

Artículo especial

Acerca de la narración del dolor

HUGO R. MANCUSO

HUGO R. MANCUSO
Posdoctor en Semiótica.
Universidad de Buenos Aires.
Facultad de Filosofía y Letras.
Cátedra Metodología de la
Investigación. Consejo Nacional
de Investigaciones Científicas y
Técnicas (Conicet).
Buenos Aires, Argentina.

Prima facie, «narración» e «interioridad» son dos términos que se contradicen y neutralizan. Narrar connota exteriorización: «hablar», «decir», «contar», en suma, el *lenguaje*. Por el contrario la *interioridad* connota nuestro «espacio privado», la intimidad de nuestra vida afectiva e intelectual que nadie conoce, ni siquiera su poseedor. L. Wittgenstein, invitándonos a observar la gramática de palabras que representan la interioridad, —«mente», «dolor», «pensar», «recordar», «comprender», «significado»— pone en juego una operación de desmitificación y de deconstrucción, que desenmascara la mitología oculta (el feticismo mismo) de esta narración. El análisis lingüístico-conceptual de la interioridad (o la morfología interior) entendido como una genealogía de las formas, muestran la *estructura narrativa de la interioridad* en la cual se revela la singularidad de cada uno. Una estructura no de interpretación (finita) sino de interpretabilidad (infinita/ilimitada) o sea un mecanismo de producción signica y no un simple léxico normativo de verificación correspondiente de usos y significados.

Palabras claves: Interioridad – Narración – Ética.

On the Narrative of Pain

Prima facie, "narrative" and "interiority" are two terms that contradict and neutralize themselves. To narrate indicates externalization: "to speak", "to say", "to tell", in short, the language. By contrast interiority connotes our "private space", the privacy of our emotional and intellectual life that no one knows, not even the holder. L. Wittgenstein, by inviting us to observe the grammar of the words that represent interiority, —"mind," "pain," "thinking," "remembering," "understanding", "meaning"— puts into play an operation of demystification and deconstruction, which unmasks the occult mythology (the fetishism itself) of this narrative. The linguistic and conceptual analysis of interiority (or inner morphology) understood as a genealogy of the forms, shows *the narrative structure of interiority* within which the singularity of each one is revealed. A structure, not of interpretation (finite) but of interpretability (infinite/unlimited), in other words, a mechanism of signic production and not a mere normative lexicon of corresponding verification of uses and meanings.

Keywords: Interiority – Narrative – Ethics.

CORRESPONDENCIA
Dr. Hugo R. Mancuso.
Marcelo T. de Alvear 2202,
piso 3 C1122AAJ.
Ciudad de Buenos Aires,
R. Argentina;
director@acta.org.ar

Introducción

Prima facie, «narración» e «interioridad» son dos términos que se contradicen y neutralizan. *Narrar* connota exteriorización: «hablar», «decir», «contar», en suma, el *lenguaje*. Por el contrario la *interioridad* connota nuestro «espacio privado», la intimidad de nuestra vida afectiva e intelectual que nadie conoce, ni siquiera su poseedor. Según Wittgenstein, es como si cada uno poseyera una «caja en la cual hay algo que llamamos «coleóptero». Nadie puede mirar la caja del otro» [12, §293]. Cada uno que *dice saber* qué cosa es un coleóptero es porque ha «podido mirar su coleóptero» (*Ibidem*). Si conmutamos «coleóptero» por «dolor» resulta que «mi dolor es mi dolor y su dolor es su dolor» [13, p.74].

Descartes, por otra parte, ya nos había enseñado que la primera y única idea cierta —en tanto clara y distinta— y producida por un movimiento interior del pensamiento, es la idea del *Ego* (yo), *existente porque pensante*. Aceptarla implica, necesariamente, dudar acerca de la existencia del otro.¹ La cuestión es: «¿Cómo sé que hay otras mentes más allá de la mía?», lo que equivale a decir: «¿cómo puedo saber que también otros sufren, esperan, temen, desean, piensan?», o sea, «¿Cómo puedo probar que hay otras mentes y que los otros no tienen solamente un cuerpo, sin mente ni sentimientos».

Esta cuestión planteada *parecería epistemológica* (en cuanto perteneciente al modo mediante el cual conocemos las cosas o el modo mediante el cual podemos demostrar algunas creencias) pero en realidad es (o debería ser) *ética* [1, p. 2]. Sin embargo, Wittgenstein muestra que el problema es, ante todo, conceptual o, mejor dicho, *gramatical*.

Justificar la existencia de los otros (*i.e.* «otras mentes») parecería tanto más difícil cuanto más inmediatos y transparentes aparecen la existencia y los contenidos de la propia. Las dificultades nacen de la modalidad con la que modelizamos la mente:² el Yo pensante, en su propia *perspectiva solipsista dominante*, que ve en la conciencia del Yo el *proceso del pensamiento en completo aislamiento* [12] está seguro de tener acceso autorizado, privilegiado y privado (a los objetos, procesos o estados) de la propia mente.

El Yo (y sólo el Yo) parecería ser el único que tiene un conocimiento de primera mano de los propios conte-

nidos interiores. Guía tal convicción la imagen de que el yo está simultáneamente en un interior y en un exterior y que los contenidos de la mente constituyen un interior prioritario (vital, inefable, puro, intuitivo, *sin narración*) en oposición a un exterior que está hecho de signos, de mera y efímera corporeidad.³

Repetimos: lo interior es *sentido* como nuestra esencia y como aquello de lo que tenemos un conocimiento cierto e inmediato, íntimo y probado, *sin mediación*. Lo externo, en cambio, parece una manifestación descolorida de lo que es custodiado interiormente. De lo que se deriva que el interior de cada uno es pensado como un secreto del cual sólo el portador tiene las llaves de acceso, por lo que *resulta difícil probar que también el otro tenga un interior*. Cada uno puede considerarse consciente y seguro, por vía de la introspección, sólo de los objetos privados que puede directamente observar, sin tener que recurrir a las mediaciones narrativas. El otro, con su interior, permanece irremediabilmente expuesto a la *duda*. La existencia de las otras mentes puede ser solo inferida por vía de la *analogía*.

Pero, la conclusión de esta analogía con lo físico no implica que el Yo haya superado la barrera del solipsismo, pues de hecho queda atrapado en la auto-referencialidad de su propia mente, ya que no logra disolver la posibilidad de dudar del otro el cual puede aún revelarse como una ilusión. En realidad el razonamiento inferencial estaría siempre contaminado por una *alienidad*: la *lingüística*, aquella alteridad de la cual provienen los signos con los que razonamos en *primera persona*.⁴

Ensayemos, por tanto, desenmascarar los equívocos ocultos en esta «ontología en primera persona» [1 p.46]. Ante todo, se supone que (lo que llamamos) mente es *inmediatamente accesible* a cada Yo y por ende es *forzosamente existente* mientras que del otro (en cuanto no susceptible de conocimiento directo) se puede dudar su efectiva existencia. Pero, para entender el planteo, deberíamos explicitar qué entendemos por «mente», o sea —siguiendo a Wittgenstein [12, §90]— debemos *mirar a través* de la gramática de la palabra «mente». Debemos mirar cómo se narra (usa) *habitualmente* la (palabra) mente.

¹ Esta observación podría formalizarse enunciándola como «problema de la existencia de otras mentes, más allá de la propia» o también como «justificación lógica del solipsismo».

² En este contexto, como sinónimo de «pensamiento».

³ El mismo signo lingüístico ha sido concebido a la luz de esta duplicidad: el *significado*, producido por el pensamiento y por ende interior; y el *significante* (el sonido o la grafía) externa, de superficie.

⁴ Las dudas sobre el otro surgen porque se reflexiona sobre la mente (ese presunto interior privado), inevitablemente, en primera persona [1, p. 3].

El problema epistemológico acerca de la demostración de la existencia del otro se convierte así en un problema semiótico: precisamente semántico (conceptual) y pragmático (uso) concerniente al modo de *pensar* la mente y por lo tanto al modo de *hablar* de ella.

Repetimos: el problema epistemológico se convierte en un problema conceptual porque fue enunciado por un modo de pensar (y por tanto de decir) que puso en duda furibundamente la existencia del otro porque no pudo no hacerlo, por la fuerza de su propia gramática.⁵ O sea, cuanto más claramente demostramos la existencia de la (nuestra) mente (Ego) más ponemos en duda la existencia de las otras mentes (los otros). Dicho de otra manera, *es la narración misma de la interioridad la que crea el problema de la exterioridad*.

Wittgenstein, invitándonos a observar la gramática de aquellas palabras que representan la interioridad, (palabras como «mente», «dolor», «pensar», «recordar», «comprender», «significado») pone en juego una operación de desmitificación y de deconstrucción, que desenmascara toda la falsa mitología oculta, el fetichismo mismo, de esta narración. La filosofía se transforma en una *terapia lingüística* (podríamos decir en tal sentido un tipo de psico-análisis) apta para revelar lo que irrita a nuestro pensamiento en la metafísica de un Ego trascendental, que nos aleja de lo cotidianidad de la proximidad con el otro.

Pensemos/mostremos algunas narraciones de la interioridad, por ejemplo:

(...) decimos «tener en la mente lo que hay que hacer», «tener un pensamiento fijo (...)»; «sentir un dolor que otro no puede tan siquiera imaginar», «tener recuerdos que asedian la mente», «tener la mente en otra parte», «saber (...) qué significa algo, tal vez un signo».

Y no solo, decimos que todo esto «está escrito o impreso en la mente», que «calculamos con la mente»; que «leemos con la mente»; que «leemos mentalmente».

Pero no podemos leer en la mente de ningún otro, no podemos saber qué cosa está pensando, probando, recordando, imaginando; no podemos saber si está leyendo o calculando o solo está fingiendo que está leyendo o calculando; *no podemos mirar el coleóptero dentro de su caja*. El otro

permanece impotente ante el secretismo de nuestra interioridad, que tiene lugar en la mente, así como nosotros permanecemos ignorantes de la interioridad del otro [13, §8].

La mente de cada uno resulta impenetrable por la mente de los otros. En la interioridad se consume el misterio de la esencia humana pues, de todo lo que está en nuestra interioridad, sólo se puede hablar en primera persona. En tal perspectiva, narrar la interioridad significaría *interpretar* o mejor dicho *traducir*, una suerte de imagen mental en lenguaje verbal [11] por lo que la interioridad es, desde siempre, una narración, si el pensamiento no fuese ya articulado, ¿cómo podría su expresión articularse con el lenguaje?» [13, §10].⁶

El pensamiento (los confusos y nebulosos procesos internos, que frecuentemente reunimos en el nombre de pensar o pensamiento) o los procesos mentales (como comprender, imaginar, recordar sensaciones o significados) no son más que «un proceso recóndito (y nebuloso) del cual vemos sólo los indicios *en el lenguaje*»⁷ [13, §15].

Así, «la lectura del pensamiento puede consistir solamente en el hecho de que interpretamos ciertos signos que leemos y mediante los cuales quizás también leemos a otros» [13, §16]. Lo que requiere el pensamiento requiere el lenguaje puesto que *el lenguaje es pensamiento* [13, §17]. Más aún, podemos radicalmente concluir que no hay un lado interior del pensamiento (si por eso se entiende algo inarticulado que *precede la expresión del pensamiento*) así como también es cierto que ese pensamiento ha tomado forma desde el exterior, por los signos que le llegan, a partir de aquellos que cada uno aprendió de algún otro desde el mismo momento de su nacimiento.

Cada bebé, cuando aprende a hablar, comienza a pensar en la lengua en la que está hablando: no hay un *í* inicial en el cual el bebé habla para comunicar sin pensar *con* o *en* esa lengua. Por lo que Wittgenstein concluye, radicalmente que, el pensamiento «(...) *tiene solo un lado, externo y ninguno interno*. Y analizarlo no quiere decir *entrar dentro* (sic)» [13, §1].⁸ Es la narración, con sus límites, la que define la especificidad humana. Dicho de otro

⁶ Ver el Filebo de Platón y el comentario de Wittgenstein al mismo [13 §14].

⁷ O —nos permitimos completar a Wittgenstein— «los indicios del lenguaje». La hipótesis de considerar el lenguaje como «indicio» en sentido lato sin más, no deja de ser aun hoy absolutamente revulsiva.

⁵ De allí el repetido tópico romántico de la «cárcel del lenguaje» retomado por Paul De Mann para desarrollar su teoría de la lectura como «*intreccio*» de lenguaje cognitivo y performativo» [3].

modo: *la inefabilidad de la esencia humana se muestra efable* (sic) si y solo si, en los límites de lo que, de vez en vez, acerca de ella podemos decir.

Como ya sostenía el *Tractatus*, durante mucho tiempo la filosofía ha confundido *enunciados gramaticales* (que nos dicen lo que nosotros, seres hablantes, mediados por el lenguaje, podemos o no podemos decir y por ende hacer, ver, pensar) con enunciados empíricos que son *observacionales*: i.e. observaciones de lo fáctico que se contrastan por correspondencia (proposición-empiría observada).⁹

Lo *gramatical* delimita lo empírico en la medida que *in-forma la experiencia*: permite nominarlo sin agotarlo nunca. Pero lo gramatical nos consiente también cruzar los confines, *decir lo que está más allá de la experiencia y de los existentes*: abre espacios creativos, liberados de lo real, por meta-lingüísticos, al referirse a la modalidad de la delimitación de la experiencia así como a lo que la trasciende. Son, «Reglas para el uso de las palabras en nuestros juegos lingüísticos».¹⁰ En los enunciados empíricos, en cambio, toman forma las propiedades de los objetos que *esperamos* (por hábito) que tomen forma en la experiencia.

Pero es el hecho de que en lo gramatical se informa tanto lo empírico cuanto lo que lo trasciende, lo que genera confusión y nos lleva a no lograr discernir entre lo que es un objeto de la ciencia y lo que interesa en cambio a la filosofía, particularmente a la metafísica. Es decir, discriminar entre lo que puede ser *explicado*, y lo que (existente o no) puede ser sólo *descripto*. No obstante, igual se puede pensar (discernir) en lo que en la realidad no existe [12 §95] y en lo que se puede hacer en esa realidad.

Hay algo, entonces, de lo que no se da experiencia concreta, algo que yace en los conceptos, que es de orden exclusivamente gramatical. Lo verbal en efec-

to puede también trascender lo lógico (baste pensar a las funciones poéticas de las palabras) aun cuando para nosotros —seres mediados por el lenguaje— todo pase por lo gramatical y conserve su autonomía sensorial. En cambio, de lo que no se da experiencia concreta puede ser exclusivamente verificado en el lenguaje: son las reglas gramaticales de estructura sintáctica, (susceptibles de cambio) las que delimitan la creación lingüística con un cierto grado de autonomía, o mejor, una *irreducibilidad de lo sensible en lo verbal*. La palabra es finita y sin embargo en su finitud humana, dentro de los finitos confines de la narración, puede aparecer lo infinito, puede trascender a lo real y a lo irreal, de lo lógico a lo ilógico; más aún, de lo dicho en lo decible.

Desde este punto de vista la «mente» (así como los procesos y los estados supuestamente contenidos en esa mente) son *ficciones narrativas*. No existen realmente como *entidades inefables*, pero funcionan como elementos de *una narración de la esencia humana*: son artificios lingüísticos que escapan a la finitud de las palabras, lo que excede a nuestro decir, puede ser representado como misterioso, tanto íntimo como conceptualmente inaferrable. La narración de la interioridad por tanto, pone en juego la función poético/metafórica de nuestro lenguaje, que hace parte de lo ordinario lingüístico, como muestran los juegos lingüísticos en torno a la interioridad, que son los juegos lingüísticos *cotidianos*. La función poético/metafórica (como nos han enseñado G. Vico, B. Croce y W. M. Urban mucho antes que P. Ricoeur), suspende la función objetiva para postular una que trasciende la objetividad y la referencia directa a los objetos, lo que quiere decir que no vemos simplemente el mundo, no nos referimos directamente a éste, designándolo, objetualizándolo (como hace un lenguaje científico y marginalmente también el cotidiano) en los casos límites en los que nos enfrentamos a lo indecible: como muestra

⁸ Acerca de Bachtin, *vide* Mancuso [5].

⁹ Por lo cual, por ejemplo, un enunciado como «medir el tiempo» no es entendido como una aclaración acerca del uso de la palabra «tiempo» sino como una explicación de la cosa misma. Deviene un enunciado problemático en cuanto pasamos de «qué cosa es la medida del tiempo»; al «qué cosa es del tiempo la medida». Es decir, si afirmamos (como ya hizo San Agustín), que el pasado no puede medirse ya que no está más; tampoco el futuro porque aún no es y el presente porque no tiene extensión [4, pp. 255-6]; cómo es posible que se pueda hablar sensatamente de una medida del tiempo. Nos empantanamos en entender *qué cosa es*, en vez de interrogarnos por el *cómo es*. Para Wittgenstein en este punto hay un *problema filosófico*. El problema gramatical tiene que

ver con el *cómo*; mientras el problema empírico con el *qué cosa es*. A su vez, podemos pensar también esta distinción entre empírico y gramatical, como una distinción entre ciencia y filosofía: a la primera le interesan las explicaciones, la esencia de las cosas, las respuestas al *qué cosa es*; a la segunda, las descripciones, los modos de aparecer de los fenómenos, el *cómo* [10]. La ciencia da respuesta, la filosofía pone preguntas. Si el método de la filosofía coincide con el de la ciencia, como ocurrió y continua sucediendo desde la antigüedad, se embate con los problemas metafísicos y se queda irremediablemente atrapados en ellos.

¹⁰ Traducción propia; en lengua original, «*Regelformulierungen für den Gebrauch von Wörtern in unseren Sprachspielen*» [13, § 256]. Ver también, los agudos comentarios de Majetschak [4].

Wittgenstein, en estas situaciones se requieren denominaciones para establecer o restablecer una *comprensión frustrada*, mejor aún vemos una «realidad» que acontece, liberando la imaginación más allá de los angostos vínculos sujeto-objeto.

En realidad, es la gramática misma, en su visión sincrónica, la que nos confunde, induciéndonos a razonar según grupos lógicos para los cuales todos los verbos se refieren a actividades así como todos los sustantivos a sustancias. Enunciados del tipo «Yo no puedo sentir el dolor que experimentas» no nos dicen nada acerca de la experiencia interior de probar el dolor, no nos comunican nada acerca del dolor como objeto interno privado, ni sobre sus propiedades esenciales, sino más bien sobre las observaciones (límites) gramaticales y delimitan nuestro «concepto de dolor», regulando sus propios usos [6, pp. 627-46].

El aparente problema filosófico que toma forma es en realidad fruto de una alienada analogía y para mostrar esto podemos confrontar el enunciado «A tiene un diente de oro» que implícitamente «significa que el diente está en la boca de A» [13, p. 67] pero no puedo verlo si la boca permanece cerrada aunque si podré verificar directamente su existencia en el caso que la boca estuviese abierta, lo cual no impide que también pueda enunciar, sin contradicción alguna: «Yo no puedo sentir el dolor que sufre A» aun cuando pueda inferir que ese dolor sea algo que, de alguna manera, se localiza (tiene) en la boca de A. O sea: *puedo verificar la existencia del diente; puedo inferir el dolor, pero no puedo sentir el dolor.*

Los dos enunciados, *prima facie*, aparecen análogos porque el verbo «tener induce a creer que en ambos casos se está hablando de algo poseído (el diente y el dolor) con la diferencia que mientras en el primer caso —el del diente— el objeto poseído es material y por ende directamente visible, en el segundo caso —el del dolor— no se trata de un objeto material directamente visible [7], por lo que suponemos, inferimos, que se trata de un objeto inmaterial y por ello metafísico, inefable, sujeto a duda puesto que su existencia no es objetivamente demostrable.¹¹ Esta falsa analogía procurada por el mismo verbo, nos llega a hipotetizar en lugar de un inexistente objeto material, un objeto metafísico, inmaterial, precisamente el dolor. Si no es visible, entonces, no es verificable y por ende es objeto tanto de incertidumbre como de duda.

No es el verbo «tener» el único responsable de tal confusión. También los sustantivos comparten responsabilidades: nos hacen creer que en correspon-

dencia con ellos deba haber determinadas «sustancias», cosa que no vale para todos los casos de sustantivo¹² como demuestra por ejemplo el sustantivo dolor. El lenguaje esclavizado a los deseos del metafísico produce enunciados que, no sólo generan lo que el mismo Wittgenstein llama «embarraso metafísico» [13], sino también, cosa más grave, nos confunden. Cuando decimos: «Yo no puedo sentir su dolor» nos viene a la mente la idea de una barrera insuperable» paragonable a un caso como «Los colores verdes y azul no pueden estar simultáneamente en el mismo lugar» [12, p.78]. Esta segunda imposibilidad física está en la base sobre la cual se constituye el enunciado sobre el dolor que expresaría en cambio una imposibilidad metafísica, confundiendo así lo gramatical con lo empírico. Pero delante de la presunta imposibilidad metafísica, continúa Wittgenstein, sería necesario preguntarse: «Si lo que yo siento es siempre *mi* dolor, ¿qué cosa puede significar la suposición de que algún otro tenga dolor?» [12, p. 77]. El solipsista piensa: «Otro no puede tener (sentir/comprender) mis dolores». Pero: «Cuáles son *mis* dolores? ¿Cuál es, aquí, el criterio de identidad?» [12 §253]. Y Wittgenstein argumenta: «Considera que cosa haga posible, en el caso de los objetos físicos, hablar de dos cosas exactamente iguales. Decir, por ejemplo: “Esta silla no es la misma que viste aquí ayer, sino que es exactamente igual”» (*Ibidem*). Es el lenguaje el que hace posible la institución de la identidad de tal modo: eso constituye las bases de la comunión en la cual podemos identificar los objetos si bien en tiempos y lugares diferentes, más allá de las barreas espacio-temporales.

El concepto de «dolor», dice Wittgenstein, «lo has aprendido con la lengua» [12 § 253],¹³ viene de la lengua común, pública, que compartimos con los otros hablantes. Nosotros no podríamos ni siquiera referirnos a este presunto objeto interno si no hubiésemos aprendido a hablar. Se podría preguntar: «Cómo se refieren las palabras a las sensaciones?», o «cómo es instituida la conexión de los nombres con los nombrados?» que es como preguntar «¿cómo aprende un hablante el significado de los nombres de las sensaciones, como por ejemplo, de la palabra “dolor”?». Una posibilidad podría ser la siguiente. «Se conectan ciertas palabras con la expresión originaria, natural, de la

¹¹ En rigor, se trata de una falacia: el dolor, con adecuados medios, sería visible, demostrable. *Es una cuestión relativa al nivel de resolución.* El que sea en un contexto, en un aquí y ahora invisible, hace suponer que, sin ulterior dilación, sea metafísico. Todo se reduce a dos cuestiones: a) ¿qué considero visible? y b) ¿cómo lo considero visible?

¹² Y que dependerá de qué cosa se entiende por sustancia.

¹³ Todas las traducciones son propias.

sensación y se las ponen en el lugar de estas». Por ejemplo: «un niño se hirió y grita; y entonces los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde frases» [12 § 244] (que eso es dolor, y cómo expresar el dolor). Es decir, le enseñan al niño las *modalidades de la narración*: dramatizando; desdramatizando... lo convierten en un hipocóndrico o en un estoico; lo enferman o lo curan...

No tenemos un acceso a un uso privado de las palabras ya desde siempre venidas a nosotros desde lo público, ni tanto menos podemos crear un lenguaje privado apto para designar estados o procesos interiores, por nosotros considerados como privados, que pueda mínimamente tener una función pública, aunque fuese sólo aquella de motivar la incomprendibilidad del otro o del Yo de cada uno al otro: en tal caso la comprensión sería de hecho ya siempre minada, no tendría bases, presupuestos, sobre los cuales fundarse. *Narramos porque somos ya en la narración*, narramos la interioridad porque no se da ninguna vivencia solipsista. Se puede decidir quedarnos solos con nuestros propios pensamientos, se puede decidir comunicarlos o no comunicarlos, pero esta relación íntima con ellos mismos *no será nunca inmediata en el sentido de privada de mediaciones lingüísticas*.

No podríamos ni siquiera narrar este pensar inefable, si el pensar no se articulase ya desde siempre

en palabras y, especialmente, en géneros discursivos [2, 8].

Narrar es contar (relatar) y siempre ocurre según reglas y un control constante de las reglas del contar de quien cuenta o de quien escucha. Así, las palabras narran antes aun que un narrador las lleve a su boca. No se dejan poseer por lo que la extrañeza «comienza en casa propia» [9, p.15].

El análisis lingüístico-conceptual de la interioridad (o la morfología interior) entendido como una genealogía de las formas, muestra la *estructura narrativa de la interioridad* en la cual se revela la singularidad de cada uno. Una estructura no de interpretación (finita) sino de interpretabilidad (infinita/ilimitada) o sea un mecanismo de producción signica y no un simple léxico normativo de verificación correspondiente de usos y significados.

Nota: el presente trabajo es una versión ampliada de la conferencia expuesta en el Panel II «Dolor: mitos y realidades», durante la I Jornada Interinstitucional Amepsa y Fundación Acta Fondo Para La Salud Mental (II Jornada de Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina, III Jornada Interinstitucional de Amepsa III Jornada de la Rama Argentina de la Asociación Mundial de Psiquiatría Dinámica y X Encuentro Científico Argentino de Amepsa), *La salud en la comunidad. Abordaje interdisciplinario: genética, dolor y estrés en el siglo XXI*, realizada en la Universidad del Museo Social Argentino, el viernes 30 de septiembre de 2016.

Referencias

1. Avramides A. *Other Minds*, Routledge: London-New York; 2001.
2. Bachtin MM. El problema de los géneros discursivos. In: *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI; 1982 pp. 248-293.
3. De Man P. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven & London: Yale University Press; 1979.
4. Majetschak S. *Ludwig Wittgenstein Denkweg*. München: Verlag Karl Alber GmbH Freiburg; 2000.
5. Mancuso HR. *De lo decible. Entre semiótica y filosofía: Peirce, Gramsci, Wittgenstein*. Buenos Aires: SB; 2010.
6. Perissinotto L. Wittgenstein: ricerche concettuali vs. ricerche fattuali. In Penco C, Sarbia G. *Alle radici della filosofia analitica. Atti del I Convegno Nazionale della Società Italiana di Filosofia Analitica*, Genova, ottobre 1994. Genova: ERGA; 1996. p. 627-46.
7. Perissinotto L. Io sono io e loro sono loro. Wittgenstein e l'alterità dell'altro. In *La filosofia come servizio: studi in onore di Ferretti* (a cura di Mancini R. e Migliori M. Milano: Vita e Pensiero; 2009.
8. Vygotskij LS. *Pensiero e linguaggio*. Firenze: Giunti-Barbera; 1966.
9. Waldenfels B. *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, Torino: Rosenberg e Sellier; 2011.
10. Wittgenstein LJJ. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza; [1922] 2002.
11. Wittgenstein L. *The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell; [1935] 1958.
12. Wittgenstein L. *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Basil Blackwell; [1953] 2003.
13. Wittgenstein L. *The Big Typescript*, Wien: Springer-Verlag; 2002.