

## Peirce en Lacan

### Algunas herramientas semióticas para la investigación de la subjetividad

#### 1. Introducción a la problemática de la investigación psicoanalítica.

La relación entre el psicoanálisis y la investigación presenta diversos puntos de tensión y complejidad. Algo similar, sucede al indagar la conexión entre el psicoanálisis y la ciencia. Resulta oportuno, entonces, y como paso previo a la consideración de la especificidad de la metodología de la investigación psicoanalítica, examinar tales complejidades y tensiones. Tomaré como referencia, para ello, los trabajos ya publicados sobre este tema junto a otros colegas, bajo el título: *Investigación ◇ Psicoanálisis: De Sherlock Holmes, Dupin y Peirce, a la experiencia freudiana* (Pulice, Manson, Zelis, 2000), e *Investigar la subjetividad* (Pulice, Manson, Zelis, 2007). Ambos fueron el fruto de un largo recorrido en la indagación de esta problemática, iniciado en el año 1991, en ocasión de mi participación en la *Experiencia de Investigación en Psicoanálisis* coordinada por Enrique Millán.

En la primera de esas publicaciones, precisamente, la línea de interrogación inicial estaba referida al lugar de la investigación en el campo del psicoanálisis, habida cuenta de las polémicas planteadas en torno del tema por parte de los mismos psicoanalistas. En segundo lugar, se presentaba una pregunta fuerte acerca de cómo pensar la relación entre el psicoanálisis y las ciencias, desprendiéndose de ello el interrogante acerca de la necesidad de reformular las coordenadas y la metodología propias de la investigación en este campo. Resultó por entonces interesante situar algunas cuestiones relativas a la singularidad del *objeto* de la investigación psicoanalítica, y en este punto, conviene situar que ese *real* que aborda el psicoanálisis a partir del descubrimiento freudiano del inconsciente, es un real que ninguna otra ciencia llega a teorizar ni a conceptualizar. En conexión con ello, resultaron de sumo interés tanto las formulaciones de Carlo Ginzburg acerca del «*Paradigma Indiciario*» —contrapuesto por este autor al tradicional paradigma científico usualmente denominado como «*Galileano*»—, como la introducción, por parte de Charles Sanders Peirce, de un modo de inferencia lógica distinta de la deducción y la inducción, particularmente propicia para formalizar el abordaje de lo *real*: el concepto de *abducción*. Por último, se consideró imprescindible abordar la singularidad de la investigación planteada desde la perspectiva del lugar del analista en el devenir de *un* caso, en todo lo que se pone en juego para que sus intervenciones alcancen alguna eficacia, recurriéndose para ello a la analogía con el método del detective en la investigación policial, tal como es presentado a través de la emblemática figura del *Chevallier Dupin*, en la trilogía de Edgar Allan Poe, y el mítico personaje de Sir Arthur Conan Doyle, Sherlock Holmes. En cuanto al segundo volumen (Pulice, Manson, Zelis, 2007), además de profundizarse las indagaciones acerca de la relación entre el psicoanálisis y las ciencias, la especificidad de su objeto, y los aportes de la semiótica —en particular, el estudio del concepto peirceano de *semiosis*, y la *abducción*—, se consideraron de interés las investigaciones sobre el lenguaje llevadas a cabo por otro de los filósofos más influyentes del siglo pasado: Ludwig Wittgenstein. No obstante, el punto de interés central se situó por entonces en torno de cierta polémica, que podríamos resumir así: *¿Debe interesarle al psicoanalista la búsqueda, por la vía de la investigación, de alguna eficacia clínica?* Pregunta que, sin dudas, tiene fuertes connotaciones éticas.

#### 2. Sobre el objeto de la investigación psicoanalítica: la configuración de la *realidad psíquica* y la ontología de lo inconciente.

El descubrimiento del inconciente por parte de Freud inaugura una aventura de investigación clínica cuyo *objeto*, rápidamente, demuestra ser inasimilable a las categorías ontológicas hasta ese momento establecidas, y asimismo inabordable por la vía de los saberes y andamiajes técnicos de la tradición científica. Los diversos modelos por él utilizados en el afán de ilustrar sus desarrollos conceptuales —pero también de justificarlos y legitimarlos— son, por otra parte, un claro testimonio de las dificultades que se iban presentando en su recorrido para la transmisión de una experiencia cuya complejidad resultaba asimismo imposible ceñir por completo a los límites de la palabra. Triple dificultad, habida cuenta de que es justamente ella, la palabra, la herramienta fundamental tanto del psicólogo como del psicoanalista; y son los fenómenos del lenguaje la vía crucial a partir de la cual concebir tanto la estructuración del aparato psíquico, como la causación de las neurosis y demás *enfermedades* de la subjetividad.

Respecto del *aparato psíquico*, resulta oportuno introducir aquí algunas consideraciones: tal como comenzamos a aprehenderlo a partir de las enseñanzas de Freud y Lacan, es el único «*órgano*» cuyo desarrollo embrionario y ulterior estructuración se producen, esencialmente, con posterioridad al nacimiento del ser humano. A pesar de los esfuerzos de los anatomistas, la localización topológica de sus diversas instancias constitutivas y sus funciones no logra hacerse coincidir con el pretendidamente completo *mapeo cerebral* que proponen las ciencias médicas y su más avanzada tecnología. Para que tal gestación se produzca, para que ese *nuevo órgano* adicional germine y luego madure satisfactoriamente, será precisa la entrada en juego de un elemento nuevo, una nueva *semilla* de naturaleza por cierto bien heterogénea a la anatomía: se trata del lenguaje<sup>1</sup>, en ausencia del cual —tal como lo han demostrado las más diversas experiencias<sup>2</sup>— la chispa de la *razón*, de la *inteligencia* propiamente humana, no logra ser encendida. Por otra parte, si lo distintivo del sujeto humano es el *pensamiento* —cuyo soporte

---

<sup>1</sup> «*El lenguaje corriente es una parte del organismo humano*» (Wittgenstein, *Tractatus*, 4.002)

<sup>2</sup> Recordar, por ejemplo, la experiencia de los 40 niños, citada por U. Eco en *La búsqueda de la lengua perfecta* (Eco, 1994).

primordial es la palabra—, se justifica entonces la formulación de Wittgenstein acerca de que sus límites —los del pensamiento— coinciden con los límites del lenguaje (Wittgenstein, 1922).

Sin embargo, se hace preciso distinguir el lenguaje de sus efectos, resultando esta distinción decisiva a fines de lo que nos interesa abordar aquí. El sujeto mismo es efecto de lenguaje, al punto que su lugar constitutivo va a ser establecido por Peirce —y luego, siguiendo sus pasos, también por Lacan— en el corazón mismo del proceso semiótico, siendo definido por este último autor como *aquellos que un significante representa para otro significante*<sup>3</sup>. No obstante, al definirlo así, se puede dar lugar a cierto malentendido, dejando por fuera de esa fórmula un elemento esencial, no significativo, resistente más bien a toda significación, y al cual los psicoanalistas acostumbran nombrar de manera siempre imprecisa, tomando prestado de la física su modelo energético: hablamos así de las *cargas afectivas*, o de la *carga libidinal*, dando por sobreentendida su significación y naturaleza, cuando en verdad nos internamos allí en una zona conceptualmente oscura. En conexión con ello, el concepto de *latencia* utilizado por Freud tanto para referirse a cierto estadio del desarrollo libidinal, como al contenido no explicitado —e incluso, *no explicitable*— de las manifestaciones discursivas del sujeto, nos permiten aproximarnos a un componente vital de la subjetividad que, en sintonía con el concepto de *pulsión*, se diferencia tanto del universo de representaciones, como del *soma* que ofician de soportes. Vislumbramos así la complejidad que se revela apenas intentamos enumerar los diversos factores en juego en la configuración de la subjetividad.

La investigación —y en este caso, la experiencia psicoanalítica no es la excepción— se inicia siempre a partir del encuentro con un hecho sorprendente, con una aparente anomalía. ¿Qué es lo que hace sorprendente a un fenómeno? Nos decía Jaime Nubiola en su conferencia en la UBA, en 2003: «*Lo que hace sorprendente a un fenómeno no es la mera irregularidad, nadie se sorprende —escribe Peirce en 1901— de que los árboles en un bosque no formen una pauta regular. La mera irregularidad no provoca nuestra sorpresa, pues la irregularidad en nuestra vida es de ordinario lo normal. Lo que nos sorprende es más bien el encuentro con una regularidad inesperada*». Y este es precisamente el lugar que tiene el inconciente para Freud, comparable al reciente descubrimiento de los astrónomos acerca de la presencia *regular* de un *agujero negro*, justo en el centro de cada galaxia.

Para dar un paso más sobre lo que aquí interesa abordar a propósito de la configuración de la realidad psíquica y la naturaleza de lo inconciente, vale la pena remitirnos al texto: «*¿Qué es lo que impresiona, de entrada, en el sueño, en el acto fallido, en la agudeza?*, se pregunta Lacan a propósito de las formaciones del inconciente, destacando el aspecto de tropiezo bajo el cual ellas se presentan... «*Tropiezo, falla, fisura. En una frase pronunciada, escrita, algo viene a tropezar. Estos fenómenos operan como un imán sobre Freud, y allí va a buscar el inconciente. Allí, una cosa distinta exige su realización, una cosa que aparece como intencional, ciertamente, pero con una extraña temporalidad. Lo que se produce en esta hiancia, en el sentido pleno del término producirse, se presenta como el hallazgo (...) Con todo, este hallazgo en cuanto se presenta, es re-hallazgo, está siempre dispuesto a escabullirse de nuevo, instaurando así la dimensión de la pérdida*» (Lacan, 1963 / 1964). En la introducción del inconciente mediante la estructura de una hiancia —señala Lacan— está en juego una función *ontológica*. El problema central de la ontología fue presentado muy elocuentemente por Quine<sup>4</sup>: «*Un rasgo curioso del problema ontológico es su simplicidad. Puede formularse en dos monosílabos castellanos: «¿Qué hay?».* Puede además responderse en una sola palabra: «*Todo*», y todos aceptarán esta respuesta como verdadera. Sin embargo, esto es sólo decir que hay lo que hay. Queda lugar para discrepancias en casos particulares; y así la cuestión ha persistido a través de los siglos». En general, cada uno de estos «*casos particulares*» presenta un problema distinto. Desde la segunda mitad del siglo XX, el naturalismo imperante ha determinado que los debates metafísicos sean principalmente acerca de la existencia o no de todo aquello que parece entrar en conflicto con la descripción del mundo provista por las teorías científicas más exitosas. Esto se refleja en la elección de algunos de los casos que se mencionan a continuación:

- *Las entidades abstractas*: Es ampliamente aceptado que todas las entidades caen en una de dos categorías: o son abstractas, o son concretas. Los números, los conjuntos y los conceptos son algunos ejemplos de entidades que intuitivamente clasificamos como abstractas, mientras que el planeta Venus, este árbol y aquella persona son ejemplos intuitivos de entidades concretas. Sin embargo, todavía no existe un criterio aceptado para decidir cuándo una entidad es abstracta y cuándo concreta, aparte de la intuición. Además, tampoco existe acuerdo sobre si las entidades abstractas siquiera existen, y en caso de que existan, sobre cuáles existen.
- *Las entidades del sentido común*: Al encontrar una silla, ¿debemos decir que lo que hay en el mundo es una silla? ¿O sería más correcto decir que lo que hay, estrictamente hablando, es un montón de moléculas? ¿O quizás

---

<sup>3</sup> Respecto de Charles Sanders Peirce, es de la lectura de sus *Collected Papers* que Lacan extrae su definición del signo —«*un signo representa algo para alguien*»—, a partir de la cual desemboca en la formulación del *significante* como *lo que representa a un sujeto para otro significante*. El reconocimiento de la incidencia de Peirce en el pensamiento de Lacan —señalada por J. A. Miller en uno de los *anexos* del recientemente publicado seminario 23—, viene a saldar una vieja deuda extensible a otros puntos de ese cruce, aún no del todo explicitados. En efecto, tal como testimonia Miller en ese mismo *anexo*, Lacan descubre a Peirce a través de Jakobson, en cuya obra la semilla peirceana hacía algún tiempo que había prendido; sólo que en «*La instancia de la letra...*», al introducir a Jakobson, parece no haber sido del todo claro por entonces para él hasta qué punto, en el trasfondo, comenzaba a bosquejarse tempranamente en su propio discurso la presencia de Peirce.

<sup>4</sup> W.v.O. Quine; *On what there is (Sobre lo que hay)*, Review of Metaphysics, Vol. II, n° 5 September 1948, 21-38.

un montón de átomos? Y está claro que este argumento puede extenderse a muchas otras entidades del sentido común.

➤ *Los universales*: Los universales —también llamados *propiedades*, *atributos* o *cualidades*— son los supuestos referentes de los predicados como «verde», «áspero», «amigo» o «insecto». La existencia de los universales se postula para justificar nuestra manera de hablar acerca de los individuos. Así por ejemplo, estamos justificados en decir de una planta que es *verde*, porque la planta posee el universal *verde*, o alternativamente porque el universal *verde* esta presente en la planta. Además, podemos decir de varias cosas que *son todas verdes*, porque el universal *verde*, siendo algo distinto de las cosas, está sin embargo presente en todas ellas. El problema de los universales es acerca de si los universales existen, y en caso de que así sea, cuál es su naturaleza: si existen en las cosas (*in re*), o independientemente de ellas (*ante rem*), o en nuestra mente, por mencionar algunas posturas.

➤ *La realidad psíquica*: Al intervenir un cerebro humano, lo que vemos no es una *psique*, con pensamientos, ideas y recuerdos, sino materia, materia gris. ¿Será que lo *psíquico* es una ilusión, y que todo lo que hoy describimos en términos mentales puede reducirse a los procesos físico-químicos que observa la ciencia, por ejemplo la *sinapsis*? ¿O será que es algo efectivamente existente, inmaterial e inobservable, cuya *consistencia* es preciso situarla en otras coordenadas? En Peirce: «*Las ideas no son meras creaciones de ésta o aquella mente, sino por el contrario, tienen el poder de encontrar o crear sus vehículos, y habiéndolos encontrado, de conferirles la habilidad de transformar la faz de la tierra. Si usted pregunta qué clase de existencia se supone pertenece a una idea que no está en ninguna mente, la respuesta será que indudablemente la idea debe ser incorporada (o animada..) para alcanzar una existencia completa, y que si en cualquier momento sucediera que una idea — digamos por ejemplo la de la decencia física—, fuera completamente inconcebible para ningún ser vivo, entonces su modo de existencia consistiría precisamente en esto, que estaría justamente por recibir corporeidad (o animidad) y trabajar en el mundo. Esto sería una mera existencia potencial, un ser en futuro; pero no sería la completa nada que devendría materia (o espíritu) si fuera privada del gobierno de las ideas y por lo tanto no hubiera de tener regularidad en su acción, de manera que ni por una fracción de segundo podría actuar con firmeza en ningún modo en general. Por cuanto la materia, de esta manera, no solamente no existiría en realidad, sino que no tendría siquiera una existencia potencial; dado que la potencialidad es una cuestión de ideas, sería la completa Nada. Y de esta manera ocurre que yo mismo creo en la vida eterna de las ideas Verdad y Bien. (...) En lo que sí insisto, no es ya en la vitalidad infinita de esas ideas en particular, sino en que cada idea tiene, en alguna medida, (...) el poder de trabajar sobre el mundo físico y obtener resultados físicos. Tienen vida, vida generativa».* (Peirce: «*Acerca de la ciencia y las clases naturales*», 1902)

➤ *Los agujeros*: A primera vista, los agujeros están hechos de *nada*. ¿Como es posible, pues, referirnos a ellos como si fueran objetos comunes? ¿Cómo es posible percibirlos? ¿Qué percibimos?

➤ Podemos agregar a los casos aquí descritos al menos otros tres, todos ellos propios de nuestro tiempo: la producción de objetos topológicamente ilocalizables a través de láminas en 3D —popularmente conocidas como el *Ojo mágico*—; y el universo virtual de *Internet*; y, por otra parte el *poder* —en términos propiamente *spinozianos*— tanto económico como político de algunas corporaciones empresariales, definidas actualmente en forma metafórica como «*Estados no territoriales*».

A la luz de estas formulaciones, se justifica que, al interrogarse sobre la hiancia del inconciente, Lacan señale que es más ajustado situarla como pre-ontológica: «*En efecto, lo primero que se le hizo patente a Freud (...) y aun a cualquiera que en el análisis acomode su mirada un rato a lo que pertenece propiamente al orden del inconciente es que no es ni ser ni no ser, es no-realizado (...) Lo óntico, en la función del inconciente, es la ranura por donde ese algo (...) sale a la luz un instante, sólo un instante, porque el segundo tiempo, que es de cierre, da a esta captación un aspecto evanescente (...) lo que allí sucede es inaccesible a la contradicción, a la localización espacio-temporal, como también a la función del tiempo (...) Freud lo califica de indestructible. Y así el término indestructible se afirma de la realidad más inconsistente de todas (...) Así pues, ónticamente, el inconciente es lo evasivo, pero logramos circunscribirlo en una estructura, una estructura temporal, de la que bien puede decirse que, hasta ahora, nunca había sido articulada como tal (...) El status del inconciente, tan frágil en el plano óntico, es ético. Freud, con su sed de verdad, dice: Sea como fuere, hay que ir a ver, porque, en alguna parte, el inconciente se muestra».* ¿Cómo entender tales características que desgrana aquí Lacan, en el intento de abordar la ontología de lo inconciente? Ni ser ni no ser, sino *no-realizado*; inaccesible a la localización espacio-temporal, y también a la contradicción; de carácter evasivo, y cuya captación tiene aspecto evanescente; indestructible, y sin embargo se afirma de la realidad más inconsistente de todas; y, además, en alguna parte —a través de una ranura que sólo se abre por un instante para volver a cerrarse—, se muestra...

El modelo topológico que, a mi gusto, resulta más ilustrativo de ello, es el que nos ofrecen las láminas en 3D. Podemos tomar como ejemplo una lámina del libro de Disney. Lo que se observa a primera vista es una serie de figuras y trazos que se repiten, podemos reconocer sin dificultades a Pluto y también a Mickey, quien lo acompaña en esa multiplicidad de escenas que aparecen en la superficie de la lámina. Una observación más atenta, sin embargo, permite ver que esas imágenes que se repiten, en realidad, no son idénticas, sino que *hay una alteración en la repetición*. Es decir, se repiten pero hay, en esa repetición, diferencias. Por ejemplo, la cara de Mickey aparece en la misma secuencia algo abollada, o con un corte, o con alguna otra deformación. Ahí donde se repite Mickey con sombrerito, Mickey con sombrerito, Mickey con..., si uno mira bien los sombreritos o cualquier otro detalle, se puede observar que presentan algunas variaciones, más o menos evidentes. Esas alteraciones, que para un observador no advertido podrían ser vistas como «*errores*», tienen sin embargo para nosotros una propiedad muy valiosa: en realidad son la única noticia que tenemos de la imagen oculta. Nosotros ya sabemos

que hay alguna imagen oculta en 3D, pero en la superficie no tenemos de ella ninguna otra noticia más que estos accidentes que aparecen en la trama. Y descubrimos que es precisamente en esos accidentes, en esa «caprichosa» variación de los trazos, en donde *la otra escena*, la que permanece oculta, parece sostenerse: son las hendiduras, las ranuras a través de las cuales *ello* se muestra.

Vamos a dar un paso más. Imaginemos que Pluto es nuestro analizante, y con cierta frecuencia nos habla de Mickey, de lo que le pasa con él, de cómo le gusta jugar... Pero también relata los momentos en que tiene ganas de morderlo, como se puede observar en algunas de las situaciones que aparecen en la secuencia de los dibujitos de la lámina. Habla de cuánto lo quiere, pero también de la presencia de otros sentimientos hacia él. Sin embargo, cuando accedemos a la imagen oculta en 3D, vemos que Mickey en realidad no le interesa en lo más mínimo, es apenas el soporte de ese despliegue: el objeto de su atención son unas bonitas mariposas respecto de las cuales, en la superficie, no hay elemento alguno que aluda a ellas. Es decir que ese objeto que en verdad acapara toda su atención no aparece ni siquiera insinuado en modo alguno en la superficie. Ahora bien: esa figura, esa otra escena, no se forma sola; la sola observación de los accidentes en la trama de superficie de la lámina resulta insuficiente para desentrañar aquello que se oculta. Este es el punto más interesante, donde vamos a pensar cómo articulamos este ingenioso artificio con la topología del aparato psíquico y con el «fenómeno» de la transferencia. Podemos decir que esa otra escena, para que se despliegue, para que se haga reconocible, implica una presencia que la cause, es decir, que a partir de situarse en determinada posición frente a aquello que está a la vista, tenga la convicción de que hay algo más, y produzca los movimientos necesarios para que eso aparezca, para así acceder a su captación. Esa otra escena tiene el carácter de una construcción, y esto es lo «mágico», no está detrás de la lámina, no está en ningún lado, si uno la busca no está..., pero está. Cabe señalar, a propósito de los modelos topológicos que fue ensayando Lacan en su intento de transmitir lo que aquí está en juego, y las láminas en 3D que acabamos de presentar, que lo inconsciente no se ajusta ni a una dimensión primera, lineal, tampoco puede ceñirse por completo a una bi o tridimensionalidad, lo inconsciente hay que pensarlo en otra dimensión, no compatible con los aprioris kantianos de tiempo y espacio.

En *Construcciones en el análisis* (1934) Freud traza una interesante analogía —de la que se va a servir en distintos pasajes de su obra— entre la exploración que se realiza en el recorrido de un psicoanálisis y el trabajo del arqueólogo: «...el analista trabaja en condiciones más favorables que el arqueólogo porque dispone además de un material del cual las exhumaciones no pueden proporcionar correspondiente alguno; por ejemplo, las repeticiones de reacciones que provienen de la edad temprana y todo cuanto es mostrado a través de la transferencia a raíz de tales repeticiones». Repeticiones que no se dan en la arqueología... ¿Por qué? «...Únicamente otros dos hechos obstan a este extraordinario privilegio del trabajo analítico, a saber: que el objeto psíquico es incomparablemente más complicado que el objeto material del exhumador —Freud está dando cuenta claramente aquí, por oposición, de que el objeto psíquico no es un objeto material—, y que nuestro conocimiento no está preparado en medida suficiente para lo que ha de hallarse, pues su estructura íntima —es decir, la estructura íntima del objeto psíquico— esconde todavía muchos secretos». Va a haber, además, otro punto para destacar, también muy importante, y es que —a diferencia del objeto de la arqueología—, el objeto del que aquí se trata, eso que se escabulle y tras cuyos indicios el analista no puede más que lanzarse en su pesquisa, no coincide precisamente con la figura de «lo olvidado», o de aquellos recuerdos traumáticos que habría que desempolvar de los arcones del pasado: se trata de algo que *habita* al sujeto, y que cada vez que encuentra ocasión se *muestra*, dominando buena parte de sus acciones y enunciaciones, aquellas justamente en las que él mismo se desconoce, por ir a contramano de su propio deseo.

Decir que *se muestra*, incluso, no deja de ser una equívoca simplificación, en la medida en que tal expresión sugiere restringir las cosas al campo visual. Sería más preciso decir entonces que *ello se manifiesta*, entendiendo además tal manifestación como una acción que solicita destinatario, un destinatario que pueda erigirse en *interlocutor*, o más precisamente en *partenaire*. Es lo que desde el psicoanálisis se sitúa conceptualmente como *transferencia*. Peirce tampoco concibe al sujeto como individuo, aislado, sino siempre en relación. Por ejemplo, en «*Qué es el Pragmatismo*» dice: «*Dos cosas son aquí sumamente importantes para asegurarse y para recordar. La primera es que la persona no es absolutamente un individuo. Sus pensamientos son lo que se está "diciendo a sí mismo", esto es, lo que está diciendo a ese otro yo que está precisamente viniendo a la vida en el flujo del tiempo. Cuando uno razona, es a ese yo crítico al que uno está tratando de persuadir; y todo pensamiento cualquiera es un signo, y es principalmente de la naturaleza del lenguaje. La segunda cosa a recordar es que el círculo de la sociedad del hombre (ya se entienda esta expresión en sentido amplio o estrecho) es una especie de persona condensada de forma imprecisa, en algunos aspectos de mayor rango que la persona de un organismo individual*». No nos detenemos a examinar hoy aquí el fenómeno de la *transferencia* en su valor clínico y conceptual en el marco de la práctica analítica. Pero conviene situar al menos, en una acepción más amplia —y de manera muy aproximativa—, el punto de nuestro interés.

En primer lugar podemos decir, sobre la noción de transferencia, que se trata de una *acción* que implica el desplazamiento o la cesión de «algo» desde un sitio hacia otro, o desde una entidad a otra<sup>5</sup>. Puede pensarse también en términos de un derecho o de un dominio, por ejemplo de la propiedad o titularidad respecto de algún bien. Por supuesto, para que tenga lugar una cesión o desplazamiento así, ese «algo» debe ser de algún modo

---

<sup>5</sup> En ese sentido, es posible plantearla en términos peirceanos como una relación triádica.

transferible, poseer algún valor o cualidad de intercambio, de movilidad<sup>6</sup>. Asimismo, para que *algo* sea transferido, tiene que haber quien lo ceda, y también quien esté bien dispuesto a admitirlo... aunque las cosas no siempre funcionan así, y ese es el punto en el que suelen aflorar el malestar y los malentendidos, tanto cuando alguien es forzado a aceptar aquello que no desea, como cuando *otro* pretende despojarnos de aquello que no pensábamos ceder. Habría que ver de qué modo denominar entonces a cada una de esas operaciones... Pero volvamos sobre lo que interesa examinar aquí: ¿qué es eso que requiere ser transferido, para que un determinado sujeto pueda experimentar cierto alivio, más o menos duradero, respecto de su padecimiento psíquico?

En una de sus conferencias dictadas en los Estados Unidos en 1975 —ante un auditorio bastante infrecuente para él—, Lacan desplegaba ciertos interrogantes muy apropiados para adentrarnos en el corazón mismo del tema que nos interesa aquí: «...*A menudo el analista cree que la piedra filosofal —si pudiera decirlo— de su oficio, consiste en callarse. Lo que yo digo sobre eso es bien conocido. Después de todo es un error, una desviación, el hecho que los analistas hablen poco. Ocurre que yo hago supervisiones. No sé porqué se ha llamado a eso supervisión. Eso es una súper audición<sup>7</sup>. Quiero decir que es muy sorprendente lo que les ha relatado un practicante —sorprendente que a través de eso que él les dice, se pueda tener una representación de aquel que está en análisis, que es analizante...*»<sup>8</sup>. Se desprenden de esta cita fuertes interrogantes: ¿Es posible para un *practicante* transmitir lo que acontece en un análisis, en el cual su posición misma está puesta en cuestión —en la medida en que debe recurrir a un tercero que pueda darle alguna pista sobre cómo seguir sujetando las riendas de la cura? ¿Qué valor de verdad habrá de tener esa *representación* que del sujeto en análisis se produce del lado del *supervisor*, a partir de la escucha de ese relato? ¿Cómo despejar allí *lo verdadero*, lo crucial, lo propiamente singular del caso, aquello sobre lo cual ni el analizante ni el practicante lograron acertar con las representaciones que les permitiera captarlo con alguna claridad —de otro modo, el *primero* no habría recurrido a un *segundo*, y éste no recurriría a un *tercero*—, pero cuya insistencia exige tramitación? Se abre aquí una fuerte interrogación acerca de cómo concebir tanto el abordaje en la experiencia clínica de lo que en esa *presencia* resiste a la significación, como de resolver las dificultades que correlativamente se plantean en la intelección y transmisión de todo lo que concierne a su abordaje clínico. Desde la semiótica, esto podría abordarse bajo la pregunta: ¿cómo un *signo-representamen* puede representar, decir algo, de su objeto? El concepto de *abducción*, introducido por Peirce<sup>9</sup>, se presenta como una valiosísima herramienta metodológica —por cierto, poco difundida en el campo de la subjetividad— que parece echar algo de luz sobre algunas de estas cuestiones.

### 3. Hacia la captación de lo real: de la semiótica peirceana, a los ensayos topológicos de Lacan.

Respecto de Charles Sanders Peirce, es de la lectura de sus *Collected Papers* que Lacan extrae su definición del signo —«*un signo representa algo para alguien*»—, que deriva en su formulación del *significante* como *lo que representa a un sujeto para otro significante*. El reconocimiento de la incidencia de Peirce en el pensamiento de Lacan por parte de J. A. Miller —en uno de los *anexos* del *Seminario 23*—, viene a saldar sólo parcialmente una vieja deuda extensible a otros puntos del cruce entre ambos autores, aún no del todo explicitados (Lacan, 1975). Algo que podemos rastrear, por ejemplo, en el ensayo de E. Roudinesco sobre la gestación y maduración de la teoría lacaniana, en donde no menciona a Peirce, pero sí el crucial encuentro de Lacan con quien le tendería el puente hacia la semiótica peirceana: «...*Si la referencia a la problemática heiddegeriana del desvelamiento de la verdad y del "dejar actuar a la palabra" seguía siendo masiva en el Discurso de Roma, desapareció cuatro años más tarde en el momento en que Lacan pronunció en la Sorbona una conferencia titulada La instancia de la letra en el inconciente, o la razón desde Freud, en la que asentaba una teoría del significante fundada ya no únicamente en una lectura de Saussure y de Lévi-Strauss, sino construida de manera lógica a partir de los trabajos de Román Jakobson sobre la metáfora y la metonimia. En ese sistema, donde el inconciente quedaba formalizado sobre el modelo de una estructura de lenguaje y donde se reivindicaba la entrada de Freud en el círculo de la ciencia, Lacan renunciaba a toda ontología...*» (Roudinesco, 1994). En efecto, tal como testimonia J. A. Miller en ese mismo texto, Lacan descubre a Peirce a través de Jakobson, en cuya obra la impronta peirceana hacía algún tiempo que había prendido; sólo que en «*La instancia de la letra...*», al introducir a Jakobson, parece no haber sido del todo claro por entonces para Lacan hasta qué punto, en el trasfondo, comenzaba a bosquejarse tempranamente en su propio discurso la presencia de Peirce.

Si la lingüística de Saussure fue el punto de apoyo para los desarrollos de Lacan sobre la operatoria del *significante* y sus efectos, fue sin embargo la semiótica peirceana la que posibilitó revisar la conceptualización del

---

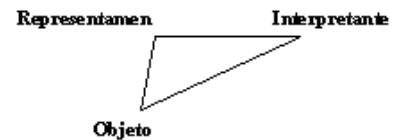
<sup>6</sup> Una fugaz reflexión nos permite discernir que no sólo los objetos materiales se ajustan a esta descripción: además de ellos —tal como lo anticipáramos a propósito de los «casos polémicos» de la ontología—, el desarrollo y la popularización de la informática, así como el uso de sus redes para la comunicación y el intercambio de todo tipo de información, hace que estemos ya bastante habituados a tratar con otro tipo de objetos y espacios de carácter *virtual*, lo que incluye la presencia de entidades representativas de cada uno de los sujetos que interactúan en las diversas comunidades que pueblan el ciberespacio —como los «*avatares*» o los «*nicks*».

<sup>7</sup> Entre la *audición* —prevalentemente solidaria del registro simbólico— y la *visión* —que alude más bien al registro imaginario—, podemos incluso proponer otro término ciertamente más inespecífico pero quizás más adecuado a la peculiar naturaleza del *objeto* psíquico: la *captación*.

<sup>8</sup> Lacan, J.; *Conferencia* dictada en la *Universidad de Columbia* el 1° de diciembre de 1975.

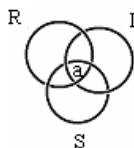
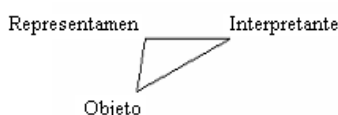
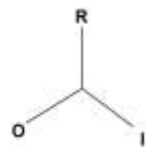
<sup>9</sup> Sobre la vida y obra de Peirce, se hallará un más amplio desarrollo en Pulice, G.; Manson, F.; Zelis, O.; *Investigación* □ *Psicoanálisis. De Sherlock Colmes, Peirce y Dupin, a la experiencia freudiana*; Buenos Aires; Letra Viva, 2000. Capítulo 2.

*signo*, permitiendo su formulación a través de una figura triádica que posibilitó el reingreso en escena del *objeto*. El acento está puesto, en Peirce, en el establecimiento de una relación *triádica* no reductible, en donde es preciso destacar, además, que todo su desarrollo *lógico-semiótico* gira en torno de un *sujeto* que es considerado, él también, un signo. Ésta es una idea muy fuerte en Peirce, y permite vislumbrar que su teoría semiótica no sólo puede ser tomada como una *metapsicología* compatible en muchos aspectos con las teorizaciones de Lacan, sino que en buena medida las anticipa y atraviesa de manera elocuente (Pulice, Manson, Zelis, 2007). Conviene examinar aquí qué es el signo para Peirce, y cómo él entiende el acto de semiosis: «*Defino al Signo como algo que es determinado en su calidad de tal por otra cosa, llamada su Objeto, de modo tal que determina un efecto sobre una persona, efecto que llamo su Interpretante, vale decir que este último es determinado por el Signo en forma mediata. Mi inserción del giro "sobre una persona" es una forma de dádiva para el Cancerbero, porque he perdido las esperanzas de que se entienda mi concepción más amplia en cuestión*» (Peirce, 1987). Observamos la importancia de esta última aclaración, porque apunta a lo recién señalado acerca de que, en la concepción peirceana, no es necesario suponer un sujeto *consciente* tal como lo entiende la psicología clásica, y por tanto, el *interpretante* puede funcionar por fuera de la conciencia, lo que nos permitirá pensar el acto de *semiosis* como factible de realizarse en procesos inconscientes y, de modo general, entenderlo como una propiedad semiótica y no psicológica. Para no producir confusiones, además, Peirce muchas veces reemplaza, al describir el diagrama, la palabra *signo* por *representamen*. Veremos enseguida que en este modelo, la relación *signo-interpretante* también se podrá leer, por ejemplo, como el encadenamiento de un significante a otro significante. Pero antes veamos cuál es su definición de *semiosis*: «*Por semiosis entiendo una acción, una influencia que sea, o involucre, una operación de tres elementos, como por ejemplo un signo, su objeto y su interpretante, una relación tri-relativa, que en ningún caso se puede resolver en una acción entre dos elementos*» (Peirce, 1998). Vale decir, plantea una relación triádica genuina y no reductible.



El esquema del acto de semiosis es introducido en el *Seminario 19* a partir de la intervención del filósofo François Récanati. Decía Lacan en dicha ocasión: «*Lo que el otro día fue puesto en el pizarrón bajo el nombre de "triángulo semiótico", bajo la forma de representamen, de lo interpretante, y aquí del objeto, para mostrar que la relación es siempre ternaria, a saber, que es la pareja Representamen / Objeto, que es siempre a reinterpretar, es eso de lo que se trata en el análisis*». Y un poco más adelante: «*¿Qué hace falta sustituir en el esquema de Peirce, para que armonice con mi articulación del discurso analítico? Es simple como los buenos días: a efectos de lo que se trata en la cura analítica, no hay otro representamen que el objeto a, objeto a del cual el analista se hace el representamen, justamente, el mismo, en el lugar del semblante*» (Lacan, 1971-1972).

Sin embargo, a primera vista, tal articulación no resulta tan simple<sup>10</sup>. En su intervención de la undécima clase de ese seminario, Récanati hace notar otro punto: «*El triángulo semiótico reproduce la misma relación ternaria que Ud. [Lacan] citó, a propósito de los escudos de los Borromeo, es decir (...) los tres polos están ligados por esta relación de tal manera que no admiten relaciones duales múltiples, sólo una tríada irreductible*». La figura del triángulo, vale aclarar, no es quizás la más precisa para representar la semiosis. Efectivamente, muchos estudiosos de la obra de Peirce ya han señalado esto. Sería mucho más afín para representar una relación triádica genuina un nudo de tres cuerdas, y en particular podemos decir que el nudo borromeo cumple más adecuadamente con tales requisitos, tal como señala el filósofo francés. Esto tendrá un peso muy importante en toda su obra, y es lo que destaca explícitamente Lacan en el *Seminario 23* cuando en medio de su investigación sobre el anudamiento de los tres registros, reconoce: «*Un tal Charles Sanders Peirce ha construido sobre este asunto su propia lógica, lo que, debido al acento que pone en la relación, lo lleva a hacer una lógica trinitaria. Yo sigo completamente el mismo camino, salvo que llamo a las cosas por su nombre —simbólico, imaginario y real, en el buen orden*» (Lacan, 1975-76). Se advierte que esta referencia a la topología, a su vez, enriquece el discernimiento del planteo semiótico. Armando Sercovich lo expresa del siguiente modo, al hablar del desarrollo de la semiótica a partir del esquema peirceano triádico: «*Esto puede aclararse con el recurso de la topología, en particular con la figura que Jacques Lacan utiliza para dar cuenta de las relaciones existentes entre lo real, lo simbólico y lo imaginario, y que denomina "nudo borromeo": observando la figura, se puede advertir que ninguno de los aros mantiene relaciones duales con otro, conformándose de esta manera una estructura particular en que la ruptura de cualquiera de sus componentes determina la desarticulación de los otros restantes*» (Sercovich, 1977). Sin embargo, el lugar del *objeto*, en el triángulo semiótico, no coincide con el lugar del objeto *a*, por eso la articulación con el nudo borromeo también resulta, a primera vista, igualmente forzada. Es la presencia del *a*, en el centro del nudo, lo que perturba, lo que obstaculiza tal adecuación entre los

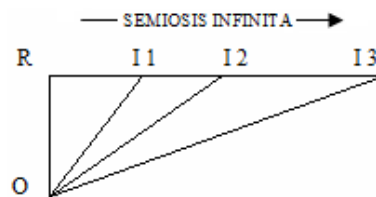


componentes determina la desarticulación de los otros restantes» (Sercovich, 1977). Sin embargo, el lugar del *objeto*, en el triángulo semiótico, no coincide con el lugar del objeto *a*, por eso la articulación con el nudo borromeo también resulta, a primera vista, igualmente forzada. Es la presencia del *a*, en el centro del nudo, lo que perturba, lo que obstaculiza tal adecuación entre los

<sup>10</sup> Una primera aproximación al discernimiento de estas complejas cuestiones ha sido planteada en Pulice, G.; Zelis, O.: *El problema de la transmisión, y los límites del lenguaje en la experiencia analítica. Dos referencias lacanianas: Peirce y Wittgenstein*, artículo publicado en entregas mensuales como «*Separata*» en la revista *Imago Agenda*, Buenos Aires, mayo/08 - diciembre/09.

dos esquemas.

En efecto, el lugar del objeto en el triángulo semiótico remite más bien a esa serie de objetos que advienen al lugar del *a*, pero como «*postizos*», esos que según Lacan no pegan ni con cola en el fantasma del neurótico. La falta de inscripción del *a*, por otra parte, tiene como consecuencia que la deriva del triángulo semiótico se corresponda con la formulación peirceana de la semiosis infinita, tal como fue señalado algunas líneas atrás. Vale la pena darle una vuelta más a este asunto, ya que ello permitirá iluminar otras cuestiones relevantes y difíciles de conceptualizar. Es importante, en primer lugar, no perder de vista cuál es el contexto teórico del que proviene cada uno de estos esquemas. El de Peirce, responde al propósito de dar cuenta del proceso de semiosis, es decir, aquel por el cual algo —que llamaremos signo o *representamen*—, en el lugar de otra cosa —su *objeto*—, produce un nuevo signo —el *interpretante*. Pero esto no es tan simple, ya que como mostramos anteriormente, el *interpretante* (I1) puede funcionar a su vez como *representamen*, produciendo un interpretante nuevo (I2), el cual también, a su turno, podrá funcionar como un nuevo *representamen* para otro interpretante (I3), y así sucesivamente, en lo que situábamos como la posibilidad de una semiosis infinita. Y no sólo el *interpretante*, sino que el *objeto* mismo puede ser un *representamen*, participando como tal en otras relaciones ternarias como la que acabamos de describir. Peirce señala esto insistentemente, y quizás sea el caso más común en nuestro palabrerío cotidiano: el *objeto* al que se refiere el *signo* que pronunciamos —por ejemplo una palabra—, es en realidad otro signo —otra palabra o conjunto de palabras—, y así sucesivamente, hasta que nos topamos con un *índice*, que nos conecta por contigüidad con un objeto real (Peirce, 1987). Así, salvo en esta última instancia, en la semiosis nos movemos de signo en signo.



Para que podamos situarnos en la dimensión del discurso analítico, deberá irrumpir un elemento heterogéneo, no simbólico, y sólo en este caso podemos hablar de una conexión entre este diagrama y el discurso psicoanalítico. En efecto, el *objeto semiótico* de Peirce sugiere un objeto pasible de ser sustituido, incluso de entramarse él también en la cadena de *representámenes* e *interpretantes*. Muy distinto a la concepción lacaniana del objeto *a*, como tal impronunciable, singular, y por fuera del campo de la representación —recordemos que en el nudo borromeo Lacan lo sitúa en la intersección de los tres registros. Por lo tanto, «...no se trata de ningún objeto semiótico, pues no se ofrece como material disponible para la sustitución, si bien tiene efectos semióticos cada vez que se impone como causa...» (Birch, Gaiada, 2004). Sí se acerca más a lo que Peirce llama «*objeto real*» —u *objeto dinámico*—, en oposición al «*objeto inmediato*». En efecto, para Peirce, el objeto inmediato de un signo es la idea, aunque sea indeterminada, una comprensión que se aproxima al objeto; por tanto, se mantiene en el campo de los signos. En cambio, dice sobre el *objeto real*: «Si hay algo real —esto es, algo cuyas características sean verdaderas de ello independientemente de si tú o yo, o cualquier hombre o número de hombres las pensamos como siendo características suyas o no— que se corresponda suficientemente con el objeto inmediato —el cual, puesto que es una comprensión, no es real—, entonces, ya sea identificable con el Objeto estrictamente así llamado o no, debería denominarse, y normalmente se denomina, “objeto real” del signo. Por alguna clase de causación o influencia debe haber determinado el carácter significativo del signo». Un punto importante a destacar a partir de este desarrollo es que si el analista oficiara metonímicamente de *representamen* de distintos objetos (O, O', O'', etc.), la cadena perdería su centro gravitatorio, dando entonces lugar a una deriva significativa, o en términos semióticos, una deriva de interpretantes y objetos en una semiosis sin acotamiento.

Resumiendo, estos esquemas nos permiten pensar al objeto *a* «...como una presencia que surge en los límites del análisis, allí donde el discurso del sujeto comienza a tener un recorrido circular, en esa conocida sensación de «dar vueltas sobre lo mismo», en donde resulta imposible hallar un punto de capitón por la vía de la serie significativa. El problema con la significación fálica es que siempre llega a su límite, siempre se muerde la cola cuando se encuentra con la falta; en este caso, la falta de palabras para nombrar algo que se ubica en otro registro, que no se puede nombrar. En términos de Wittgenstein, «...cuando algo no se puede decir, se muestra» ¿Cuál es el operador que permite detener esa interminable fuga de sentido? Es el objeto *a*, que establece sus límites al deslizamiento del sujeto en la cadena significativa. Una vez que el sujeto recorrió del derecho y del revés todo el repertorio de su universo simbólico, queda sin embargo un resto... Todo está anclado en ese punto (...) Hay algo que insiste, pero que el sujeto sin embargo no llega a decir (...) En consecuencia, y dado que debemos desistir de poder encontrar ese referente último en el campo de los significantes, es allí donde Lacan ubica, como referencia a ese significativo primero faltante, al objeto *a* (...) Hay algo en el inconsciente que no es significativo. Sin embargo, no puede ceñirse la verdad —subjetiva— más que por la vía del significativo, pero eso mismo hace que algo quede siempre escapando a la posibilidad de ser dicho en forma acabada (...) Para que el recorrido de un análisis sea lógico, debe estar circunscrito por un punto de imposibilidad, que tiene que ver con la verdad pero también, y fundamentalmente, con lo que resiste a ella. Ubicamos de este modo al objeto como aquello que se revela como un tope, como un límite al análisis interminable, a la semiosis infinita» (Pulice, Zelis, Manson, 2007). Si hay algún tope, es aquel que se introduce al situar en el lugar del *representamen* la función del semblante, semblante del *a* sostenido por el analista.

Se hace patente también, a partir de ello, que la operatoria psicoanalítica necesita trabajar con un tipo de inferencia que permita la captación de ese salto desde el orden del significativo al objeto, que haga posible la intelección de aquellas maniobras que implican cierta penetración en lo real de la subjetividad. En efecto, las intervenciones más decisivas del psicoanalista no pueden formalizarse lógicamente si tan sólo se dispone del tipo de inferencias o razonamientos *deductivos* o *inductivos*, vale decir, aquellas cuyo campo de injerencia se limita al

orden simbólico. Hace falta una «*caja de herramientas*» lógica más completa. Y es aquí donde se encuentra nuevamente en Peirce un aporte esencial. Sustentado por un basto trabajo epistemológico sobre el proceso de la investigación científica, formalizó un sistema inferencial que incluye, junto a los tradicionales procesos de *inducción* y *deducción*, aquella herramienta lógica que nos permite tender el puente entre lo simbólico y lo real: se trata de la *abducción*, a partir de la cual podremos echar nueva luz, asimismo, sobre las operaciones de *interpretación* y las *construcciones* en el análisis propuestas por Freud.

Sobre la *abducción*, el diccionario dice: «*silogismo en que la premisa mayor es evidente y la menor menos evidente o solo probable*». Peirce agrega que «*depende de nuestra esperanza de adivinar, tarde o temprano, las condiciones bajo las cuales aparecerá un determinado tipo de fenómeno*» y señalará que el lugar de la abducción en el método científico es *preparatorio*, ya que constituye el paso de adoptar una hipótesis o una proposición que conduzca a la predicción de los que, aparentemente, son hechos sorprendentes: «*Cada vez que se expresa en una frase lo que se ve, se realiza una abducción. Todo el tejido de nuestro conocimiento es un paño de puras hipótesis, convalidadas y refinadas por la inducción. No podría realizarse el menor avance en el conocimiento más allá de la fase de la mirada vacua, si no mediara una abducción a cada paso*». Podemos comenzar a percibir cómo la introducción de esta herramienta nos permite abordar la pregunta planteada acerca de cuál sería la operatoria que posibilite alguna captación, a través de los recursos imaginarios y simbólicos, de lo *real*.

## **BIBLIOGRAFÍA**

AAVV; *Trabajos sobre neurosis*, Buenos Aires, 1994.



Birch, Christian Roy; Gaiada, M. Griselda: «*El objeto semiótico y el objeto a*». Trabajo presentado en la 1ª Jornada Peirce en la Argentina, el 10 de septiembre de 2004. Disponible en el *Foro de Investigación Psicoanálisis*, [www.psicomundo.com/foros/investigacion/birch.htm](http://www.psicomundo.com/foros/investigacion/birch.htm)

Duby, Georges, *Año 1000, año 2000, La huella de nuestros miedos*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1995.

Eco, Umberto, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Grijalbo, Barcelona, 1994.

Freud, S.; *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia* (1914).

Freud, S.; *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica* (1918).

Freud, S.; *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* (1926).

Freud, S.; *Construcciones en el análisis* (1934)

García, G.; «*Entrevista*», en *Revista Imago Agenda* n° 56, Buenos Aires, diciembre de 2001.

Hartnack, J.; *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1972.

Lacan, J.; *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis* (Seminario XI), Buenos Aires, Editorial Paidós, 1989.

Lacan, J.; *La angustia* (Seminario X), Buenos Aires, Editorial Paidós, 2010.

Lacan, J.: *...ou pire* (Seminario XIX), 1971-1972; inédito.

Lacan, J.; *El sinthome* (Seminario XXIII), Buenos Aires, Paidós, 2010.

Laurent, E.; *Psicoanálisis y Salud Mental*, Buenos Aires, Tres Haches, 2000.

Peirce, Ch. S.; *Collected Papers*.

Peirce, C. S.; *Obra Lógico-Semiótica*; Madrid, Taurus Edit., 1987.

Peirce, C. S.; *The Essential Peirce*; Vol II; The Peirce Edition Project; USA; 1998.

Pulice, G.; *De la experiencia freudiana, a la orientación de la investigación psicoanalítica frente a los desafíos de la clínica actual*. Trabajo presentado en la *III Conferencia Internacional de Psicología de la Salud, Psicosalud 2000*, el 1 de diciembre de 2000, en la ciudad de La Habana.

Pulice, G.; Manson, F.; Zelis, O.; *Psicoanálisis ◊ Investigación: De Sherlock Holmes, Dupin y Peirce, a la experiencia freudiana*, Buenos Aires, Editorial Letra Viva, 2000.

Pulice, G.; Zelis, O.: *El problema de la transmisión, y los límites del lenguaje en la experiencia analítica. Dos referencias lacanianas: Peirce y Wittgenstein*, artículo publicado en entregas mensuales como «*Separata*» en la revista *Imago Agenda*, Buenos Aires, mayo/08 - diciembre/09.

Roudinesco, E.; *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Buenos Aires, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1994.

Sercovich, A.: *El discurso, el psiquismo y el registro imaginario*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977.

Soler, C.; *Los usos del Saber*, conferencia dictada en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, el 16 de diciembre de 1998.

Wittgenstein, L.; *Tractatus Lógico Philosophicus*, 1922.

Wittgenstein, L.; *Investigaciones Filosóficas*; Barcelona, Ediciones Altaya, 1999.