

**EL GRITO/DOLOR COMO INDICIO Y COMO
PRIMERIDAD EN F. NIETZSCHE Y L.
WITTGENSTEIN**

*THE CRY/PAIN AS INDICATION AND AS FIRSTNESS
IN F. NIETZSCHE AND L. WITTGENSTEIN*

*Por Hugo Mancuso**

Resumen

El siglo XIX se cierra con el grito desesperado de Nietzsche vociferando la muerte de Dios: un grito de dolor más que de júbilo o de júbilo trágico por su irrevocabilidad resignada. Por ello el dolor es un elemento central de su reflexión filosófica. Reconoce que tanto Dionisio como Cristo experimentaron dolores indecibles. Para entrar en relación con la verdadera naturaleza del mundo, es necesario aceptar esta realidad y considerar el dolor como una parte esencial de la vida. La pretensión nietzscheana es sobrehumana, sólo reservada al superhombre. Quien tenga experiencia clínica, social y pedagógica sabe que el dolor duele, que el dolor perdura y que “está allí y produce sus propios efectos”, como un texto, porque el dolor también es un texto como señala Wittgenstein. Evidentemente, el dolor perturba al hombre como un evento sordo y mudo, pero mediante el lenguaje puede expresarse ese dolor, dándole un sentido y alcanzando así un cierto alivio al sufrimiento. De ahí que Wittgenstein afirma que el

«dolor» no es el signo de un objeto considerado como una sensación privada. La expresión del dolor es, de hecho, la condición de posibilidad de la empatía, asociado a una serie de comportamientos manifiestos que devienen en los criterios para su correcta utilización, enmarcado en una tipología narrativa del relato expresivo del dolor. La narración de la interioridad, por tanto, pone en juego la función poético/metafórica de nuestro lenguaje que son los juegos lingüísticos cotidianos.

Palabras clave: alienación lingüística, juegos lingüísticos, síntoma, tipologíasproposicionales.

Abstract

The nineteenth century concludes with Nietzsche's desperate cry vociferating the death of God: a cry of pain rather than joy or tragic jubilation for its resigned irrevocability. Thus, pain is a central element of his philosophical reflection. He recognizes that both Dionysus and Christ experienced untold pains. To understand the true nature of the world, it is necessary to accept this reality and consider pain as an essential part of life. Nietzsche's pretension is only reserved for the superhuman. Those who have clinical, social and educational experience know that pain hurts, lasts and "it is there and produces its own effects", because pain is also a text, as Wittgenstein points out. Evidently, pain

disturbs man as a dull and mute event, but through language pain can be expressed, giving it meaning and thus reaching a certain relief from suffering. Hence, Wittgenstein states that "pain" is not the sign of an object considered as a private sensation. The expression of pain is, in fact, the condition of possibility of empathy, associated with a series of manifest behaviors that become criteria for its correct use and framed in the expressive narrative of pain. Therefore, the narration of interiority puts into play the poetic / metaphorical function of our language which are the everyday linguistic games.

Key words: linguistic alienation, linguistic games, symptom, propositional typologies.

Fecha de recepción: 01/11/2017 Fecha de

aceptación: 20/11/2017

El grito

El siglo XIX se cierra con un grito desesperado, el de Friedrich Wilhelm Nietzsche [1844-1900] vociferando la muerte de Dios: un grito de dolor más que de júbilo o de júbilo trágico por su irrevocabilidad resignada.

Para Nietzsche el dolor es un elemento central de su reflexión filosófica y de su misma existencia¹. El significado del dolor es consubstancial a la radical distinción nietzscheana entre el mito de Dionisio y la vivencia de Jesucristo en la que funda su programa filosófico. En una primera aproximación, Nietzsche —siguiendo la hermenéutica del materialismo y del sensismo vulgar— reconoce que tanto Dionisio como Cristo experimentaron dolores indecibles. Sin embargo, el «Crucificado», según Nietzsche, rechaza el mundo sensible por considerarlo el “reino del mal” (o por lo menos el ámbito de lo “negativo”) por lo que fugaría a una realidad más allá del devenir². En cambio, Dionisio simboliza la afirmación de la vida, aun en sus patéticas

¹ Para detalles y contextos, véase la monumental biografía en cuatro volúmenes de Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche Biographie*, así como la no menos valiosa de Werner Ross, *Der ängstliche Adler - Friedrich Nietzsches Leben*.

² En rigor, como el mismo Nietzsche reconoce, este rechazo de lo sensible es decididamente pre-cristiano, más precisamente platónico e incluso anterior: ya presente en Parménides [—VI a —V] así como en el Zoroastrismo [—XVIII? a —IX] y en el Budismo [—VI a —V]. Evidentemente, Nietzsche debería reconocer que el “error” venía de larga data y está sumamente generalizado.

imperfecciones,³ aceptando la existencia en cuanto tal:

«Dionisio cortado a pedazos es una promesa de vida»⁴ renace y florece en su consumación por *ser-en-fractura*, encarnando una visión del mundo como una serie de transformaciones perpetuas, “sin resolución ni fin”, en una “piélago de calamidades y de fuerzas vitales incontrolables”. Es ciertamente un mundo horrible para quienes buscan una divinidad pacificadora, apolínea, que ofrezca una vía de salvación o escape de esta realidad brutal. La alternativa de Nietzsche es el *nihilismo dionisiaco*. Para entrar en relación con la verdadera naturaleza del mundo, es necesario aceptar esta realidad y considerar el dolor como una parte esencial de la vida. Así el dolor es una reacción al desequilibrio como consecuencia de una “perturbación traumática del sistema nervioso”. Sin embargo, el equilibrio, en rigor, es imposible de alcanzar (o de conservar) por lo que el dolor es un aspecto inescindible de la vida, sea como “reacción a la deformación” (decadencia) sea como “catalizador” de nuevas formaciones (mutación). No obstante, advierte: «Quien lucha contra los monstruos debe tener cuidado de no volverse él mismo un monstruo»⁵. Más aún:

En la doctrina de los Misterios, el dolor es santificado: los “dolores de la parturienta” santifican el dolor: todo

³Ver también Heráclito [—VI a —V] y su concepto basilar de “todo cambia” o “todo fluye” [*pánta rhēi, πάντα ῥεῖ*] cercano en cierto sentido a lo dionisiaco.

⁴En lengua original: «(...) *Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung ins Leben*» (Nietzsche 1888, XIV: § 89, [1967, 1975²]: 1554).

⁵En lengua original: «*Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehen, dass er nicht dabei zum Ungeheuer wird*» (Nietzsche 1886, [1967, 1975²]: 146).

devenir y todo crecimiento (*Werden und Wachsen*), todo lo que garantiza el porvenir está unido al dolor. Para que exista el eterno goce de crear, para que la vida se afirme eternamente, debe existir también eternamente el *tormento de la parturienta*. Todo esto significa la palabra Dionisio: no conozco otro simbolismo más elevado que este simbolismo griego, el simbolismo de las fiestas dionisiacas⁶.

No deja de resultar paradójico —y aleccionador— que quien como Nietzsche sufriera de terribles hemicráneas durante toda su vida (entre otros tantos padecimientos físicos, incluida la sífilis en su estadio avanzado) haya puesto el dolor en el centro de la existencia:

La enfermedad (*Krankheit*) me proporcionó el derecho a transmutar todos mis hábitos por completo: me permitió olvidar, me *ordenó* olvidar; me hizo el regalo de *obligarme* a la quietud, al ocio, a esperar, a ser paciente... ¡Esto es lo que quiere decir pensar!⁷

⁶ En lengua original: «*In der Mysterien lehre ist der Schmerz heilig gesprochen: die „Wehen der Gebälerin“ heiligen den Schmerz überhaupt, — alles Werden und Wachsen, alles Zukunft-Verbürgende bedingt den Schmerz... Damit es die ewige Lust des Schaffens giebt, damit der Wille zum Leben sich ewig selbst bejaht, muss es auch ewig die „Qual der Gebälerin“ geben... Dies Alles bedeutet das Wort Dionysos: ich kenne keine höhere Symbolik als diese griechische Symbolik, die der Dionysien*» (Nietzsche 1888^a in [1967, 1975²]: § 3: 1230).

⁷ En lengua original: «*Die Krankheit gab mir insgleichen ein Recht zu einer vollkommenen Umkehr aller meiner Gewohnheiten; sie erlaubte, sie gebot mir Vergessen; sie beschenkte mich mit der Nötigung zum Stillliegen, zum Müßiggang, zum Warten und Geduldig Sein... Aber das heisst ja denken!* » (Nietzsche 1888^b in [1967, 1975²]: 2118).

Perseguir una vida sin dolor no sólo es imposible, sino que la priva de sentido: “La vida sin dolor, simplemente, no es vida”. Vivir es vivir hasta el fondo del dolor: “En él, por él, con él”. A pesar de la distancia que Nietzsche- Dioniso pretende tomar del Crucificado, es evidente que infinitos ecos cristianos (de hecho, todo el hipotexto bíblico y ritual⁸ —ciertamente resemantizado—) resuenan en sus palabras así como perdura incluso una misma *forma mentis*. Por ello, resulta evidente que la diferencia específica en relación con el cristianismo no es tanto por la valoración del dolor, de su poder purificante y transformador (en este punto coinciden) sino por la recurrencia que hace el cristiano a una categoría explicativa que —por metafísica— Nietzsche- Zarathustra rechaza: el *más-allá*, a saber:

⁸No extraña habiendo sido hijo de un pastor luterano. De hecho, no deja de haber un cierto dejo nostálgico en su deicidio: «¡Dios está muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y fuimos nosotros quienes lo hemos asesinado!». Literalmente: «*Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!*» (Nietzsche 1882, III: 130) inversión, casi literal, de la Idiomela del día pascual de liturgia bizantina: «¡Jesucristo ha resucitado! ¡Dios efectivamente ha resucitado! ¡Y somos nosotros mismos quienes lo hemos visto resucitado!», así como el tropario pascual bizantino “Cristo ha resucitado de entre los muertos, / pisoteando a la muerte con su muerte, / dando vida a los que estaban en el sepulcro / los resucitó con él para nunca más morir” (*Khristòs anèsti ek nèkron, / Thànato thàton atìsais, / Kai tis en tis mnìmasi*). Sobre el particular, es significativo el comentario de Lou Andreas— Salomé: “(...) en Nietzsche era posible sentir ya lo que había de llevarlo más allá de sus colecciones de aforismo y hacia el *Zarathustra*: el profundo movimiento de *Nietzsche buscador de Dios, que venía de la religión e iba hacia la profecía de la religión*” (Andreas—Salomé [1968], (1980): 75).

¡Os advierto, hermanos, permaneced fieles a lo terreno y no creed en aquellos que os hablan de esperanzas de ultratumba! Esos no son más que envenenadores, lo sepamos o no. Son despreciadores de la vida, moribundos y ellos mismos, de quienes la tierra está agotada, están envenenados: ¡Qué se vayan!⁹

En efecto, la divisoria de aguas se establece entre una concepción dualista que postula una dialéctica entre “este-mundo” *versus* el “otro-mundo” y una concepción monista que concentra la existencia en un único mundo en perpetuo consumarse sin solución de continuidad. Más aún, vivir el dolor hasta el tuétano, *sin buscar consolaciones*, acoger un dolor total y perfecto, como única acción posible. Para Nietzsche, la obra del dolor perfecto se cumple sólo si el ser humano se libera en un nuevo ámbito (el reino del más-allá-del-hombre) en el cual ya no habrá más obstáculos ni pesos; ni relaciones ni diferencias; ni riesgos ni peligros¹⁰; es un espacio de

⁹ En lengua original: «*Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht. Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren!*» (Nietzsche 1885, [1967, 1975²]: I, §3: 109).

¹⁰ Es decir, el *ubermensch* (literalmente, “lo que está más allá del hombre”) no es una nueva “especie” humana sino un nuevo tipo, una nueva *qualitas* humana a la que se llega cuando ya no hay ni pena, ni remordimiento, ni temor sino, simplemente, aceptación trágica de(l) todo. Nueva, sorpresiva *coincidentia oppositorum*: este “espacio” del “superhombre” es tan similar al “espacio de beatitud” que describe Dante Alighieri (“la hiena que hace poesías entre las tumbas”) en su *Divina Comedia* (*Paradiso*, III) en donde la confianza en la Providencia es absoluta.

libertad absoluta, el *non plus ultra* del nómada libérrimo, en el cual el mismo dolor no es más contingente sino necesario y, por ende, no sorprende ni perturba porque asume el aspecto de una sublime indiferencia.

Clave del pensamiento de Nietzsche es este corolario tan convenientemente olvidado por la doxa posmoderna: la vida es consumación y la consumación es dolor... “profundo, más profundo que todo duelo” y, en ese “duelo”, reaparece la “alegría” *si y sólo si* no hay quejani lamento:

¡Hombre! ¡Presta atención!

¿No escuchas con atento oído lo que te dice la profunda noche?

Yo dormía, dormía, cuando desperté de mi oscuro sueño: El mundo es profundo (*Tief*), muy profundo,

Más profundo de lo que parece en el día. Profundo

es su dolor (*Weh*).

¡Mas la lujuria (*Lust*), oh la lujuria!

Esa ún más profunda que todo angustia (*Herzeleid*). Pasa—

dice el dolor—: pero la lujuria

Siente el ansia inmortal de una profunda eternidad

Y aspira a ser eterna.¹¹

Es decir, hay que aceptar las consecuencias de los propios actos, *sin arrepentimiento, sin desdecirse, sin llorar entendiendo su tragicidad*. Encaso de arrepentimiento—

i.e. pretender “volver al pasado” o que “lo acaecido no hubiere acaecido”, o “desear que lo que fue no sea” — sólo podría repararse con la alienación de la fantasía de un “más-allá” fuera del tiempo y del espacio (reversible) o mejor aún —en términos cristianos católicos— mediante el perdón y la reconciliación. Actitud que Nietzsche rechaza (por motivos éticos, propios de una ética vitalista darwiniana y no por motivos teológicos) como decadente y nihilista. Por el contrario, exaltará la fatalidad, la tragicidad de lo acaecido, celebrándolo (incluso el dolor o la enfermedad). La única opción sería exclamar, como Zarathustra, “que se repita” aun cuando sea ímprobo.

El lenguaje del dolor

La pretensión nietzscheana de hecho suele ser sobrehumana, sólo reservada al superhombre. Quien tenga experiencia clínica, social y pedagógica sabe que el

¹¹ En lengua original: «*Oh Mensch! Gieb Acht! / Was spricht die tiefe Mitternacht? / Ich schlief, ich schlief —, / Aus tiefem Traum bin ich erwacht: — / Die Welt ist tief, / Und tiefer als der Tag gedacht. / Tief ist ihr Weh —, / Lust — tiefer noch als Herzeleid: / Weh spricht: Vergehe! / Doch alle Lust will Ewigkeit —, / — will tiefe, tiefe Ewigkeit!*» (Nietzsche 1885, [1967, 1975²]: IV, § 12: 226).

dolor *duele*, que el dolor *perdura* y que, no obstante todo, “está allí y produce sus propios efectos”, como un texto, porque el dolor también es un texto como tan lúcidamente señalara Ludwig Wittgenstein [1889– 1951]¹². Más aun es fundamental y primariamente un relato que verbaliza el síntoma¹³. Wittgenstein sostiene¹⁴ que el dolor perturba al hombre como un evento sordo y mudo, pero que mediante el lenguaje puede expresarse ese dolor, dándole un *sentido* y alcanzando así un cierto alivio al sufrimiento. Es por ello que incluye su reflexión sobre el significado de la palabra «dolor» en su crítica a la filosofía que identifica el *significado de las palabras* con los objetos [palabras = objetos] y el *significado de las proposiciones* como conexiones (cópulas) entre objetos [proposiciones = conexiones entre objetos]. De ahí que Wittgenstein afirma que el «dolor» *no* es el signo de un objeto considerado como una sensación privada. Si así fuere, el dolor debería ser independiente del objeto que lo padece cosa que no ocurre, entre otras cosas porque no puede ser (de)mostrado. Asimismo, como sensación privada no podría ser comprensible por otros. Sin embargo, lo es, el dolor es comprendido como tal por el prójimo aun cuando su padecimiento sea, en principio, intransferible. El dolor, la expresión del dolor es, de

¹² Para un desarrollo más extenso y monográfico de la cuestión en Wittgenstein se remite a Mancuso 2016. Véase también Mancuso 2010.

¹³ Y, por serlo, es que se puede postular su deconstrucción y/o su cura logoterapéutica.

¹⁴ Para esta exposición se remite principalmente a las *Investigaciones filosóficas* [1953] 2003. Véase también [1922].

hecho, la condición de posibilidad de la empatía. Es por ello que Wittgenstein concluye que expresiones como «objeto privado» y «experiencia» conducen a una paradoja que lo lleva a sugerir que la expresión verbal del dolor es mejor descripta como un «comportamiento» *sui generis*, pues este comportamiento es parte del dolor mismo. El uso en la lengua ordinaria del término «dolor» es asociado a una serie de comportamientos manifiestos que devienen en los criterios para su correcta utilización, enmarcado en una *tipología narrativa del relato expresivo del dolor*¹⁵. La filosofía se transforma en una *terapia lingüística* apta para revelar lo que irrita nuestro pensamiento. La mente de cada uno resulta impenetrable, narrar la interioridad significaría interpretar y traducir una suerte de imagen mental en lenguaje verbal¹⁶ por lo que la interioridad es, desde siempre, una narración (Wittgenstein [1922], (1973, 1987): §10). Desde este punto de vista, la «mente» (así como los procesos y los estados supuestamente contenidos en esa mente) son *ficciones narrativas*. La narración de la interioridad, por tanto, pone en juego la función poético/metafórica de nuestro lenguaje que son los juegos lingüísticos *cotidianos*. Se puede verificar la existencia del diente; se puede inferir el dolor, pero *no* se puede sentir el dolor ajeno. El concepto de «dolor», dice Wittgenstein, «lo has aprendido con la lengua » (Wittgenstein [1958], (1986): §253), viene de la lengua

¹⁵ Y por ser loes que se puede postular su deconstrucción y/oscura logo—terapéutica.

¹⁶ Véase Wittgenstein [1935]1958.

común que compartimos con los otros hablantes. Nosotros no podríamos ni siquiera referirnos a este presunto objeto interno si no hubiésemos aprendido a hablar. Por ejemplo: «Un niño se hirió y grita; y entonces los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde frases» (Wittgenstein [1958], (1986): § 244) de que eso es dolor y cómo expresar ese dolor. Es decir, le enseñan al niño las *modalidades de la narración*: dramatizando, desdramatizando...; lo convierten en un hipocondríaco o en un estoico; lo enferman o lo curan... *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 falta (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 discursivos¹⁷. Narrar es contar y siempre ocurre según reglas y un control constante de esas reglas de quien cuenta o de quien escucha. Así, las palabras narran antes aun que un narrador las lleve a su boca, aun las referidas al dolor, que también se inscribe de hecho en una *semiología*¹⁸.

¹⁷ Véase Bachtin (1982): 248-293; Vygotskij (1966).

¹⁸ Como es sabido, en contexto médico, se prefiere hablar de “semiología” la cual es definida como “el estudio de los signos de las enfermedades”. Por su parte, en el ámbito de las ciencias del lenguaje se usa indistintamente tanto “semiótica” como “semiología” para referirse al “estudio de los signos en la vida social” si bien puede

Por otra parte, Wittgenstein también se referirá reiteradamente al “grito” y a su contrapartida ineludible, el “dolor”: por definición intranferible y cuyo lenguaje es un *limen* insuperable:

Ningún grito de ayuda puede ser más fuerte que el de un hombre solo. O, más aún, ningún malestar puede ser más grande que aquel en el cual puede encontrarse un ser humano singular. Un hombre puede por tanto encontrarse en una situación de necesidad extrema y tener necesidad de ayuda extrema (...). El mundo entero no puede encontrarse en una situación de necesidad mayor de aquella en la cual se encuentra una sola alma (...). Quien, en vez de encerrarse en sí mismo, en una situación tal, llega a abrir su corazón, recoge el remedio en su corazón (...). Se podría decir que el odio entre los hombres deriva del hecho de que nos aislamos los unos de los otros. Porque no queremos que el otro escrute en nuestro dentro nuestro, no siendo bello el espectáculo que se ofrece a nuestra mirada (...). No se puede sentir un malestar mayor que el del ser humano singular. Porque el malestar más grande es aquel de un hombre

variar su uso o preferencia según las tradiciones teóricas (anglosajona; ruso—eslava; continental) o las connotaciones específicas (como ciencia general; como disciplina específica, etcétera). En ámbito psicológico a su vez, en ciertas orientaciones, se tiene a preferir el uso del término “sintomatología” o “sintomatología patológica”. Aquí y ahora los consideraremos —operativamente— como sinónimos.

que se siente perdido (WITTGENSTEIN 1944 (1980): 94)¹⁹.

Esa apertura a los otros entonces se logra, precisamente, mediante el grito. Un pedido. Pero también un llamado de atención a los problemas de todos, de cada uno de nosotros. ¿Pero el grito —se pregunta Wittgenstein—, qué es? ¿Un pedido, una orden, una expresión o una pura interjección?

Este será, precisamente, uno de los temas de las Investigaciones filosóficas (1948) y otros escritos previos o contemporáneos, dispersos y no sistemáticos, centrados en el lenguaje cotidiano, en los microtextos de uso diario, lo que nos permitirán reflexionar sobre las

¹⁹ WITTGENSTEIN, L. 1944 (1980). *Pensieri diversi*, Roma: Adelphi. Versión italiana: *Nessun grido d'aiuto può essere più forte di quello di un solo uomo*. Oppure nessuno sconforto può essere più grande di quello in cui può trovarsi un singolo essere umano. Un uomo quindi può trovarsi in una situazione di bisogno estremo e aver bisogno di estremo aiuto (...). Il mondo intero non può trovarsi in una situazione di bisogno maggiore di quella in cui si trova una sola anima. (...). Chi, invece di chiudersi in se stesso, in una situazione siffatta, riesce ad aprire il suo cuore, accoglie il rimedio nel suo cuore (...). *Si potrebbe dire che l'odio fra gli uomini deriva dal fatto che ci isoliamo gli uni dagli altri*. Perché non vogliamo che l'altro scruti dentro di noi non essendo bello lo spettacolo che si offrirebbe al suo sguardo. (...). Non si può sentire uno sconforto maggiore di quello di un singolo essere umano. Perché lo sconforto più grande è quello di un uomo che si sente perduto”

distinciones gramaticales corrientes (§19-25): en su carga semántica implicada en su uso.

Por ejemplo, piénsese en la distinción entre una proposición declarativa y una proposición imperativa. O incluso entre proposiciones y palabras. En este último caso, se podría decir: la palabra es una parte de la proposición, y la proposición es un complejo de palabras. Esta distinción se anticipa, incluso, en la citación de San Agustín (reiteradamente citado por Wittgenstein): de «*verba in variis sententiis locis suis posita*»: es decir, el *verbum* es lo que ocurre en la *sententia*, y precisamente está dispuesta en el lugar apropiado. Lo cual quedaría *demonstratum*, según Wittgenstein, en el juego lingüístico (i.e. un texto real, cotidiano, efectivamente existente) en el cual se puede interrogar si «“¡Ladrillo!”¿Es una palabra o una proposición?» (P.U. §18)

Supongamos que se responda: “Sin lugar a dudas una palabra, no hay dudas al respecto sobre este punto”. Neta, sugestiva e inquietante, en cambio, es la anotación de Wittgenstein: “Si es así, debe tratarse entonces de una palabra con un sentido completamente diverso de aquel que esta misma palabra tiene en nuestro lenguaje, porque en ese juego lingüístico esta palabra es un grito”.

Es importante recordar siempre que el lenguaje de las cuatro palabras ejemplificado en las P.U. había sido imaginado por su autor como un lenguaje completo, lo que significa que no sólo este no posee otras expresiones,

sino que no debe ser entendido como si fuese una pequeña parte de nuestro lenguaje. Es decir, una especie de subsistema sintáctico-semántico.

Por eso es que en el texto, no casualmente, se habla de un grito y NO de una orden: en ese lenguaje, efectivamente, hay solamente palabras gritadas y no- gritadas, mientras no hay proposiciones imperativas o declarativas. Naturalmente si, presuponiendo nuestro lenguaje, hacemos valer una distinción similar, entonces podría parecer nos más justo hablar de «¡Ladrillo!» como de una proposición imperativa abreviada. Se nos podría aun preguntar qué cosa sea exactamente esa expresión, manteniéndonos rigurosamente en lo interno del lenguaje.

Siguiendo con nuestro ejemplo, afirmar que «¡Ladrillo!» sea una expresión abreviada de la proposición imperativa «¡Tráeme un ladrillo!» para Wittgenstein no es absoluta ni totalmente evidente. «Por qué no debería decirse, viceversa, que la proposición "¡Tráeme un ladrillo!" es una prolongación de la proposición "¡Ladrillo!». Una evidente inversión del problema que se nos presentó inesperadamente. Sin embargo, ¿cambiarían mucho las cosas si adoptásemos este otro punto de vista?

Se podría aun objetar: quien dice «¡Ladrillo!» intenta decir (entiende), en cada caso, que se le traiga un ladrillo. Y Wittgenstein respondería: ¿Qué cosa significa "entender" en este caso? ¿Decimos tal vez en nuestro

interior, la proposición más larga? Ciertamente, no. En realidad, entendemos: ¡Qué se me traiga un ladrillo! precisamente con el grito «Ladrillo» y para entender lo que no es necesario explicitar de la proposición «Tráeme una ladrillo» y ni siguiera asumir que el grito sea una abreviación suya. Gritando «¡Ladrillo!» quiero que se me traiga un ladrillo, pero este querer «no consiste en el pensar, en una forma cualquiera, una proposición diversa de aquella que tú dices» y tú dices, precisamente, nada menos que «Ladrillo!».

La cuestión de la distinción entre una proposición declarativa y una imperativa podría también presentarse de esta forma: ¿Qué es lo que distingue a una proposición como, por ejemplo, «cinco ladrillos» para informar a alguien que aquí no hay cinco ladrillos de cuando la usamos para hacernos llevar cinco ladrillos? En la escritura, en este caso, pondríamos un signo exclamativo; en el habla, alzaremos el tono de la voz. La única diferencia parecería que consiste, por tanto, en un modo diverso de emitir los mismos sonidos.

Es lo que los lingüistas funcionalistas han definido como "rasgo suprasegmental", y los semiólogos, más esclarecidos, como "lenguajes no verbales".

Preguntas análogas podrían formularse en relación con la distinción entre proposiciones declarativas e interrogativas. Por otra parte, aun en el uso cotidiano hay claras y simples distinciones en formas como:

1. «¿No es maravilloso el tiempo de hoy?». ¿Pregunta o declaración?
2. «¿Desearía hacer esto?». Pregunta, pero que puede tomar forma de orden.
3. «¿Lo harás?». Podría ser un modo de orden a alguien de hacer alguna cosa, una suerte de futuro imperativo (§ 21).

Sin embargo, sería erróneo limitarse a evidenciar la elasticidad y plasticidad expresivas del discurso corriente. Es mucho más lo que se quiere observar.

Hay otros ejemplos, del todo ficticios, como cuando se *hipotiza* un lenguaje en el cual cada aserción está formulada de forma tal que cada pregunta va seguida de un «sí» o de un «no» (— ¿Llueve? — Sí. — ¿Llueve? — No.) (§ 22), cuyo único interés, por lo que parece, está justamente en el alejarse de la idea de que una reflexión tal se refiera a usos habituales y comunes.

Por lo tanto, el grito es mucho más que un rasgo suprasegmental. E implicatodo un mundo discursivo.

El grito como síntoma

En tanto no hay duda de que aquí Wittgenstein intenta antes que nada confundirnos. Parecería que lo que quiere poner en duda es lo que es el lenguaje o, más

precisamente, que el lenguaje tenga una estructura “bien” determinada. El lenguaje NO tiene una estructura perfecta, *a priori*, inmanente, extraña a su uso, sino que es aluvional, es como una antigua ciudad en la cual se acumulan los barrios viejos con los nuevos, los conservados y los derruidos, los ricos con los pobres.

De frente a la clara distinción entre palabra y proposición, hacemos todo lo posible para volverla ambigua y controvertida. ¿Para qué? Para aumentar su significatividad, para producir nuevas significaciones semióticas. Y, al argumentar, no escapa del presentar posiciones extremas, corriendo el riesgo de ser confundido con un simple escéptico o como un sofista. En cambio, busca, decididamente, confundir. Producir perplejidades, sembrar la duda en donde todo parecía ordenado y claro.

Si alguien sostiene que sabe, indubitadamente, distinguir, con claridad y serenidad, entre interrogaciones, órdenes, verificaciones y constataciones, nos pone inmediatamente un ejemplo «crítico», extraído del discurso corriente o también libremente inventado y que requiere improbables—no imposibles—contextos.

Es decir, este procedimiento wittgensteniano de los *P.U.* nos enseña, discursivamente, lo que es un *síntoma*, al que llega por la pormenorizada deconstrucción del "grito".

El grito como real

Alguien grita «¡Socorro!» (*cf.* § 24) mientras se está ahogando en un río. Y un improbable filósofo, abstraído y meditabundo, sentado en la ribera, observando el hecho, reseña las varias posibilidades discursivas. Se trata, ante todo, de una exclamación. Aquella palabra la escribiríamos con signos de exclamación. Sin embargo, no negaremos que aquel grito contenga algo referible a una información, a una pregunta, a un ruego y, principalmente, a una imploración. ¿Debería incluirse un nuevo tipo de proposición, "implorativa"? O ¿quizás deberemos incluir esta palabra-proposición entre las órdenes, ya que la escuchamos dicha de modo tal que nos impele a hacer algo? En fin, no hay duda de que se nos informa también algo: "Me estoy ahogando". Es decir, nos informa de la brutalidad de los hechos, de la *primeridad* (PEIRCE [1931-5]) de lo real.

Breve corolario

Lo que estalla, cuando se patentiza la *primeridad/real*, por acción del grito, entendido como *indicio/ síntoma* es precisamente el relato de la *impostura*. ¿De qué impostura hablamos? De la que pretende ocultar la hiposuficiencia discursiva, la asimetría que subyace en todo uso social del lenguaje. Máxime cuando —como acertadamente lo definió Michail Bachtin ([1979])— ese relato es un relato *ajeno*, vale decir “elquenoescuchani

puede volverse, una tercera voz” porque impide el preguntar, es decir, el pensar. Pues teme el deseo ajeno, no soporta las perplejidades ocasionadas por el diálogo que intenta acallar.

Bibliografía

Andreas- Salomé L. (1968), (1980) *Mirada retrospectiva*. Madrid: Alianza.

Bachtin M. (1979) *Estetika slovesnogo tvorcestva*, (Comp. S.G.Bocharov), Moscow: Iskusstvo (tr.esp: *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI, 1982).

Janz C.P. (1979) *Friederich Nietzsche Biographie*. Munchen: Carl Hauser Verlag.

Mancuso H. R. (1990) «Tradiciones semióticas» *Ad- Versus* diciembre, 1: 3- 6 (reedición: *Ad-Versus*, [en línea], Junio 2004, I, 1, [citado mayo de 2012], disponible en <http://www.adversus.org/indice/nro1/articulos/articulos1- tradiciones.htm>)

_____ (1990b) «La investigación literaria en el marco de una teoría semiótica de la cultura » *Ad- Versus*, diciembre, 1:11- 32, (reedición: *AdVersus*, [en línea], Junio 2004, I, 1, [citado septiembre de 2011], disponible en: [http://www.adversus.org/indice/nro1/articulos/articulo2 - lainvestigacionliteraria.htm](http://www.adversus.org/indice/nro1/articulos/articulo2- lainvestigacionliteraria.htm))

_____ (2010) *De lo decible. Entre semiótica y filosofía: Peirce, Gramsci, Wittgenstein*. Buenos Aires: SB

_____ (2016) “Acerca de la narración del dolor”, *Acta Psiquiat. Psicol. Am. Lat.* 2017, 63 (1): 62—68.

Nietzsche F. (1885) *Also Sprach Zarathustra*. In (1967, 1975).

_____ (1882) *Die fröhliche Wissenschaft*. In (1967, 1975).

_____ (1886) *Jenseits von Gut und Böse*. In (1967, 1975).

_____ (1888a) *Götzen-Dämmerung*. In (1967, 1975).

_____ (1888b), (1901) *Ecce homo*. In (1967, 1975).

_____ (1888c) *Nachgelassene Fragmente — Frühjahr [Der Wille zur Macht]*. In (1967, 1975).

(1967), (1975²) *Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe. Kritischen Gesamtausgabe von G. Colli & M. Montinari*. Berlin—N. York: Walter de Gruyter Verlag,

Peirce, Ch. S. (1931-35). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Hartshorne Charles & Weiss Paul (eds.), Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Ross W. (1989). *Der anschliche Adler. Friederich Nietzsche leben*. Stuttgart: Deutsche Verlag.

Vygotskij L. S. (1966). *Pensiero e linguaggio*. Firenze: Giunti-Barbera.

Wittgenstein L. (1922) *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan; (1973, 1987) Madrid: Alianza (ed. bilingüe).

_____ (1958) *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Basil Blackwell; (1986) Mexico-Madrid: UNAM—Crítica (ed. bilingüe).

**Posdoctor en Semiótica (Universidad de Genève)
Doctor en Letras por la Università di Roma I “La Sapienza”,
Roma, Italia.*

*Especializado en Psicolingüística, Semiótica y Epistemología
en las Universidades de Trieste, Moscú-Tartu, Bologna y
Ginebra.*

*Investigador del CONICET y Director del “Centro de
Estudios Semióticos (CRS) “Ferruccio Rossi Landi”
dependiente del “Istituto Italiano di Ricerca Sociale” (IIRS).
Profesor Titular Regular en la Universidad de Buenos Aires;
Profesor Extraordinario en la Universidad Roma I “La
Sapienza” y Profesor Visitante en la Universidad de Oxford.
Autor y coautor de varios libros, entre ellos: Metodología de la
Investigación en Ciencias Sociales (1999); La palabra viva.
Teoría verbal y discursiva de M.M. Bachtin (2005), La
anomalía argentina -en coautoría con Julio Godio- (2006); De*

*lo decible. Entre semiótica y filosofía: Peirce, Gramsci,
Wittgenstein (2010).
Director de Ad-Versus – Revista de Semiótica y de Acta
Psiquiátrica y Psicológica de América Latina.*