acuerdo con su propia lógica, no puede afirmar Mariaca que "el sujeto sólo puede asirse a sí mismo en el interior de su estructura, como efecto de un significante que

remitirá a otro significante”, pues esto sería un caso de reducción al infinito que, como se sabe, previene no sólo la definición sino la comprensión. Evidentemente, el concepto de *sujeto* es muy problemático y quizás fuese más útil identificarlo como la capacidad de un organismo para recrear información sobre sí mismo y que iría desde la propiocepción, la imagen corporal y otras capacidades no verbales hasta el dominio del lenguaje en primera persona y la capacidad para establecer una autobiografía (Bermúdez, Marcel y Eilan, 1995). Si el sujeto es una especie de fantasma del inconsciente, se vuelve inaccesible no sólo a la exploración cognitiva, sino incluso a la referencia verbal.

Tampoco concuerdo con la idea de que nos relacionamos al dolor a partir de palabras. Desde luego que hay un componente verbal indudable en el dolor, pero Mariaca parece sugerir que si el dolor no está definido por palabras no existe. El dolor es universal a los seres vivos; sólo algunos humanos tenemos conceptos para referirnos a él. Las diferencias del significado de las palabras entre individuos no “manifiestan el esplendor del inconsciente”, sino la historia particular del hablante.

Mariaca destaca acertadamente que el uso del vocablo *ersatz* por María hizo posible que el dolor adquiriese algún significado, pero lo que no parece advertir es que el tema fundamental del caso de María no es el lenguaje del dolor, aunque éste fuese muy relevante, sino la cualidad o *qualia* del dolor, el “qué se siente” padecer un dolor. La brecha que el caso de María subraya y destaca es el abismo entre *qualia*, como sentir crudo de la conciencia, y la contraparte neurofisiológica que sin duda debe existir para el dolor y todo estado de conciencia. La perplejidad y el misterio de esta brecha es precisamente lo que el caso de María pone sobre la mesa y en tela de juicio.

El examen minucioso que Mariaca realiza del lenguaje de María sobre el vocablo *ersatz* y el dolor es muy adecuado al especificar los aspectos denotativos, connotativos, valorativos, sociales y personales del lenguaje. Por otra parte, María no trataba de encontrar el sitio donde se realiza la conciencia del dolor; ella era una fisióloga lo suficientemente adiestrada para saber que la conciencia, tanto en su aspecto subjetivo como fisiológico, es una función procesal y no una localidad. Lo que le valió el premio Nobel fue descubrir precisamente la función nerviosa que es fundamento necesario de la conciencia del dolor, es decir, el enlace funcional de las áreas cerebrales que intervienen en la representación dolorosa, incluyendo, desde luego, a las áreas del lenguaje que sirven para referirse al dolor y en alguna medida definirlo y modularlo.

Por momentos Mariaca parece decir que la palabra construye a la sensación consciente, lo cual, de nuevo eliminaría a todos los que no fuesen verbales de entre los seres conscientes. La relación entre *qualia* y lenguaje es intrincada, no cabe duda. Un catador de vinos seguramente

es capaz de distinguir una gran cantidad de cualidades y aromas, mucho mayor que una persona no entrenada. Al mismo tiempo, el catador incorpora una serie cada vez más grande de vocablos para identificar y referirse a estas cualidades, vocablos que sirven para definir la cualidad entre los catadores. ¿Qué fue primero, el vocablo o la sensación particular? Suponemos que *qualia* es primaria, pues seguramente está presente antes que el vocablo que la identifique, pero el caso inverso de un catador que conozca el vocablo y eventualmente encuentre la cualidad que le corresponde es también verosímil. Hay en su aprendizaje un enriquecimiento mutuo de sensaciones y vocablos, pero seguramente las primeras exceden en muchos órdenes de magnitud a los segundos. El reconocido sociolingüista Wallace Chafe (1994) argumenta, con bases empíricas del propio lenguaje, que es la conciencia la que modula la expresión verbal y no al revés.

“¿Qué se siente?”, le pregunta un niño a otro que ha tenido una experiencia determinada. El primer niño recibe información verbal que algo le indica pero que no llega a conocer hasta no experimentar él mismo la vivencia. *Qualia* y lenguaje de nuevo se entrelazan para definir la experiencia consciente. Sin embargo, hay múltiples cualidades que irrumpen en nuestra conciencia sin palabras para definir las. Un ejemplo entre muchos posibles: los humanos distinguimos muchos miles de tonalidades de color, lo cual es fácil comprobar con un arreglo experimental, pero sólo tenemos unas docenas de palabras para identificarlos (Díaz y Flores, 2001). De hecho, *qualia* es inefable, nunca podremos explicarle el color rojo a un ciego de nacimiento y es muy limitado postular que la conciencia está circunscrita al lenguaje.

Hacia el final de su comentario Mariaca incursiona en un terreno acaso aún más difícil, la corporeidad o falta de ella del dolor. A diferencia de lo apuntado por Braunstein arriba, en algunos momentos Mariaca parece favorecer la idea de que los estados de conciencia, o al menos el dolor en particular, no son corporales o incluso materiales. ¿Es esto lo que el caso de María nos obliga a aceptar? De ninguna manera. El caso de María pone en entredicho la idea de que una hipótesis particular, la descarga gamma de las zonas involucradas en el dolor, sea algo idéntico al dolor, como lo supondría la teoría de la identidad psiconeural tipo que favorece el materialismo contemporáneo (Churchland, 1986). Lo que llegó a creer María, y aún lo cree ahora, es que existen componentes o elementos todavía no detectados, o siquiera teorizados, para comprender la contraparte fisiológica del dolor. Quizás, como opina McGinn (1989), los humanos no estamos preparados para resolver el problema mente-cuerpo. Sin embargo, el plantear una tesis espiritual o incorporeal de la conciencia, lo cual hizo Descartes con increíble brillantez, es obligarse, de todas formas, a estipular el sitio y la forma de unión entre el mundo espiritual y corporal.

Sea la glándula pineal, como lo pensó equivocadamente el gran filósofo francés, o el reclutamiento sináptico de la zona del lenguaje, como lo plantea el premio Nobel sir John Eccles (Popper y Eccles, 1977) es inevitable el hacer hipótesis fisiológicas para explicar lo mental. De ninguna manera nos podemos conformar, dualistas o monistas, con el simple relegar la conciencia a otro ámbito de inaccesible misterio.

BIBLIOGRAFÍA

- Bermúdez, J. L., Marcel, A., Eilan, N. (1995), *The Body and the Self*. Cambridge, Massachussets: MIT Press.
- Chafe, W. (1994), *Discourse, Consciousnes, and Time*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cheney, D.L., Seyfarth, R.M. (1999), *How Monkeys See the World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Churchland, P.M. (1986), *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge, Massachussets, MIT Press.
- De Waal, F. (1989), *Chimpanzee Politics. Power and Sex Among Apes*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Dennett, D.C. (1991), *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown & Co.
- Díaz, J. L. (2000), "Mind-body unity, dual aspect, and the emergence of consciousness," *Philosophical Psychology* 13: 393-403.
- Díaz, J. L., Flores, E. O. (2001), "La estructura de la emoción humana: Un modelo cromático del sistema afectivo", *Salud Mental* 24 (4): 20-35.
- McGinn, C. (1989), "Can we solve the mind-body problem?" *Mind* 98: 349-366.
- Nicol, E. (1974), *Metafísica de la expresión*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Popper, K.R., Eccles, J.R. (1997), *The Self and its Brain*. NY: Springer International.