

# Alexandre Stevens

## LA HOLOFRASE, ENTRE PSICOSIS Y PSICOSOMÁTICA (*Ornicar?*, revue du Champ freudien, n° 42, juillet-septembre 1987, pp. 45-79)

Traducción de Pablo Peusner

“Holofrase” es un término utilizado en diversas ocasiones por Jacques Lacan a lo largo de su enseñanza<sup>1</sup>. Se trata de un término tomado en préstamo de la lingüística, pero en dicho campo, sus usos y destinos no son unívocos ni se recubren. Por otra parte, el recurso a la terminología lingüística no significa sin embargo que la holofrase permanezca siendo en su obra una noción lingüística. Es sabido que Lacan ha tomado en préstamo muchos otros términos de la ciencia del lenguaje, y que incluso algunos de ellos fueron muy importantes en cuanto a su destino dentro de su enseñanza. Resulta evidente que tales préstamos son del orden de los medios, y que Lacan realizó sobre ellos las torsiones conceptuales necesarias a su objetivo, el psicoanálisis.

Hemos buscado precisar el destino particular que Lacan diera al término “holofrase”, destino particular en cuanto a las torsiones que operó sobre esta noción lingüística, pero también en cuanto a la evolución de su uso en diferentes momentos de su enseñanza.

### I. DE LOS ORÍGENES

El adjetivo “holofrástico” aparece en la literatura en 1866. El sustantivo “holofrase” es probablemente un poco más tardío. Presentamos a continuación tres definiciones que datan del siglo pasado.

“Holofrástico: Término de la gramática. Lenguas holofrásticas, lenguas en las que la frase entera, sujeto, verbo, régimen, e incluso accidente, se encuentra aglutinada en una sola palabra”<sup>2</sup>.

“Holofrasa: Sistema de las lenguas holofrásticas”<sup>3</sup>.

“Holofrástica: Se dice de las lenguas en las que toda una frase se expresa mediante una sola palabra larga. Tal es el caso de las lenguas americanas. Es así que en *delaware*, el término *kuligatchis* significa: ‘dame tu bonita y pequeña pata’. Los lingüistas también llaman a esas lenguas incorporantes o polisintéticas”<sup>4</sup>.

Cuando en el Seminario I, Lacan señala que el término “holofrase” ha hecho correr mucha tinta, lo dice en referencia a la multiplicación de las teorías acerca del origen del lenguaje. No obstante, hay que notar que no son muchos los lingüistas que utilizan el término “holofrase”, aunque la noción de “palabra-frase” se encuentre muy extendida. Es así que muchos diccionarios importantes, incluidos los de lingüística, ignoran el término, mientras que otros ofrecen una definición tomada en préstamo a –si no datada de– Jacques Lacan, como es el caso del *Trésor de la Langue française*: “Holofrase: Hay frases, expresiones, que no pueden descomponerse, y que se refieren a una situación tomada en su conjunto, son las holofrases (Jacques Lacan, Seminario I)”<sup>5</sup>.

### *Los contextos lingüísticos*

El término, o la noción que recubre –o sea la palabra-frase–, aparece en lingüística en tres contextos diferentes, que por ello se encuentran asociados, pero a los cuales hay que reconocerles, cada vez, una pertinencia propia.

En primer lugar aparece en la tipología de las lenguas para caracterizar una relación gramatical. En ese sentido, se trata de una forma de interrogar el funcionamiento de la frase en tanto fundadora de una unidad. La holofrase permite, en la clasificación de las lenguas habladas, agrupar bajo un principio gramatical a todas las lenguas que no son ni flexionales ni aislantes. Esta tentativa no puede ser comprendida correctamente sin estar referida al contexto lingüístico en el que sobreviene, o sea, aquel de la ciencia lingüística histórica y comparativa del siglo XIX.

Pero muchas de esas lenguas holofrásticas son las de los pueblos llamados “primitivos” o “salvajes” en el siglo XIX. El encuentro de este hecho con la teoría darwiniana hará de la holofrase el eslabón, si no faltante, al menos intermedio entre los modos de expresión del animal y el lenguaje humano. El segundo contexto lingüístico en que esta noción toma lugar es el de las teorías del origen del lenguaje. Allí la noción se aparta de todo fundamento científico para inscribirse como la hipótesis de un marco romántico. Sorprende ver que tales hipótesis puedan reaparecer por aquí o por allá en el siglo XX, luego del corte epistemológico que, respecto de este tipo de teorías, fundan la obra saussureana y el estructuralismo.

Al contrario, no nos sorprenderá el tercer contexto –sin adherir a él, sin embargo–, psicológico esta vez. La puesta en serie de lo “primitivo” y del origen, naturalmente se completará con el niño. Es el pasaje de la filogénesis a la ontogénesis en el marco de las teorías del desarrollo caras a Piaget y luego retomadas por los anglosajones.

### *La tipología*

El primer contexto lingüístico –y el único propiamente lingüístico– en el que aparece la noción de holofrase, es el de la tipología de las lenguas; es decir, el de la clasificación de las lenguas a partir del uso de referencias internas a su estructura. Nuestro propósito en este apartado, no puede ser el de una revisión total del conjunto de las tipologías lingüísticas o de las críticas que han suscitado. Nos limitaremos a plantear los puntos de referencia necesarios para ceñir la función de la holofrase que es, en la tipología, el modelo de toda una serie de lenguas llamadas –según las clasificaciones– aglutinantes, incorporantes, polisintéticas...

Las tipologías florecieron en el siglo XIX. La causa de ello es sin duda el descubrimiento, hacia fines del siglo XVIII, del sánscrito y de sus relaciones con las lenguas habladas en la mayor parte de Europa, así como con las lenguas antiguas –griego y latín– de las que han surgido. El desarrollo extraordinario de este descubrimiento en la lingüística histórica y la gramática comparativa, fundará definitivamente a la lingüística como ciencia separándola de la filología. La lingüística resulta desde entonces fundamentalmente histórica y comparativa, hasta el corte saussureano.

La distinción de los tipos de lenguas, su clasificación o su tipología, está determinada por el nivel de descripción y el criterio elegido para discriminarlas. No se obtiene la misma repartición con un criterio fonético, gramatical, semántico, o incluso genético. Una de las dificultades de la tipología del siglo XIX, es la de no haber tenido en cuenta lo suficiente el carácter disyunto de tales criterios.

La tripartición de Von Humboldt quedó sin dudas como la más clásica de las tipologías del siglo XIX. Ella distingue las lenguas aislantes (el chino y las lenguas que le son conexas), las lenguas flexionales (indoeuropeas y semíticas), y las lenguas aglutinantes (todas las otras). Esta repartición se funda sobre “la estructura predominante de la palabra en tanto que unidad gramatical”<sup>6</sup>. La holofrase se inscribe en el último tipo. En efecto, las palabras-frases están constituidas por la aglutinación de morfemas “cuya traducción estaría representada en las lenguas mejor conocidas por palabras separadas”<sup>7</sup>.

Von Humboldt se vio llevado a desarrollar dos tipología no superponibles (señalemos que otras tipologías florecieron, las que darán cuenta de otros criterios discriminativos), una fundada sobre la estructura de la palabra –es la que hemos visto más arriba–, y otra sobre la estructura de la frase. Esto hace que las lenguas holofrásticas se encuentren en la primera clasificación como “aglutinantes”, y en la segunda como “incorporantes”<sup>8</sup>. Precisemos ambos mecanismos con la ayuda de ejemplos.

La aglutinación concierne a la estructura de las palabras en las cuales prefijos y sufijos se ligan a la raíz para formar nuevos términos lexicalizados más complejos. Por ejemplo, en francés: *in-just-if-i-able*. Las lenguas bantúes funcionan sistemáticamente sobre este tipo. Por ejemplo: *Mu-ntu mu-ya*, un hombre bueno, *ku-longola*, rehacer, *du-longezia*, hacer hacer<sup>9</sup>.

La incorporación concierne a la estructura de la frase en la que funciones gramaticales y semánticas se aglutinan y forman lo que puede llamarse una holofrase. Por ejemplo: “En cierto dialecto brasileño, *tuba* es tanto una expresión sustantiva que significa ‘su padre’, como una expresión verbal que significa ‘él tiene un padre’; además, la misma palabra se emplea también para ‘padre’ en general, aunque la idea de padre sea siempre una idea relativa. De igual modo, *xe-r-uba* es a la vez ‘mi padre’ y ‘yo tengo un padre’; y así sigue para todas las personas. Esta indecisión de la idea gramatical va aún más lejos en ese caso, y *tuba* puede, a partir de otras analogías que existen en la lengua, significar también ‘él es padre’ (...). La forma gramatical se reduce aquí a la simple yuxtaposición de un pronombre y de un sustantivo, y es el que escucha/entiende quien debe introducir allí el vínculo referido al sentido deseado. Es claro que en esta expresión el indígena no concibe otra cosa que las palabras ‘él’ y ‘padre’ reunidas, y que habría que hacer mucho esfuerzo para hacerle comprender netamente la diferencia de las expresiones que encontramos allí confundidas”<sup>10</sup>. Sapir da un ejemplo de incorporación “en forma de broma” a propósito de una tribu amerindia. Cuando esos indígenas hablan de otra tribu conocida por tener fallas de pronunciación, introducen sistemáticamente en las palabras-frases el sonido “*u*”, que avisa de esa falla pero que, por ser introducido en ciertos lugares de esas palabras-frases, sin embargo no la imita<sup>11</sup>. Vemos ya desprenderse de esos dos ejemplos de holofrase la idea de que la palabra-frase es una amalgama constituida por elementos no perfectamente lexicalizados, y que sólo sostienen su significación de la amalgama en la que

están tomados. Es esta la idea que G. Guillaume desarrollará mucho más, mostrando que en la holofrase hay un antecedente lógico de la captura frástica sobre la captura lexical. Volveremos a esto.

La tipología lingüística y su principio mismo, han sido profundamente modificados por el pensamiento saussureano. F. de Saussure objeta, podría decirse, la pertinencia misma de la tipología: “(...) ninguna familia de lenguas pertenece por derecho y de una vez por todas, a un tipo lingüístico. (...) Ningún carácter es permanente por derecho; sólo puede persistir por azar”<sup>12</sup>. De igual modo, Benveniste subraya la no-identidad entre parentesco de estructura y parentesco genético: “(...) el *takelma* (lengua indígena) tiene juntos los seis rasgos cuya reunión constituía, según Troubetzkoy, la marca distintiva del tipo indoeuropeo. Es probable que una investigación extendida permita encontrar casos análogos en otras familias”<sup>13</sup>. También para Jakobson se trata de hacer depender las formas fundamentales de los “posibles lingüísticos”, sin verse llevado necesariamente a agrupar las lenguas en tipos<sup>14</sup>.

G. Guillaume reconstruye una tipología sobre nuevas bases. En su curso del año 1948-1949, la oposición entre captura lexical, captura frástica y captura radical, permite definir ciertos estados de lenguaje. La captura frástica es la percepción de la unidad de la frase con el cierre de la significación que ella comporta. La captura lexical significa que la palabra pertenece al código, es decir que puede exportar su significación cuando es desplazada a otros lugares en el ordenamiento sintáctico. Es visible de entrada la proximidad de esta doble captura con los términos de “mensaje y código” que Lacan utiliza en el grafo. Para Guillaume, la holofrase corresponde a un momento en que la captura frástica y la captura lexical se confunden, lo que permite decir que no hay lexicalización como tal en ese momento y que, entonces, la captura frástica es allí lógicamente primera<sup>15</sup>.

En su curso de 1956-1957 se trata también de la construcción de una tipología. Esta mantiene los mismos fundamentos, pero se expresa mediante la particularización de tres áreas lingüísticas. La primer área corresponde allí a “un hombre lingüístico n° I, el de la holofrase”<sup>16</sup>. En la primera parte de ese curso, Guillaume sitúa la holofrase como un acto de lenguaje donde “acto de representación” (la lengua) y “acto de expresión” (el discurso) coinciden. Esta coincidencia evoca al “monolito” (entre sujeto y significante) del que habla Lacan en su seminario sobre “El deseo y su interpretación” y que comentaremos más adelante.

Notemos que tanto por sus referencias estructurales, como por la oposición entre captura frástica/captura lexical que reenvía a aquella inscripta sobre el grafo de Lacan como mensaje/código, y finalmente por la manera en que todo esto es tratado excluyendo la cuestión del origen del lenguaje, Guillaume –quien enseñó en la *École pratique des hautes Études* de 1938 a 1960– parece ser la mayor referencia de Lacan a propósito de la holofrase.

### *El origen del lenguaje*

Formuladas desde la más alta antigüedad, teorías e hipótesis acerca del origen del lenguaje florecen muy particularmente en los siglos XVIII y XIX.

En el siglo XVIII, consisten en especulaciones que, en lo esencial, no dependen de un estudio propiamente lingüístico, puesto que en el sentido moderno del término la ciencia lingüística aún no había nacido. Esas teorías no se fundan en elementos de estructura interna a las lenguas realmente habladas, ni en la comparación de esos elementos entre diversas lenguas. No evocamos aquí sino a Condillac y a Rousseau, quienes tienen concepciones muy próximas acerca del origen del lenguaje. “El lenguaje habría tomado su fuente en los gestos deícticos e

imitativos y en los gritos naturales, pero siendo los gestos menos eficaces como signos de comunicación, el elemento fónico devino preponderante en el lenguaje humano”<sup>17</sup>. “Los gritos naturales les servirán de modelo para hacerse un nuevo lenguaje”<sup>18</sup>. “No es ni el hambre ni la sed, sino el amor, el odio, la piedad, la cólera, los que han arrancado las primeras voces”<sup>19</sup>. “(...) los sonidos serían muy variados (...) se cantaría en lugar de hablar; la mayor parte de los términos radicales serían sonidos imitativos o del acento de las pasiones, o del efecto de los objetos sensibles: la onomatopeya se haría sentir allí continuamente”<sup>20</sup>.

De igual modo, la teoría de la formación de las lenguas meridionales y de las lenguas del Norte que debemos a Rousseau, incluso si puede ser aproximada a ciertas teorías de la onomatopeya<sup>21</sup>, es fundamentalmente pre-lingüística –“La causa principal que las distingue es local, viene de los climas en que nacen”<sup>22</sup>–, puesto que no se funda en el estudio de los elementos de estructura internos a las lenguas.

La emergencia en el siglo XIX de la lingüística histórica y comparativa, y su encuentro con las teorías evolutivas de los naturalistas –Lamarck y sobre todo Darwin– fundan nuevas teorías sobre el origen del lenguaje. El contenido explícito de tales teorías no es siempre nuevo respecto de las hipótesis del siglo XVIII, ya que las principales se apoyan en el desarrollo de los gritos expresivos animales bajo forma de interjecciones humanas, y de las imitaciones de los ruidos de la naturaleza bajo la forma de onomatopeyas.

La primera gran diferencia entre las teorías del siglo XVIII y las del siglo XIX, es que estas últimas se fundan en la estructura de lenguas habladas y en la comparación de diversos elementos de estructura entre esas lenguas; es decir, en la evolución histórica de los signos que constituyen al lenguaje humano. Seguramente, después de Saussure, se podrá decir que esas “descripciones del signo *salvaje* (el de los otros) son descripciones salvajes del símbolo (el nuestro)”<sup>23</sup>. Así es que si hay una cierta ingenuidad en las tentativas de reconstrucción de una lengua originaria, incluso en ciertos emprendimientos tipológicos, el hecho de fundarse en el estudio de los signos para obtener consecuencias en lo referente al origen de esos signos, marca no obstante la diferencia primera entre la lingüística del siglo XIX y las hipótesis del siglo XVIII.

La segunda gran diferencia es que las teorías del siglo XIX intentan explicar el paso franqueado de lo animal a lo humano. Se trata, implícita o explícitamente, de reconstruir el eslabón faltante del evolucionismo. La holofrase toma su aplicación de este hilo conductor, de donde Lacan la extrae para demostrar que esta supuesta transición<sup>24</sup> no resulta pertinente.

Esta transición está ya por entera planteada en la obra de Darwin. De la organización de la imagen en el animal al estado de desvío del que puede ser capaz, y de allí, al origen del lenguaje humano, no hay para él sino un pequeño paso que franquear<sup>25</sup>: “Algún antiguo ancestro del hombre probablemente se ha servido mucho de su voz, como lo hacen todavía hoy algunos gibones, para emitir verdaderas cadencias musicales, es decir para cantar. (...) Es entonces probable que la imitación de los gritos musicales por sonidos articulados haya podido engendrar palabras que expresaran diversas emociones complejas. (...) No parece imposible que algún animal similar al mono haya tenido la idea de imitar el aullido de un animal feroz para advertir a sus semejantes el género del peligro que los amenazaba. En un hecho de tal naturaleza, habría un primer paso hacia la formación de un lenguaje”<sup>26</sup>. El lenguaje humano es entonces para Darwin y para muchos lingüistas del siglo XIX y del inicio del siglo XX, de naturaleza instintiva, en continuidad con la expresión innata de las emociones<sup>27</sup>.

La influencia de las teorías evolucionistas de Darwin –pero ya presentes antes de él a principios del siglo XIX, en Lamarck– se ha hecho sentir largamente en las teorías lingüísticas sobre el origen del lenguaje. En 1863, Schleicher también ha publicado una obra titulada *la Théorie darwinienne et la Linguistique*, donde “se considera como un naturalista cuyo dominio, el

lenguaje, es un organigrama, que es necesario tratar con los métodos de las ciencias naturales<sup>28</sup>.

En ese contexto, la holofrase es evocada, explícita o implícitamente, por numerosas teorías acerca del origen del lenguaje, que revisaremos brevemente. El estado intermedio entre el grito expresivo animal o el ruido de la naturaleza y el lenguaje humano –ya sea que se llame a este estado “interjección”, “onomatopeya” o incluso de algún otro modo– depende de la apercepción de una situación global a la que un signo resulta así asociado, signo cuyo sentido está dado por esa situación tomada en su conjunto. Ese signo, que nos parecerá más o menos arbitrario, aparece en esas teorías tan natural como cultural. La holofrase depende así, en ese contexto, de un proyecto romántico de reconciliación de la naturaleza y la cultura.

Esta posición es caricaturesca en algunos autores, y un poco más matizada en otros. Así, en Von Humboldt, quien probablemente deba ser considerado al igual que Saussure uno de los fundadores de la lingüística moderna, se encuentran a la vez señalamientos sobre el origen del lenguaje que recurren a la holofrase –la “aglutinación silábica originaria”– y una posición ya casi estructuralista sobre el mismo asunto. Él considera en efecto que al momento del origen, hace falta que el lenguaje esté ya allí, es decir que no haya transición<sup>29</sup>.

Las teorías lingüísticas acerca del origen del lenguaje se refieren, prácticamente todas, a cuatro tipos de soluciones: las onomatopeyas –que se dan como imitativas de un ruido natural– las interjecciones –que evocan más directamente al grito animal–, los ruidos que acompañan los esfuerzos musculares, y los cantos. El principio de esas teorías es siempre el mismo. Un ruido adquiere su significación de una situación de conjunto. La explique o no, ese es el principio de la holofrase<sup>30</sup>.

Tomemos un ejemplo del cuarto tipo de esas teorías, aquellas que se confunden acerca del pasaje del canto no formulado y que supuestamente acompañaba la actividad de las hordas animales pre-humanas, sobre todo sus actividades amorosas, al nombre propio o a la designación de situaciones de conjunto. El representante principal de este tipo de teorías es sin duda Otto Jespersen. “Si un cierto número de personas han asistido al mismo tiempo a un incidente y lo han acompañado de un canto cualquiera o de un estribillo improvisado, las dos ideas se encuentran asociadas y a partir de allí tenderán –a propósito del mismo canto– a evocar, para todos aquellos que hubieran asistido al evento, el recuerdo de la situación en su conjunto. Supongamos que un enemigo temido haya sido atrapado y asesinado; el grupo danzará en torno del cadáver e improvisará un canto de triunfo (...). Esta combinación de sonidos, cantada según una cierta melodía, se transformará entonces muy fácilmente en lo que podría considerarse como el nombre propio de ese acontecimiento particular. (...) En circunstancias ligeramente diferentes, conseguirá convertirse en el nombre propio de aquel que ha matado al adversario. Esta evolución podrá continuarse por transposición metafórica de la expresión en situación semejantes (*He ahí otro hombre de la misma tribu: ¡matémoslo como al primero!*), o por una mezcla de dos o varias de esas melodías-nombres propios<sup>31</sup>.

Tal como Jacques Lacan retoma la discusión en el Seminario I a propósito del origen del lenguaje, la holofrase es el principio de la mayoría de esas teorías. “Los hombres no han comenzado en absoluto teniendo partes del discurso que hubieran luego aprendido a unir en conjunto; pero por articular sonidos que tienen un sentido general (...) una única palabra alcanza para narrar todo un hecho, toda una historia, como ocurre incluso a veces entre nosotros<sup>32</sup>.”

Hay que señalar no obstante que si algunos lingüistas piensan que el espacio entre el lenguaje animal y el lenguaje humano puede ser rellenado, otros son incontestablemente más prudentes<sup>33</sup>. Sapir, por ejemplo, sitúa las dos mayores fallas de esas teorías. En principio, interjecciones y onomatopeyas tienen poco peso en las lenguas realmente habladas hoy en día.

Además, el problema es menos el de saber cuál es el tipo de elemento fónico originario, que captar cómo el símbolo pudo despegarse de su valor expresivo imaginario primario. Él muestra así que ninguna de las teorías del origen evocadas hasta aquí responde a esta pregunta. No obstante, eso no impide reconocer una pertinencia propiamente lingüística a tales hipótesis fundadas en la holofrase, sin considerar que ésta regla el problema del origen del lenguaje<sup>34</sup>.

Que haya medios para que los signos naturales –aquellos que expresan las emociones– se vuelvan engañosos, había sido ya destacado en el siglo XVII por Géraud de Cordemoy<sup>35</sup>. Pero hizo falta el corte saussureano para que lo arbitrario del signo lingüístico venga a relegar al desván de los accesorios a las teorías del origen fundadas en la continuidad entre los signos de la emoción y los significantes del lenguaje. Incluso si esas teorías florecen aún en ocasiones después de Saussure, le son anteriores, o no son lingüísticas.

Ligar en un mismo plano primitivismo histórico y primitivismo lingüístico es lo que hicieron las teorías del origen que hemos evocado. Pero, justamente, entre el animal y el hombre el corte no es “histórico”, sino que “pasa por el medio del hombre mismo, en lo que él es justamente como viviente, atravesado frontalmente por su propio lenguaje”<sup>36</sup>.

### *La adquisición del lenguaje*

La doble puesta en serie, de lo primitivo al niño y del origen del lenguaje en la humanidad naciente a la adquisición del lenguaje por el pequeño hombre, se encuentra a menudo en la literatura lingüística cuando esta se interesa por el origen.

Si le creemos a Heródoto, desde la alta antigüedad aparece la idea de que la emergencia del lenguaje en el niño debe sin duda reflejar la aparición del lenguaje en el mundo. En efecto, el faraón Psammetichus habría encerrado juntos a dos niños, aislados desde su más joven edad de todo contacto verbal con otros humanos, con la idea de descubrir la lengua que ellos hablarían espontáneamente al salir de su noble aislamiento, suponiendo que esa lengua sería la de la humanidad naciente. La experiencia –se dice– resultó exitosa, puesto que se habrían reconocido en su lenguaje palabras frigias, demostrando así que esa es la lengua del origen<sup>37</sup>.

Numerosos autores más recientes retoman esta idea de que el lenguaje infantil nos ofrece, como en una relación “natural” de la ontogénesis a la filogénesis, una idea sobre lo que pudo ser el lenguaje en los orígenes. No obstante, esta analogía resulta muy dudosa<sup>38</sup>.

El reconocimiento de un estado holofrástico en el lenguaje del joven niño como momento particular del desarrollo, recibió recientemente un impulso acrecentado en los trabajos anglosajones. He aquí un ejemplo: “Holofrase: término usado en la adquisición del lenguaje para referirse a un modo de hablar gramaticalmente no estructurado, que consiste a menudo en una sola palabra, característica del más temprano estado del lenguaje captado en el niño (...)”<sup>39</sup>. Es necesario, no obstante, subrayar que estos trabajos, dan cuenta más de las psicologías del desarrollo que de la ciencia lingüística<sup>40</sup>.

No desarrollaremos más este último contexto en el que aparece la noción la holofrase, puesto que los textos de Lacan que vamos a comentar no hacen referencia a él. Sabemos que Lacan desestima casi de entrada toda noción de desarrollo. Al psicoanálisis sólo le concierne la historia del sujeto.

## II. NO HAY TRANSICIÓN ENTRE IMAGINARIO Y SIMBÓLICO

En el Seminario I, Lacan habla de la holofrase en el contexto de las teorías sobre el origen del lenguaje<sup>41</sup>.

Ese pasaje, que se presenta como un paréntesis, tiene por objetivo denunciar el atolladero fundamental en el que queda atrapado Balint con su teoría del *primary love*. Balint supone, en efecto, una continuidad de lo imaginario y de lo simbólico: la primera satisfacción de la necesidad es el amor primario, donde se funda luego la relación intersubjetiva, y ese plano primitivo de la necesidad funciona de manera absolutamente simétrica, pudiendo rápidamente el objeto de amor y de cuidados –o sea, el niño para su madre en ese momento del *primary love*– transformarse en presa: “Comerse a sus hijos (...) representa para la mujer australiana la simple satisfacción de una necesidad instintiva separada de toda culpabilidad (...). La relación madre-hijo está construida sobre la interdependencia de objetivos instintivos recíprocos”<sup>42</sup>.

Es esta la posición que Lacan invierte: “Si observan de cerca, ese dominio simbólico no está en una simple relación de sucesión con el dominio imaginario cuyo pivote es la relación intersubjetiva mortal”<sup>43</sup>. Es esta imposibilidad lógica de un salto de lo imaginario a lo simbólico el que viene a sostener el pasaje por la holofrase.

En la época en que Lacan insiste con la inversión de perspectiva que debe operarse sobre los temas que trata Balint, él mismo invierte el problema, polémico en la lingüística histórica, de los orígenes del lenguaje.

Toda la discusión acerca del origen del lenguaje se encuentra teñida de una idiotez notable, ya que parte de la idea de que el pensamiento es anterior al lenguaje y que ese pensamiento aísla progresivamente las herramientas necesarias para su comunicación. Este es, en efecto, uno de los *a priori* que preside numerosas discusiones de los dos últimos siglos acerca del origen del lenguaje. Pero, allí donde adviene el lenguaje, uno ya está sumergido en él. El pacto de la palabra dada preside siempre a la invención. Y es que, en efecto, sabemos desde Saussure que el aislamiento del detalle, de la particularidad, del elemento combinatorio, sólo se opera en el lote de significaciones por el significante, y que el significante sólo obtiene allí su valor por encontrarse en oposición respecto del conjunto de los otros significantes. El corte que opera el significante en las significaciones, al mismo tiempo que en el flujo sonoro, constituye la imagen mental que es el significado. El pensamiento no puede entonces ser invocado *a priori* en la constitución de ese corte significante, puesto que –más bien– se constituye a partir de él.

Es lo que hace decir a Lacan a propósito de esas teorías acerca del origen del lenguaje: “El pensamiento franquearía por sí mismo el estadio de rodeo, típico de la inteligencia animal, para pasar al del símbolo. ¿Cómo es esto posible si primero está el símbolo, que es la estructura misma del pensamiento humano?”<sup>44</sup>.

Ese pasaje supuesto de la inteligencia animal al lenguaje humano es un presupuesto explícito o implícito en las teorías de los lingüistas del siglo XIX sobre el origen del lenguaje. La popularidad de esas presuposiciones no ha desaparecido sin embargo en nuestros días, puesto que es en esa dirección que se inscribe la tentativa del pasaje de la etología animal a una etología humana<sup>45</sup>. Como testimonio de dicha fama tenemos un libro sobre el lenguaje relativamente reciente, de un filósofo polaco marxista. Adam Schaff escribió lo siguiente: “La unidad del pensamiento y de la utilización del lenguaje, es una unidad de elementos que difieren por su génesis (...). El lenguaje verbal nace de los gritos animales que expresan las



emociones y sirven a la comunicación emocional, afectivamente ‘contagiosa’. En cuanto al pensamiento, este obtiene su origen y se ha desarrollado a partir de la orientación animal en el mundo”<sup>46</sup>.

Pero, no hay continuidad entre los dos –inteligencia animal y lenguaje humano–, tampoco hay simple sucesión entre el dominio de lo imaginario y el de lo simbólico. No es que el animal no posea inteligencia, pero el “estado de desvío” que puede alcanzar no comporta ninguna dimensión simbólica, a pesar de la presencia de tres términos –el animal, su presa y el desvío a efectuar, ya sea que el desvío sea en el trayecto a recorrer, o suponga la utilización ocasional de un instrumento–, porque el desvío está totalmente adherido a la dimensión de la imagen real en la que se precipita la presa. Ningún pacto preside sus relaciones.

Tampoco hay pacto en los mecanismos de la parada, y es conocido el lugar que puede venir a tomar el señuelo, demostrando a voluntad la adherencia imaginaria en la que el animal resulta así capturado con la imagen que se le presenta.

La imagen puede tener cierto grado de precisión. La precisión en el desarrollo de la danza sexual tiene, por otra parte, como consecuencia la de evitar el acoplamiento entre especies parecidas. Es lo que señala Tinbergen a propósito del pinzón; incluso si una hembra de una especie muy parecida se le acerca, el comportamiento sexual del macho no se desencadenará hasta el final, a falta de la secuencia precisa requerida en el *partenaire*<sup>47</sup>.

Pero esta precisión de la imagen no constituye un significante. He aquí por qué, si las holofrases existen –y existen seguramente–, no son un pasaje entre un grito animal y un significante del lenguaje.

Por lo contrario, la imagen en el animal –y también el grito animal, que depende del mismo campo si toma una función particular–, lejos de mezclarse con el mundo del símbolo, está adherida a la situación real<sup>48</sup>.

Así es que Lacan puede decir que “entre esa cosa que fenomenológicamente es el sol (...) y un redondel hay un abismo. Aun cuando se lo franquease, ¿cuál sería el progreso realizado respecto de la inteligencia animal? Ninguno”<sup>49</sup>. Todo depende, en efecto, del lugar asignado a ese redondel, que puede muy bien no ser allí más que un señuelo, una imagen adherida a las cosas reales. Ese sol designado por un redondel sólo vale –en el sentido saussureano del valor– en la medida que reenvía a otros significantes en un campo simbólico ya constituido.

La palabra no reemplaza a la cosa. La funda, la vuelve presente sobre un fondo de ausencia, la transforma. Produce efectos reales. Notamos en la cita que se trata de la posición opuesta a la de las elucubraciones que conciernen a la holofrase en su función de origen del lenguaje, puesto que suponen que la palabra-frase reemplaza a la cosa y que está fundada por el encuentro de una situación global con el grito, la onomatopeya o la interjección –ninguno de los cuales está tomado aún en un mundo de símbolos–. Pero: “El símbolo sólo vale si se organiza en un mundo de símbolos”<sup>50</sup>. Recordemos que el valor del que se trata es el valor en sentido saussureano. Es una parte de la significación, pero una parte que, justamente, se determina en la relación de oposición entre los significantes<sup>51</sup>.

Así, Lacan invirtió el problema de los orígenes. En el origen está la regla del juego, “el orden simbólico, de donde los otros órdenes, imaginario y real toman su lugar y se ordenan”. De este modo, estamos prevenidos: sólo es posible otorgarle valor a la holofrase en un tejido simbólico existente.

Llegamos aquí a lo que Lacan dice sobre la holofrase, con mayor precisión: “Quienes especulan sobre el origen del lenguaje e intentan montar transiciones entre la apreciación de la situación total y la fragmentación simbólica siempre se sienten atraídos por las llamadas holofrases. (...), frases, expresiones que no pueden descomponerse, y que se refieren a una

situación tomada en su conjunto (...). Hay quienes creen que en la holofrase puede captarse un punto de unión entre el animal que circula sin estructurar las situaciones y el hombre que vive en un mundo simbólico”<sup>52</sup>.

Todo lo que precede en su texto –y en nuestro comentario– muestra suficientemente que no hay transición, que no hay punto de unión entre la adherencia imaginaria, la situación total no estructurada, y la discontinuidad que introduce la dimensión simbólica. No es sin embargo –y, por otra parte, la cosa es muy clara en el ejemplo que viene a continuación– que las holofrases no remitan a una situación que principalmente se sitúa en el registro imaginario. Pero esta captura en una situación de intersubjetividad imaginaria no nos obliga menos a considerarlas como elementos de la trama simbólica. La adecuación imaginaria sólo es pertinente en el animal<sup>53</sup>. En el caso del hombre, la inadecuación de lo imaginario depende justamente de que el plano imaginario se encuentra determinado por el campo simbólico. Señalemos que la definición que Lacan da de la holofrase no es exactamente la de los lingüistas. “Frases, expresiones”, poco importa que se trate de frases de una sola palabra sin estructura sintáctica, al menos no es para él un carácter sobre el que deba insistirse. De todas formas, en efecto, se trate exactamente de una frase de una sola palabra o de una expresión más compleja, ya están capturadas en una estructura de lenguaje. Lacan prefiere insistir sobre el carácter no descomponible de esas frases-palabras.

Por lo contrario, en ocasiones los lingüistas también remiten la función de la holofrase a algo del orden de una situación tomada en su conjunto. Es a un tipo de situaciones tales que refiere el etnógrafo citado por Lacan, a propósito de la holofrase de los fidjianos informada en su texto –*Ma mi la pa ni pa ta pa*–, la que es pronunciada en una “situación entre dos personas, mirándose una a la otra, esperando cada una que la otra ofrezca hacer algo que ambas partes desean pero que no están dispuestas a hacer”<sup>54</sup>.

La “inocencia” del etnógrafo –como dice Lacan– responde al desconocimiento en que las ideas acerca del origen del lenguaje lo mantienen respecto de su propio enunciado, el que sitúa sin embargo muy claramente, como subraya Lacan, un estado de inter-mirada, o sea una situación ya tomada en una intersubjetividad elemental, ya marcada por el campo de lo simbólico y lejos, entonces, de corresponder a un momento de transición entre un animal pre-humano y el humano hablante.

Entonces, si en la situación a la que remite la holofrase la relación intersubjetiva ya está en efecto allí, como parece en el ejemplo dado, Lacan puede concluir lógicamente ese pasaje acerca de la holofrase con una doble afirmación. La primera es negativa: “la holofrase no es intermediaria entre una asunción primitiva de la situación como total que sería del registro de la acción animal y de la simbolización. Tampoco es váyase a saber qué adherencia primera de la situación en un modo verbal”<sup>55</sup>. Como dice Lacan un poco antes, “No hay transición posible entre los dos registros: el del deseo animal, donde la relación es objeto, y el del reconocimiento del deseo”<sup>56</sup>. Notemos que el término “adherencia” utilizado aquí por Lacan es retomado muchas veces en este Seminario, siempre a propósito de situaciones que conciernen al plano imaginario<sup>57</sup>.

La segunda afirmación conclusiva es positiva: “Se trata por el contrario, de algo donde lo que es del registro de la composición simbólica es definido en el límite, en la periferia (...); toda holofrase está en relación con situaciones límites, en las que el sujeto está suspendido en una relación especular con el otro”<sup>58</sup>. La holofrase concierne entonces a esas situaciones límites, “a esa zona intermedia, ambigua, entre lo simbólico y lo imaginario”<sup>59</sup>.

Esta especie de prevalencia otorgada al campo imaginario, el de la relación especular y de la intersubjetividad “imaginaria” de la inter-mirada, mediante la cual Lacan sitúa a la holofrase en ese párrafo, no debe hacer olvidar que, como hemos mostrado ampliamente, el

lugar dado a la holofrase sólo es pertinente por estar ya fundado en el campo simbólico de la oposición significante, y que esto no conduce a ninguna especie de transición entre ambos planos.

### III. EL MONOLITO

El pasaje acerca de la holofrase en el seminario “El deseo y su interpretación”<sup>60</sup>, es utilizado por Lacan en un contexto doble.

En primer lugar, en contraste con el conocido sueño de Anna Freud<sup>61</sup>, el que no se reduce a un simple enunciado de necesidades instintivas que podría suponerse en el animal, ni tampoco a la función de la holofrase, en la misma medida en que mensaje y código se encuentran allí explícitamente distinguidos.

Por otra parte, esta referencia a la holofrase debe situarse en el contexto más amplio de la construcción de los grafos tal como Lacan la opera en las primeras sesiones del seminario. La holofrase resulta, en efecto, situada por Lacan en la cadena inferior del grafo, la que más adelante será articulada como la del enunciado. Hay sin duda un artificio en el hecho de situar de este modo a la holofrase sobre la cadena inferior. Por otra parte, Lacan no dice precisamente eso. Él sitúa más bien “algo que participa (...) de la función de la holofrase”. Tendremos que precisar qué es esta función, sobre la base de la secuencia de los desarrollos que Lacan hace de ella.

Pero hay que agregar aquí que si hay una función de la holofrase que ilustra la cadena inferior, justo antes de hablar de ella, Lacan precisa que “bien entendido, en todo proceso están interesadas las dos cadenas”<sup>62</sup>; y algo después, agrega: “Lo que pasa en la otra línea es completamente otra cosa. Lo que se puede decir no es fácil de decir, pero por una buena razón, es que es justamente lo que está en la base de lo que pasa en la primera línea, la de abajo”<sup>63</sup>. Entonces, ningún enunciado holofrástico se igualará estricta y solamente con la función de la holofrase, en la medida en que está tomado en el discurso de un sujeto.

Esta precisión se impone puesto que, como hemos visto, algunos autores hacen de la holofrase el paradigma de la adquisición del lenguaje en el niño, ligando incluso a veces en ese nivel ontogénesis y filogénesis, y reenviándonos así a una concepción del origen del lenguaje a partir del desarrollo instintivo. En efecto, según Lacan entre los dos pisos del grafo no puede tratarse de etapas de desarrollo, sino de un proceso de anterioridad lógica<sup>64</sup>.

En dicho seminario, Lacan aproxima la holofrase a la interjección: “para ilustrar a nivel de la demanda lo que representa la función de la cadena inferior, es ‘pan’, o ‘socorro’...”. Y también identifica la función de la holofrase con una función de unidad de la frase: “hay algo que participa de la unidad de la frase, algo que hace hablar de una manera que ha hecho correr mucha tinta, de la función de la holofrase”<sup>65</sup>. La función de la holofrase es el paradigma de la unidad de la frase en la medida en que código y mensaje se encuentran allí juntos<sup>66</sup>. “Es de eso de lo que se trata, es la articulación de la frase, es el sujeto en tanto que esa necesidad —que sin duda debe pasar por los desfiladeros del significante en tanto que necesidad—, es expresada de una manera deformada pero al menos monolítica, aunque el monolito del que se trata, es el sujeto mismo a ese nivel quien lo constituye”<sup>67</sup>.

Aquí nos parece que deben resaltarse dos términos: “de una manera deformada” para la expresión de la necesidad, y “monolítica” para lo que concierne al sujeto. Examinémoslos.

Que la necesidad sea expresada de manera deformada, es algo que sabemos. La enseñanza de Lacan hasta ese momento insistió mucho con la deformación radical de la necesidad –en el sentido de la necesidad que, en el animal, recibe su solución a través de lo instintivo–, con su introducción en términos de demanda, con el hecho necesario de que ella debe pasar por los desfiladeros del significante, con su captura por el deseo del Otro. Hemos recordado esta torsión de la necesidad en la demanda cuando comentamos el párrafo del Seminario I en el que nos detuvimos anteriormente. Esta deformación de la necesidad a causa de su articulación inevitable en la demanda es lo que Lacan rearticuló de una manera especialmente clara en un texto, pocos meses anterior al que comentamos, “La dirección de la cura”, donde escribe: “Las necesidades se subordinan a las mismas condiciones convencionales que son las del significante en su doble registro: sincrónico de oposición entre elementos irreductibles, diacrónico de sustitución y de combinación, por el cual el lenguaje, aunque sin duda no lo llena todo, lo estructura todo de la relación interhumana”<sup>68</sup>. Agreguemos solamente aquí que en “El deseo y su interpretación”, Lacan vuelve sobre esta cuestión. Podemos incluso decir que esta cuarta sesión del Seminario reconstruye el proceso, puesto que se trata en un primer tiempo, de mostrar que en *La interpretación de los sueños*, incluso allí donde “el deseo iría derecho, de la manera más directa, hacia lo que desea”<sup>69</sup>, es decir, en particular en los sueños de los niños, de todas maneras, el texto manifiesto del sueño no se reduce a la necesidad. Y esto es ya legible en el texto de Freud, puesto que “una conducta alucinada se distingue de la manera más radical de una conducta autoguiada” (es decir, instintiva)<sup>70</sup>.

A tal fin, Lacan opone en el texto de Freud el sueño de Anna Freud –*Anna Freud, Er(r)beer, Hochbeer, Eir(s)peis, Papp*<sup>71</sup>– con un señalamiento que aparece algunas líneas después en el texto freudiano: “Con qué sueñan los animales, eso no lo sé. Un dicho cuya mención debo a uno de mis estudiantes afirma saberlo; pues pregunta: «¿Con qué sueña el ganso?» y responde «Con maíz»”. Freud agrega en una nota: “Las cerdos sueñan con bellotas y los gansos con maíz. Un proverbio judío dice: ¿Con qué sueñan las gallinas? Con mijo”<sup>72</sup>.

La oposición entre el sueño de Anna y aquello con lo que podría soñar un ganso es doble. En primer lugar, podríamos decir que el ganso es el supuesto soñador –aunque, evidentemente, “estaríamos más seguros acerca de con qué sueñan los cerdos y los gansos si ellos mismos nos lo contaran”<sup>73</sup>– de una necesidad que le suponemos y que sus comportamientos instintivos demuestran con suficiencia; mientras que el sueño de Anna sólo puede leerse como una escritura en palimpsesto. Si aquello con lo que sueña puede ser considerado por nosotros como objetos que le gustarían, tales significantes sólo aparecen allí unificados, reunidos, por tratarse de lo que le fue prohibido en la víspera. Estos representan a lo prohibido y a la niñera que los prohibió. Es por ello que lo que dudamos desde entonces en llamar necesidades, sólo puede decirse porque está deformado en la captura por la demanda. Notemos que esto también es cierto en el caso de la holofrase y de los ejemplos que Lacan ofrece de ella: “El entendimiento no me obliga a comprender. Lo que entiendo no por ello deja de ser un discurso, aunque fuese tan poco discursivo como una interjección. Pues una interjección es del orden del lenguaje, y no del grito expresivo. Es una parte del discurso que no está por debajo de ninguna otra en cuanto a los efectos de sintaxis en tal o cual lengua determinada”<sup>74</sup>.

La segunda oposición que introduce Lacan entre el sueño de Anna y el del ganso, concierne a la función del mensaje. Este no será lo mismo a propósito de la holofrase, donde constituye justamente un monolito, como veremos. El sueño de Anna Freud comienza, en efecto, con su nominación. Es lo que subraya Lacan: “¿Qué se comienza a anunciar cuando se telefona de una cabina a otra? Se anuncia el que habla. Anna Freud tiene diecinueve meses, durante su sueño anuncia, dice: *Anna F-eud*, y hace su serie. Diría que casi esperamos una sola

cosa, luego de haberla escuchado articular su sueño, y es que diga finalmente: terminé<sup>75</sup>. ¿Hace falta agregar que evidentemente es poco factible que, en el sueño imaginado del ganso, éste allí se nombre?

Entonces, en ese pasaje Lacan precisa en primer lugar, que en la holofrase lo que se anuda difiere del caso del sueño del ganso (si acaso este sueña), puesto que el significante, aunque esté también solidificado, no se reduce jamás a lo instintivo. Lacan había ya desarrollado esta posición en el Seminario I. Pero precisa, en segundo lugar –y esto no estaba presente en el primer seminario– que la holofrase difiere del texto de un sueño por simple que sea, tal como el de Anna Freud, puesto que el sujeto allí no se cuenta. Este ya está ahí identificado. Está solidificado en el significante holofrástico. Constituye con ese significante un monolito. El monolito es el sujeto que se reduce allí al emisor clamando: “¡Pan!”. La articulación pura de la frase alcanza para constituir a ese sujeto elemental, puesto que está ya incluido en esa articulación misma y permanece indisociable respecto de ella: “cuando el individuo, o la multitud, o el tumulto grita *¡pan!*, se sabe muy bien que ahí todo el peso del mensaje se ubica sobre el emisor, quiero decir que él es el elemento dominante, y se sabe incluso que ese grito, en sí, es suficiente justamente en las formas que acabo de evocar, para constituir ese emisor, aunque tenga cien o mil bocas, como un sujeto único. No tiene necesidad de anunciarse, la frase lo anuncia suficientemente<sup>76</sup>”.

En un texto apenas posterior y fechado en 1960, Jakobson sitúa del mismo modo a la interjección, esencialmente centrada en el emisor (al que llama en el texto “destinador”): “La función llamada *emotiva* o *expresiva*, centrada en el *destinador*, apunta a una expresión directa de la actitud del hablante ante aquello de lo que está hablando. (...) El estrato puramente emotivo lo presentan en el lenguaje las interjecciones. Difieren del lenguaje referencial tanto por su sistema fónico (secuencias fónicas peculiares o incluso sonidos inhabituales en otros contextos) como por su función sintáctica (no son componentes sino más bien equivalentes de oraciones). *¡Pse! –dijo Mc.Ginty!*: la elocución completa del personaje de Connan Doyle consiste en un sonido africado y otro vocálico<sup>77</sup>”.

Ese sujeto solidificado en la pura articulación de la frase, constituye la función de unidad de la frase tal como la instala la holofrase. El sujeto se reduce allí a ese grito que lo identifica con la situación, con la masa, con la multitud. No hay necesidad de nombrarse, la holofrase lo nombra suficientemente. Lacan separa la función de la holofrase, tal como podemos verla ya simplificada por Von Humboldt en el ejemplo siguiente, a partir de expresiones tomadas de lenguas llamadas holofrásticas, en las que ocurre que el verbo incluye al emisor y no puede hacer otra cosa que incluirlo, en la medida en que ese verbo no tiene pertinencia alguna en la lengua, fuera de la inclusión de lo que nosotros llamamos el pronombre: “*Ni-naca-qua, yo como carne*. Podríamos estar tentados de ver en esta combinación del sustantivo y del verbo una especie de compuesto verbal, pero resulta claro que la lengua dispone de ellos de otra manera. Porque cuando por una razón cualquiera, el sustantivo no es incorporado en persona, la lengua lo reemplaza por el pronombre de la tercera persona, lo que demuestra a las claras que tiende a inscribir con y en el verbo el esquema de la construcción: *ni-c-qua-innacatl, yo la como, a la carne*. El verbo debe ya anticipar formalmente la frase que no se precisa sino *a posteriori*, como por una especie de aposición. Según el modo representativo propio al Mexicano, el verbo no tiene existencia independiente de ese complemento de determinaciones auxiliares<sup>78</sup>”.

Subrayemos no obstante que la función de la holofrase –como función de la unidad de la frase– sufre en el texto de Lacan un ligero deslizamiento respecto [del uso] de los lingüistas. En los lingüistas que hemos citado se desprende un lazo indisoluble entre código y mensaje. En Lacan, eso se transforma en un monolito donde el sujeto se iguala al mensaje. No

sorprende que algunos años más tarde, Lacan utilice la estructura de la holofrase para dar cuenta de la psicosis, como luego veremos.

En la holofrase, el sujeto humano no se cuenta en el sentido del *contarse* que opera Anna Freud en su sueño, o en el que un niño puede decir: “Tengo tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo”. Él se encuentra allí contado previamente. Considérese el efecto que tendría sobre el receptor la nominación del emisor precediendo a la emisión del grito de interjección: lejos de identificar al sujeto con la situación o con la multitud, es más bien algo que haría girar una situación trágica convirtiéndola en cómica. Del estilo: la multitud gritando: “¡Pan!” [*du pain!*], y Dupont gritando: “¡Du-pont!”.

Señalemos entonces que en esta sesión de su Seminario, Lacan pone el acento en la función de la holofrase en una estructura simbólica. Esta función es la de la unidad de la frase cuando es ultra-reducida, o sea, un monolito donde el sujeto no tiene que contarse. Esto resulta importante para la lectura que podemos hacer del proceso de la holofrase cuando Lacan lo retome en el Seminario XI. Notemos ya que ese monolito no es reductible a una condensación en el sentido de la metáfora. Volveremos a esto.

Esa manifestación de la holofrase en términos de estructura –el monolito– introduce una diferencia con el párrafo del Seminario I que hemos comentado, donde lo simbólico queda definido “en el límite, en la periferia”, y donde lo esencial del comentario de Lacan tendía a demostrar que la holofrase no es para nada una situación intermedia entre el instinto y el sujeto. Esta idea permanece, pero la relación particular en la que el sujeto se encuentra suspendido es aquí precisada. Agreguemos que toda interjección no se reduce a la función de la holofrase –al monolito–, siendo, por otra parte, lo que se da sencillamente en el uso literario o retórico con que pueden utilizarse<sup>79</sup>.

#### IV. LA HOLOFRASE Y LA ESTRUCTURA

Abordemos ahora el comentario del párrafo del Seminario XI, *Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Se trata del apartado 2 de la clase XVIII, fechada el 10 de junio de 1964.

El término “holofrase” aparece allí en una oración que da una indicación acerca de los problemas de estructura en la clínica psicoanalítica: “Hasta me atrevería a formular que cuando no hay intervalo entre  $S_1$  y  $S_2$ , cuando el primer par de significantes se solidifica, se holofrasea, obtenemos el modelo de toda una serie de casos –si bien hay que advertir que el sujeto no ocupa el mismo lugar en cada caso–”<sup>80</sup>.

Y Lacan pone en serie al efecto psicossomático, el niño débil en la medida en que se introduce en su educación la dimensión psicótica, y la psicosis.

Señalemos primero que el término “holofrase” aparece aquí bajo una forma verbal que es bastante inhabitual. Incluso, es un neologismo. Ya hemos señalado que los términos “holofrase” “holofrástico” u “holofrastia” son relativamente poco utilizados en la literatura lingüística. Pero el verbo reflexivo “holofrasearse” no figura jamás en ella. Entonces, si Lacan forja aquí este nuevo verbo, debe ya allí darnos indicaciones acerca del uso que hará de él. Mediante esta forma verbal, desestima en efecto toda referencia a cualquier holofrase concreta, a los ejemplos obtenidos de las lenguas holofrásticas o del discurso corriente –tal como la interjección– y a lo que hemos llamado los enunciados holofrásticos. De este modo, el acento resulta puesto sobre la estructura particular que dedujo precedentemente a partir de las

interjecciones, lo que hemos subrayado como “función de la holofrase”, función de unidad de la frase y monolito a la vez. Por medio de esta simple operación, la transformación de un sustantivo en su forma verbal, Lacan limpia la función de la holofrase de toda contingencia fenoménica, haciendo de ella un término de la estructura.

Que la holofrase sea en el Seminario un término de estructura, se encuentra totalmente confirmado por el contexto inmediato. En la misma frase, se encuentra el matema  $S_1 \rightarrow S_2$ , respecto del cual el sujeto barrado debe ocupar un cierto lugar e, inmediatamente después, Lacan escribe un matema que anticipa lo que escribirá más tarde en los cuatro discursos. El conjunto se inscribe en la topología de la alienación y la separación, o sea, de las relaciones del sujeto al campo del Otro, a la falta en el Otro y a su falta como tal.

Precisemos, entonces, este lugar acordado a la holofrase en la estructura. Lacan equipara a la holofrase con la solidificación de un par de significantes ( $S_1-S_2$ ): “cuando el primer par de significantes se solidifica, se holofrasea...”, y algunas líneas después, “esta solidez, esta captación en masa de la cadena signifiante primitiva...”<sup>81</sup>.

El signifiante, lo sabemos, no puede designarse a sí mismo. Entre un signifiante y el signifiante con el que se lo designa, hay no-coincidencia, falla, intervalo que permite a la vez la dimensión de la metáfora —es decir que todo signifiante pueda venir al lugar de otro y producir la significación— y funda para el sujeto el deseo del Otro, en tanto que ese deseo es para el sujeto interrogable. “El signifiante con el que se designa al mismo signifiante no es, por supuesto, el mismo signifiante con que se designa al otro, cosa que salta a la vista. La palabra ‘obsoleta’, en tanto puede significar que la palabra ‘obsoleta’ es una palabra obsoleta, no es la misma palabra en ambos lados”<sup>82</sup>. “Lo propio del signifiante es no poder significarse a sí mismo sin engendrar cierta falta de lógica”<sup>83</sup>.

La solidificación del par signifiante que designa aquí la holofrase es justamente una puesta en suspenso de esta función del signifiante como tal, en tanto que no puede designarse a sí mismo. Así es que en la psicosis el signifiante surge en lo real, lo que equivale a decir que se designa a sí mismo, y que en el efecto psicossomático, desaparece en su valor mismo de signifiante: “Lo psicossomático, es algo que no es un signifiante”<sup>84</sup>. Si pensamos, por ejemplo, en la superficie de un eczema, aunque inscripta sobre el cuerpo no es sin embargo un signifiante, a diferencia del signifiante que se inscribe en el cuerpo en la conversión histérica.

Es por eso que la citada solidificación de la cadena signifiante, la holofrase, no es una condensación. No se trata, entonces, de operar con ella descomponiéndola en sus significantes “primordiales”. Por lo tanto consideramos vanas ciertas interpretaciones de esta frase de Lacan, como la ofrecida por Jean Guir: “Lo que observamos en los análisis de enfermos psicossomáticos es la introducción —sobre todo en los sueños y en la explicación natural de su enfermedad—, la aparición de holofrases particulares, cuyo recorte por el analista tendrá valor de interjección. Por ejemplo: Westminster: *Où est ce mystère?* Winchester: *Oui, la sœur à taire!* Hay un develamiento de un resto infantil del orden del balbuceo que se sitúa a nivel del yo de la enunciación”<sup>85</sup>. Lejos de discutir la pertinencia de estas interpretaciones —desde el punto de vista clínico— puesto que ciertamente parecen producir los mejores efectos para la prosecución de la cura, no obstante no podemos considerar que se trata allí de holofrases en el sentido en que Lacan habla de ellas en el seminario, puesto que las interpretaciones demuestran en la cura el carácter de condensación signifiante sostenido por los significantes en cuestión.

La solidificación signifiante se opone al efecto metafórico. La holofrase es incluso, diremos, el nombre que Lacan da aquí a la ausencia de la dimensión de la metáfora. En efecto: que dos significantes estén así solidificados, holofraseados, que no haya intervalo entre ellos, es equivalente a afirmar que uno no puede ir al lugar del otro, que no puede sustituirlo allí —

siendo la sustitución y condensación el principio de la metáfora— puesto que ya ocupan ambos el mismo lugar.

Si la relación que establecemos entre la holofrase y la ausencia de la dimensión metafórica es exacta, debemos poder encontrar sus huellas en la psicosis. En el Seminario XI, concretamente, Lacan ubica a la holofrase como “modelo” para la psicosis. Para aclararlo, tomemos un fragmento del texto de Schreber a propósito de los “pájaros parlantes”: “Ella (un alma-pájaro) se manifiesta habitualmente en la primavera con el aspecto de un pájaro carpintero (*pic*) o de un mirlo, en el verano con el aspecto de una golondrina, en el invierno con el de un gorrión. El agradable nombre de *picus le pic* que recibe, es mantenido por las voces aún si el alma aparece con el aspecto de mirlo, golondrina o gorrión. Conozco con mucha exactitud cada uno de los sesgos de las frases —que se han vuelto relativamente numerosas con el tiempo— que ella tiene por misión articular y repetir sin cesar, y he redactado para ella como para las otras aves milagrosas, recopilaciones que siempre se han demostrado concordantes”<sup>86</sup>.

En el seminario de *Las Psicosis*, Lacan subraya que en el texto de Schreber no puede localizarse ninguna dimensión metafórica. Agreguemos que en el fragmento citado, se puede ver claramente cómo la golondrina no viene al lugar del pájaro carpintero porque ella ya está en el mismo lugar. Las voces la nombran en ese lugar: *pic picus*, y testimonian así de la estructura holofraseada del significante. Los pájaros parlantes de Schreber no son para nada poetas, sino que exponen la dificultad que experimenta el sujeto psicótico con el significante y con las reglas fundamentales de la estructura significante: el significante no puede designarse a sí mismo sin otro significante, y un significante es siempre sustituible por otro.

Volvamos al pasaje de Lacan que queremos comentar. Esta holofrase, esta solidez, esa captura en masa de la cadena significante, es también una ausencia de intervalo entre  $S_1$  y  $S_2$ . Que no haya intervalo es lo que permitiría al significante designarse a sí mismo. ¿De qué se trata efectivamente en esa ausencia de intervalo? Precisemos, en principio, que es cuestión aquí de la “primera pareja de significantes” —veremos a continuación cómo esta ausencia de intervalo debe articularse al doble movimiento de la alienación y la separación—.

La primera pareja de significantes es la que determina la división del sujeto, también es la del movimiento de la alienación, por el cual “cuando el sujeto aparece en alguna parte como sentido, en otra parte se manifiesta como *fading*, como desaparición”<sup>87</sup>. Siendo un significante lo que representa a un sujeto para otro significante, el primer significante ( $S_1$ ), o sea aquel que encarna la marca sobre el hueso primitivo o el tatuaje, es el del rasgo unario, el que representa al sujeto, por ser introducido en el campo del Otro, ante otro significante. El significante binario, que también es *Vorstellungsrepräsentanz* —“ese *Vorstellungsrepräsentanz* que es (...) el significante  $S_2$  de la pareja”<sup>88</sup>—, es aquel ante el cual el sujeto resulta representado, y bajo el que, entonces, desaparece en la *aphanisis*. El  $S_2$  es el significante de la pareja que hace entrar en juego al sujeto como falta.

La solidificación holofrástica de la primera pareja significante concierne directamente al proceso de la alienación. Retomemos en algunas líneas ese movimiento de la alienación tal como Lacan lo desarrolla en el Seminario XI, para deducir a continuación qué puede significar la holofrase respecto de ese campo. El sujeto sólo puede aparecer en el campo del Otro, representado por un significante que hace surgir su significación, reduciéndolo por completo a no ser más que un significante. Pero ese significante representa al sujeto ante otro significante ( $S_2$ ) que tiene por efecto producir el *fading*, la *aphanisis* del sujeto. Esta aparición del sujeto como falta constituye la alienación<sup>89</sup>.

Podemos captar mejor así lo que está en juego en la holofrase de la pareja  $S_1$ - $S_2$ . Recordemos que no vemos en la holofrase un “significante nuevo” cualquiera, sino solamente una captura en masa del significante en tanto tal. Si la pareja significante necesaria para el



proceso de la alienación está holofraseada, entonces la relación del sujeto como significación (que se produce bajo el primer significante de la pareja cuando no está holofraseada) con su desaparición, con su *aphanisis* (bajo el segundo), se encuentra allí modificada. El sujeto ya no aparece como falta, sino como un monolito cuya significación se iguala con el mensaje enunciado.

El “monolito”, o sea el sujeto ya dado en el mensaje –como Lacan lo articula en el seminario *El deseo y su interpretación*– es precisamente lo que surge en la holofrase, como solidificación de la primera pareja de significantes, cuando hacemos referencia al tiempo de la alienación.

Esta noción de holofrase esclarece muy bien algunos problemas observados en la psicosis. Así, por ejemplo, el fenómeno elemental de la voz escuchada. Retomemos bajo este ángulo el comentario que hace Lacan del caso “Vengo del fiambrero”, en el Seminario III. Cuando ante el enunciado de esta frase la dama escucha en lo real la respuesta “Marrana”, dicha respuesta, más que el propio mensaje que el sujeto recibe bajo una forma invertida, es la vez su propio mensaje y el sujeto<sup>90</sup>. Tenemos aquí un buen ejemplo de que el monolito –la holofrase– es el sujeto.

En el análisis que hacemos del párrafo sobre la holofrase del Seminario XI, decimos que si la solidificación de la primera pareja significativa concierne al tiempo de la alienación, la ausencia de intervalo entre  $S_1$  y  $S_2$  concierne más bien al de la separación.

La separación es, en efecto, articulada por Lacan con el intervalo entre los dos términos de la pareja significativa. En ese intervalo se encuentra el deseo –algo que expresa en otras palabras afirmando que “es como en derivación de la cadena significativa que corre el arroyo del deseo”<sup>91</sup>–. Ese deseo que aparece de entrada como el deseo del Otro porque yace en el intervalo entre los dos significantes primordiales, se le aparece al sujeto como interrogable, como referencia posible para la constitución de su deseo, sólo por estar situado en dicha articulación como falla, como intervalo, como falta en el Otro<sup>92</sup>.

El deseo, que es siempre el deseo del Otro, se articula así originariamente por el recubrimiento de dos faltas: la que por ser localizable en el Otro introduce al sujeto a la pregunta del deseo, y aquella por la que el sujeto viene a responder a esa falta en el Otro, o sea a su propia falta, la del momento de la *aphanisis* engendrada en el tiempo precedente de la alienación. “Una falta recubre a la otra (...). Es una falta engendrada por el tiempo precedente que sirve para responder a la falta suscitada por el tiempo siguiente”<sup>93</sup>.

Así la falta de intervalo entre  $S_1$  y  $S_2$ , la holofrase, significa que el deseo del Otro, al no aparecer ante el sujeto en la falla donde sería interrogable, no le deja ninguna chance de modelar allí su deseo. En cuanto el sujeto ocupa un cierto lugar respecto de esa articulación significativa, <en cuanto> el deseo sin falla del Otro aparece en un goce cuyo sujeto solo puede reducirse a ser el objeto y bajo la forma de una voz oída –como un superyó obscuro y feroz que hace irrupción en lo real– él encontrará llegado el caso esta fantasía –en el sentido de un deseo no-interrogable– del Otro. La holofrase ofrece así el “modelo” de la psicosis, en tanto que está fundamentalmente puesto en marcha allí un proceso de no-dialectización del significante<sup>94</sup>.

Tenemos aquí la ocasión de ocuparnos de un pequeño problema que surge en el texto. ¿Por qué Lacan asocia allí a la psicosis con la holofrase y no con la forclusión del Nombre-del-Padre? Digamos en primer lugar que el Seminario XI se apoya en otro, que no tuvo lugar: *Los Nombres-del-Padre*. Lacan lo recuerda en la sesión que sigue a la que aquí comentamos. En efecto, el Nombre-del-Padre plantea un problema. En “De una cuestión preliminar...”, Lacan lo sitúa en una posición que no deja de evocar un Otro del Otro, puesto que concibe el lugar de la Ley en el lugar del Otro del significante<sup>94bis</sup>. La holofrase, en tanto que no sitúa un otro de

más sino solamente una ausencia de intervalo, es una solución elegante al respecto. Lo que resulta cierto es que el concepto de forclusión del Nombre-del-Padre está implícitamente presente en la noción de holofrase tal como aquí aparece. Más exactamente –al menos, para el modelo de la psicosis, incluida también la psicosis del niño– la holofrase surge como el efecto de la ausencia del corte significante de la operación paterna. La holofrase muestra la causas –solidificación, ausencia de intervalo– y a la vez, enuncia el efecto, o sea el carácter no-dialectizable del significante. De cierta manera, la holofrase es entonces otro nombre de la forclusión del Nombre-del-Padre, así como la metáfora paterna es otro nombre para la operación del Nombre-del-Padre. La holofrase deviene de este modo una noción del mismo orden que la metáfora o la metonimia, aunque situada fuera del campo discursivo –en el sentido en que la psicosis está fuera de discurso–.

Tenemos que abordar ahora la pregunta que plantea el matema que sigue inmediatamente a la frase que comentamos. Dicho matema<sup>95</sup> no es uno de los que haya generado más comentarios, y permanece –conviene decirlo– difícilmente legible. No obstante, se puede señalar que liga a los dos significantes  $S_1$ - $S_2$  con tres términos que conciernen al sujeto: X, serie de sentidos y serie de las identificaciones. Éric Laurent, en una conferencia pronunciada en Bruselas en 1982 titulada “La psicosis en el niño”<sup>96</sup>, ha realizado un comentario del esquema, del que retendremos tres señalamientos. En primer lugar, el matema implica una bipolaridad organizada entre el sujeto del significante (serie de sentidos) y el sujeto del goce (serie de las identificaciones). Segundo, la correlación del sujeto está anotada no con el objeto  $a$ , sino con el objeto en tanto revestido por la imagen. Finalmente, Éric Laurent destaca que el esquema no es legible si no es puesto en serie con otro esquema del mismo seminario<sup>97</sup>, y en la perspectiva de la construcción de los cuatro discursos –y en particular del discurso del amo– producida algunos años más tarde.

Precisemos, no obstante, que si el esquema debe ser tomado en esa perspectiva, no significa en modo alguno que la holofrase sería articulable *en* el discurso –en el sentido que el término toma en los cuatro discursos– ni que la misma no se encontraría fundamentalmente fuera de discurso. En efecto, Lacan sitúa mediante el esquema al niño psicótico –o al débil “psicotizado”– no como sujeto de un discurso, sino en cierto lugar *en* el discurso de la madre, ubicándolo como objeto  $a$  para su madre<sup>98</sup>.

Es necesario volver aquí a la puesta en serie que opera Lacan en torno de la holofrase. Es “el modelo de toda una serie de casos”: el efecto psicossomático, el niño débil y la psicosis.

En lo referente al niño débil, conviene precisar que Lacan remite directamente al libro de Maud Mannoni, recientemente aparecido en aquella época, a quien le rinde homenaje y responde. Sabemos que Maud Mannoni recondujo la debilidad mental del lado de la estructura psicótica, despejando tres elementos esenciales: situación dual con la madre, rechazo de la castración simbólica y dificultades para acceder a los símbolos<sup>99</sup>.

Lacan es prudente en lo referente a dicha articulación. No dice que el niño débil depende de la psicosis. Más bien, precisa que en la medida en que el niño débil ocupa un cierto lugar para el deseo de la madre, se introduce allí la dimensión psicótica. Vayamos más lejos. Éric Laurent señala muy atinadamente que Lacan, en esas pocas frases, le propone a Maud Mannoni otra articulación: “No es que ellos tengan un solo cuerpo, una sola superficie de inscripción, una sola herida; es que ellos no tienen sino un solo significante”<sup>100</sup>.

Lacan mantiene de este modo una distancia con la posición de Maud Mannoni. No dice que el niño débil sea psicótico, sino solamente que en la medida en que resulta “psicotizado”, la holofrase de la primera pareja de significantes da cuenta de su estructura.

Quedan por precisar las relaciones de la holofrase con los fenómenos psicossomáticos. Señalemos en primer lugar que Lacan jamás habló de estructura psicossomática. La

psicosomática no es, en la obra lacaniana ni en la clínica psicoanalítica, una estructura subjetiva al estilo de las neurosis, psicosis o perversión. No es necesario entonces considerar aquí las relaciones de la holofrase con ese punto de almohadillado del conjunto de la estructura subjetiva que es el Nombre-del-Padre. Al respecto, el sujeto no ocupa en el efecto psicosomático el mismo lugar que en la psicosis: “Tenemos el modelo de toda una serie de casos –aunque, en cada uno, el sujeto no ocupe el mismo lugar”<sup>101</sup>. Mientras que en la psicosis el conjunto de las relaciones del sujeto al significante y al Otro se encuentra modificado, en la psicosomática se trata de relaciones del deseo con un significante, que no es un significante para el sujeto, pero que igual produce sus efectos bajo la forma de un signo real marcado en el cuerpo.

Subrayemos por otra parte que Lacan habla de “*efecto psicosomático*”<sup>102</sup>, precisando que no se trata de un significante para el sujeto, porque a ese nivel la *aphanisis* del sujeto no está puesta en cuestión<sup>103</sup>.

La gran referencia de Lacan a propósito de la psicosomática en el seminario es la experiencia de Pavlov, la que permite “situar lo que hay que concebir del efecto psicosomático”<sup>104</sup>. Lacan muestra cómo esa experiencia sólo es concebible en la medida que un significante –del Otro– provoca un corte en la organización de una necesidad –es decir, de algo que no depende de la falla, de la falta, y bajo el cual no se produce ninguna *aphanisis* del sujeto. El deseo que está en juego allí es el del experimentador, del Otro, pero el significante de ese deseo no toma estatuto de significante para quien está sometido a la experiencia.

Obviamente, el animal no tiene chance alguna de ser sujeto. Pero ese desvío muestra lo que hay en juego en el fenómeno psicosomático. Esta holofrase, este término oscuro, permanece informulable para el sujeto, y desde entonces deja como no-interrogable al deseo del Otro. Marca al cuerpo con un signo que no constituye síntoma en el sentido psicoanalítico.

## V. DOS FRAGMENTOS CLÍNICOS

Hemos ya anunciado el peligro de “concretizar” a la holofrase, de pensar que pueda enunciarse en un significante particular del sujeto, significante que en el trabajo de la cura habría que descomponer, decodificar, como si se tratara de una condensación. Presentaremos a continuación dos fragmentos clínicos<sup>105</sup>, uno tomado de la observación de un niño psicótico en una institución, y el otro extraído del inicio de la cura de un paranoico, para sostener la pertinencia clínica de la noción de holofrase que hemos intentado cernir en nuestro comentario de Lacan, es decir para sostener la forma lógica de la holofrase como ausencia de intervalo entre dos significantes. Se verá que la holofrase no es enunciable en un significante particular, sino que es localizable en la estructura misma de los significantes en cuestión.

*El trazo*

Al entrar en la institución, este niño de seis años presenta un cuadro clínico clásico de psicosis infantil. Retengamos tan solo que circula como un autómatas sin detenerse, no se deja parar por nada y arremete con la cabeza gacha contra la puerta cuando está cerrada. Emite ruidos y gritos, pero ninguna palabra.

Su historia, o mejor su prehistoria, está marcada por un secreto que concierne al apellido del padre, más precisamente al de su abuelo paterno. El padre lleva el apellido de su madre e ignora el de su padre, y aunque dicho apellido sea conocido por una de sus hermanas él se prohíbe preguntarlo. Ese secreto, esa prohibición de una palabra para con el padre, está redoblada en lo real por una operación de cáncer de laringe que le quita la voz –si no la palabra–, luego de la cual toda reeducación resulta vana. Él sigue vivo, pero mudo. La operación tuvo lugar cuando su hijo tenía cuatro años, y más que ser el desencadenante de la psicosis del niño, diremos que es la repetición en lo real de la prohibición de una palabra que había golpeado al padre bajo la forma del secreto.

Los gritos, las modulaciones de la voz que produce el niño al circular palpándose la garganta como para sentir las vibraciones –así como se les enseña a hacer a los laringectomizados para reeducarlos vocalmente– son llamados a la palabra del padre.

Lo que se presenta aquí como ausencia de intervalo entre su cuerpo y el secreto de su padre –lo que Maud Mannoni denomina “hacer un solo cuerpo”– debe considerarse como una ausencia de intervalo entre dos significantes, aquel con el cual está o intenta estar representado –ubiquemos aquí las modulaciones de la voz– para otro significante –el secreto del padre–. Esta falta de una falta hace de esos dos significantes una holofrase. La situación se verá modificada a la vez que esclarecida por una intervención. Un día se encuentra en una habitación cuya puerta está cerrada y él no deja –como habitualmente– de golpearse la cabeza contra ella. Se le propuso entonces, trazando en el piso una línea entre él y la puerta, que no la atravesara. Efecto de sorpresa. Juego de miradas. Él se dispone a tomar esa línea como el límite a franquear o no, dirigiendo, sin ninguna duda posible, su pregunta al otro. En los días y semanas siguientes, él mismo organiza líneas, límites y juega con los bordes. Al mismo tiempo, comienza a decir algunas palabras que no son todavía más que restos de palabra –se trata exclusivamente de imperativos– pero que, no obstante, constituyen llamados al otro.

El trazo que inaugura esta serie no es otra cosa que un intervalo ubicado entre la puerta donde se golpeaba la cabeza y la cuestión del límite, del corte, que al reducirse en un primer tiempo al ruido de su cabeza golpeando la puerta, no consiente su envío –digamos aquí: al padre– sino por la instauración de ese intervalo.

El ruido de su cabeza contra la puerta, las modulaciones de su voz imitando lo que el padre produciría si no fuera incapaz de hacerlo, nos muestran los efectos del significante holofraseado, pero la holofrase designa sola y estrictamente a la falta de intervalo entre dos significantes primordiales que, por eso, no se encuentran constituidos como tales y dejan al sujeto, en este caso, más acá de la palabra.

*“La BBL piensa en usted”*

Se trata ahora de un paciente que vino a verme en los días siguientes al desencadenamiento de un episodio delirante.

El momento desencadenante coincide con el fallecimiento y posterior entierro de su antigua niñera. En el trayecto de vuelta de dicho entierro, en el tren, escucha a dos jóvenes muchachas hablando en *yiddisch*. Inmediatamente, extrae la certeza de que “se” trata de recordarle que es en Jerusalén donde vendió su primera computadora para la cuenta de la CCC –iniciales de la empresa para la que trabaja como vendedor–. Al día siguiente, escucha en la radio la noticia del arresto de varios presuntos miembros de las CCC<sup>106</sup>, grupo terrorista que reivindicó numerosos atentados en Bélgica durante los meses previos, incluyendo el ataque a

un empleado de la sede de la BBL<sup>107</sup>, cerca de su casa. La radio precisa que al menos uno de los miembros del grupo escapó al operativo policial, y ofrece una vaga descripción de los terroristas arrestados: hombres jóvenes, bien vestidos, con maletín, trajeados al estilo de los jóvenes ejecutivos de las empresas. Esta descripción lo inquieta mucho puesto que, me dice<sup>108</sup>, podría aplicársele muy bien a él.

Luego se produce un fenómeno alucinatorio. Es sorprendido por un afiche publicitario de la BBL cuyo eslogan, “La BBL piensa en usted”<sup>109</sup>, se le presenta inmediatamente como el aviso de una búsqueda que lo tiene por destinatario, relacionada con el atentado cometido por un miembro de las CCC en la sede de la BBL. Confirma esta certeza reconociendo a su hermano gemelo en la ilustración del afiche. Tenemos, entonces, a la vez, un fenómeno de “doble”, y la irrupción de una frase que no por estar escrita deja de funcionar como el estricto equivalente de una voz. Un fenómeno alucinatorio imaginario viene a redoblar la irrupción de un significante en lo real. Además, luego, él se siente seguido, vigilado y escuchado en el teléfono.

No diremos, obviamente, que esta expresión –“La BBL piensa en usted”– es “su” holofrase, sino que la relación que esta frase establece entre el sujeto y el significante nos muestra la estructura holofraseada del significante para él, o sea: una estructura sin falla. El sujeto se iguala allí al mensaje. En todo caso, es monolítico. No se desliza bajo los significantes, está allí en una total certeza, bajo la forma de la alusión sobre la que tanto insiste Lacan en el Seminario III. La cadena significante hace allí un bloque, se encuentra captada en masa, el significante se designa a sí mismo. La “BBL” designa en efecto al significante “BBL” en tanto que “piensa”. En esta expresión no se trata de que alguien sospeche, sino del significante que lleva la sospecha hacia él. La certeza del sujeto le llega porque el significante, en vez de venir al lugar de otro significante para producir un efecto metafórico, se designa allí como tal. Es lo que produce que la CCC, donde trabaja, designe también a las CCC, designación que coincide con la venganza policial. Entre las dos CCC, no hay para él ninguna sustitución significante, sino designación en lo real.

Cuando la BBL empapela los muros de Bruselas con “La BBL piensa en usted”, se comprende que tan sólo se trata de hacérselo creer para inducir la sustitución significante, de modo que, cuando llegue el momento, pensemos en la BBL. Es esta sustitución la que no resulta operable en el significante holofraseado, y no hace falta esperar a que esta ausencia de sustitución resulte enunciable con un significante para que produzca un fenómeno observable bajo la forma de una holofrase enunciada. Tan sólo puede ser localizable como estructura de lenguaje –pero fuera de la estructura del discurso– produciendo sus efectos.

El examen de las apariciones del término “holofrase” en lingüística permite afirmar que Lacan utiliza el término en un sentido siempre diferente en cada uno de los pasajes de su enseñanza que hemos comentado.

En el Seminario I, la holofrase es retomada en las discusiones acerca del origen del lenguaje, sobre las que Lacan se apoya para demostrar el carácter fundamentalmente discordante de los campos imaginario y simbólico. Invierte el argumento de los lingüistas para mostrar que no hay ninguna transición posible entre ambos planos. Más bien, la holofrase deja ver allí que concierne a una situación imaginaria, pero que ya está tomada en una estructura simbólica.

En el Seminario VI, la referencia lingüística de Lacan es esencialmente aquella de la holofrase en la tipología de las lenguas, y más precisamente en el uso que de ella hace Guillaume. Lacan se apoya en la noción de unidad de la frase, pero se diferencia de la

lingüística al introducir allí fundamentalmente al sujeto como reducido al lenguaje mismo. El carácter imaginario de la situación en cuestión no es desestimado, pero Lacan apoya todo el peso en el sujeto-monolito en la holofrase, donde no debe ser considerado puesto que aquella no cuenta para él. El contexto de este pasaje responde implícitamente al uso lingüístico que hace de la holofrase un estadio de la adquisición del lenguaje en el niño. El sueño de Anna Freud muestra efectivamente que no hay “desarrollo”, que ella está ya en el lenguaje.

En el Seminario XI, Lacan le da su pleno desarrollo al término de holofrase, aunque en una sola frase, haciendo de ella una noción precisa en la estructura del lenguaje. El significante holofraseado muestra su funcionamiento cuando no ha tomado su valor de significante para el sujeto. Debido a la ausencia de intervalo entre los dos significantes primordiales del sujeto, este no aparece como vacilación subjetiva sino como certidumbre, donde está determinado por el carácter no-dialectizable de la cadena significante y no-metaforizable del significante. Lacan hace de la holofrase, si no un concepto, al menos una noción que con gusto ubicaríamos junto a la metáfora y la metonimia en el código de los significantes lacanianos, ya que las tres conciernen al funcionamiento de la cadena significante.

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Este artículo está redactado a partir de un trabajo presentado en septiembre de 1986 para la obtención del Diploma de Estudios profundos del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París VIII.

<sup>2</sup> Littré, 1887, t. 2, p. 2033.

<sup>3</sup> *Nouveau Larousse illustré* (8 vol), Paris, 1899-1904, vol 5, p. 144.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Trésor de la langue française*. Dictionnaire de la langue du XIX et du XX siècle, éd. CNRS, Paris, 1981, t. 9, p. 869.

<sup>6</sup> R.H. ROBBINS, *Brève histoire de la linguistique*, Paris, Seuil, 1976, p. 186. Subrayamos que la tripartición que ubicamos es una lectura de la tipología de Von Humboldt por A. Schleicher.

<sup>7</sup> R.H. ROBBINS, *Linguistique générale : une introduction*, Paris, Armand Colin, 1973, p. 308.

<sup>8</sup> O. JESPERSEN, *Nature, Évolution et Origines du langage*, Paris, Payot, 1976, p. 59, y R. H. ROBINS, *Brève histoire de la linguistique*, p. 186-187.

<sup>9</sup> Ejemplos extraídos respectivamente de R.H. ROBINS, *Linguistique générale : une introduction*, p. 307 y R.P. COLLE, *les Baluba*, Bruselas, éd. A. Dewit, t. II, p. 641.

<sup>10</sup> G. VON HUMBOLDT, *De l'origine des formes grammaticales*, Bordeaux, Ducros, 1969, p. 24-25.

<sup>11</sup> E. SAPIR, *Linguistique*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 269.

<sup>12</sup> F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1975, p. 313.

<sup>13</sup> E. BENVENISTE, « La classification des langues », *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1966, p. 109.

<sup>14</sup> Cf. L. RENZI, « Histoire et objectifs de la typologie linguistique », *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, ed. H. Parret, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1976, p. 652-653, y R. JAKOBSON & L. WAUGH, *la Charpente phonique du langage*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 74.

<sup>15</sup> G. GUILLAUME, *Leçons de linguistique 1948-1949, B. Psychosystématique du langage ; principes, méthodes et applications I*, les Presses de l'Université Laval Québec, Klincksieck, Paris, 1971.

<sup>16</sup> G. GUILLAUME, *Leçons de linguistique 1948-1949, B. Psychosystématique du langage ; principes, méthodes et applications II*, les Presses de l'Université Laval Québec, Presses Universitaires de Lille, 1982.

<sup>17</sup> R.H. ROBBINS, *Brève histoire de la linguistique*, p.158.

<sup>18</sup> E. B. de CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines, Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, 1947, p. 61. Citado por T. TODOROV, « Le langage et ses doubles », *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977, p. 271.

- <sup>19</sup> J.-J. ROUSSEAU. *Essai sur l'origine des langues*, Bibliothèque du Graphe, p. 505.
- <sup>20</sup> *Ibid.* p. 507.
- <sup>21</sup> Acerca del tema, véase H. MESCHONIC, "La nature dans la voix", en NODIER, *Dictionnaire del onomatopées*, Trans-Europ-Repress, 1984, p. 23.
- <sup>22</sup> J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.* p. 516.
- <sup>23</sup> T. TODOROV, *op. cit.*, p. 262.
- <sup>24</sup> J. LACAN. *le Séminaire, livre I, les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 250.
- <sup>25</sup> No deseamos extendernos en demasía sobre estos temas. Proponemos al lector remitirse a DARWIN, *la Descendance de l'homme*, Bruselas, Éditions Complexe, 1981, vol. I, p. 79 (para los detalles de la experiencia del pez lucio a propósito de la relación imaginaria), p. 19-80 y 85 (para el estado de desvío, como lo denomina Lacan en el Seminario I), p. 92-93 (acerca del origen del lenguaje).
- <sup>26</sup> C. DARWIN, *op. cit.*, p. 92.
- <sup>27</sup> Ver también al respecto: C. DARWIN, *l'Expression des émotions chez l'homme et les animaux*, Bruselas, Éditions Complexe, 1981, p. 385-386.
- <sup>28</sup> R.H. ROBBINS, *Brève histoire de la linguistique*, p. 191.
- <sup>29</sup> W. von HUMBOLDT, *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, Paris, Seuil, 1974, p. 80-83.
- <sup>30</sup> Acerca de las teorías del origen del lenguaje, renviamos a O. JESPERSEN, *op. cit.*, cap. 21, "Les origines du langage"; -A. SOMMERFELT, "The Origin of Language; Theories and Hypotheses", *Cahiers d'histoire mondiale*, vol I, n° 4, abril 1954, p. 885-902; -M. PEI, *Histoire du langage*, Paris, Payot, 1954, cap. 2, « Les théories sur l'origine du langage »; -G. MOUNIN, *Histoire de la linguistique des origines au XX siècle*, Paris, PUF, 1967, p. 23-27; -cap. « Théories sur l'origine », en G. REVESZ, *Origine et Préhistoire du langage*, Paris, Payot, 1954.
- <sup>31</sup> O. JESPERSEN, *op. cit.*, p. 425-426.
- <sup>32</sup> W. D. WHITNEY, *la Vie du langage*, citado en C. NORMAND y otros, *Avant Saussure, Choix de textes*, Bruselas, Éditions Complexe, 1978, p. 141.
- <sup>33</sup> Remitirse concretamente al libro de J. VENDRYES, *le Langage. Introduction linguistique à l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1968, p. 28, y a E. SAPIR, *le Langage*, Paris, Payot (1921), p. 11.
- <sup>34</sup> E. SAPIR, *Linguistique*, p. 38-40 y *Anthropologie*, Édition de Minuit (Seuil/Points), 1967, p. 51.
- <sup>35</sup> G. DE CORDEMOY, « Discours physique de la parole », *les Cahiers pour l'analyse*, supplément au n° 9, éd. du Graphe, s.d, p. 11.
- <sup>36</sup> M. H. BROUSSE, « Insistance de la psychanalyse », *l'Ane*, n° 16, mayo-junio 1984, p. 38.
- <sup>37</sup> HERODOTO, *Histoires*, II, 2, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 64-67.
- <sup>38</sup> Véase sobre el tema R. JAKOBSON, *Langage enfantin et Aphasie*, Paris, Flammarion, 1980, p. 70. Aún si Jakobson evoca, como otros lingüistas, un estadio « holofrástico » en el niño (en *la Charpente phonique du langage*, Paris, Édition de Minuit, 1980, p. 74), rechaza la puesta en serie con lo « primitivo » y la cuestión del origen.
- <sup>39</sup> D. CRYSTAL, *A First Dictionary of Linguistics and Phonetics*, 1980.
- <sup>40</sup> Especialmente, L. Bloom, *One Word at a Time*, The Hague-Paris, Mouton, 1973; - y D.L. BOLINGER, *Aspects of Language*, Harcourt Brace Jovanovitch, 1975.
- <sup>41</sup> J. LACAN, *le Séminaire, livre I*, p. 250-251.
- <sup>42</sup> A. BALINT, « Amour pour la mère et amour de la mère » en M. BALINT, *Amour primaire et Technique psychanalytique*, Paris, Payot, 1972, p. 119-120. Ver sobre este mismo tema los señalamientos de J. LACAN en *le Séminaire, Livre I*, p. 235-236.
- <sup>43</sup> J. LACAN, *op. cit.*, p. 248-249.
- <sup>44</sup> *Ibid.* p. 250.
- <sup>45</sup> Sobre este tema, remitimos al ensayo de K. LORENZ, « Psychologie et phylogénèse », en *Essais sur le comportement animal et humain*, Paris, Seuil, 1970.
- <sup>46</sup> A. SCHAFF. *Langage et Connaissance*, Paris, Éditions Anthropos (Seuil/Points), 1969, p. 195.
- <sup>47</sup> N. TINBERGEN, *la Vie sociale des animaux*, Paris, P.B. Payot, s.d, p. 54.
- <sup>48</sup> J. LACAN, *op. cit.*, p. 168.
- <sup>49</sup> *Ibid.*, p. 171.
- <sup>50</sup> *Ibid.*
- <sup>51</sup> F. DE SAUSSURE, *op. cit.*, p. 162.
- <sup>52</sup> J. Lacan, *op. cit.*, p. 162.
- <sup>53</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>54</sup> Se trata aquí de la traducción realizada por Lacan de una frase extraída de E. PAYNE, *History of the New World Called America, Oxford-America*, 1912, 2 vol., en *le Séminaire*, livre I, p. 251.

<sup>55</sup> J. LACAN, *op. cit.*, p. 251.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 242-243.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 168 y 242.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>60</sup> J. LACAN. « Le désir et son interprétation », sesión del 3 de diciembre de 1958, inédito.

<sup>61</sup> S. Freud, *l'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1973, p. 120.

<sup>62</sup> J. LACAN. « Le désir et son interprétation », sesión del 3 de diciembre de 1958, inédito.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, sesión del 19 de noviembre de 1958.

<sup>65</sup> *Ibid.*, sesión del 3 de diciembre de 1958.

<sup>66</sup> Esto también está presente con gran coherencia de articulación en los lingüistas. En particular, G. GUILLAUME, *Leçons de linguistique 1956-1957*, p. 32-33, y W. von HUMBOLDT, *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, p. 294-299.

<sup>67</sup> J. LACAN. « Le désir et son interprétation », sesión del 3 de diciembre de 1958.

<sup>68</sup> J. LACAN. « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 618-619.

<sup>69</sup> J. LACAN. « Le désir et son interprétation », sesión del 3 de diciembre de 1958.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> S. Freud, *Die Traumdeutung*, GW. II/III, p. 135.

<sup>72</sup> S. Freud, *l'Interprétation des rêves*, p. 121-122.

<sup>73</sup> J. LACAN. « Le désir et son interprétation », sesión del 3 de diciembre de 1958.

<sup>74</sup> LACAN. « La direction de la cure... », p. 616.

<sup>75</sup> J. LACAN. « Le désir et son interprétation », sesión del 3 de diciembre de 1958.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> R. JAKOBSON. « Linguistique et poétique », *Essais de linguistique générale*, vol I, Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 214-215. Precisamos que dicho capítulo apareció bajo forma de artículo en 1960, pero corresponde a una conferencia pronunciada cierto tiempo antes y por eso contemporánea al texto de Lacan que estudiamos.

<sup>78</sup> W. von HUMBOLDT, *op. cit.*, p. 296.

<sup>79</sup> Ver al respecto J. LACAN, « Problèmes cruciaux pour la psychanalyse », seminario inédito, 1964-1965, fin de la sesión del 10 de marzo de 1965.

<sup>80</sup> J. LACAN. *Le Séminaire*, livre XI, *les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 215.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>85</sup> J. GUIR. « Des problèmes psychanalytiques face aux phénomènes psychosomatiques et cancéreux », *Quarto*, n° XI, p. 7. Señalamos que el pasaje « Winchester : Oui, ta sœur à taire ! » se deduce de « Oui, la Schwester à terre ». Ver *Actes de l'ECF*, vol. III, p. 69.

<sup>86</sup> D. P. SCHREBER, *Mémoires d'un névropathe*, Paris, Seuil, 1975, p. 178.

<sup>87</sup> J. LACAN, *le Séminaire*, livre XI, p. 199.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 191 y 199. Remitimos aquí también a los comentarios de Jacques-Alain Miller sobre la alienación y la separación en su curso (*Département de Psychanalyse, Université de Paris VIII*), “1, 2, 3, 4” (inédito), sesiones del 20 de marzo de 1985 (“lo que funciona en el piso inferior del grafo es la alienación [...] mientras que lo que funciona en el piso superior es la separación”), y del 24 de abril de 1985 para el desarrollo de esos comentarios.

<sup>90</sup> J. LACAN, *le Séminaire*, livre III, *les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 63-34.

<sup>91</sup> J. LACAN. « La direction de la cure... », p. 623.

<sup>92</sup> J. LACAN, *le Séminaire*, livre XI, p. 199.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 195.



---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 215-216.

<sup>94bis</sup> J. LACAN. « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits*, p. 583. Nos apoyamos en este señalamiento en un comentario de Jacques-Alain Miller de su seminario de tercer ciclo, 1986-187.

<sup>95</sup> J. LACAN, *le Séminaire*, livre XI, p. 215.

<sup>96</sup> E. LAURENT, « La psychose chez l'enfant dans l'enseignement de Jacques Lacan », *Quarto*, n° IX, p. 3-19. Se trata de una transcripción publicada con su acuerdo aunque no revisada por el autor.

<sup>97</sup> J. LACAN, *le Séminaire*, livre XI, p. 226.

<sup>98</sup> Esto anticipa lo que Lacan precisará en su «Deux notes sur l'enfant», *Ornicar?*, n° 37, p. 13-14.

<sup>99</sup> M. MANNONI, *l'Enfant arriéré et sa Mère*, Paris, Seuil, 1964.

<sup>100</sup> E. LAURENT, artículo citado, p. 5.

<sup>101</sup> J. LACAN, *le Séminaire*, livre XI, p. 215.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>105</sup> Se trata de dos observaciones personales. La primera ha sido el objeto de una exposición en Prémontré en ocasión de unas Jornadas sobre la Psicosis en 1958; la segunda, de una conferencia en Mons, en 1986 (no publicadas).

<sup>106</sup> CCC: células comunistas combatientes –presentadas en ocasiones como un grupo belga de acción directa–.

<sup>107</sup> BBL: Banca Bruselas-Lambert, uno de los principales bancos belgas.

<sup>108</sup> El paciente acude a verme por primera vez al día siguiente de estos acontecimientos.

<sup>109</sup> Señalemos que se trata de un eslogan muy conocido en Bélgica, en la medida en que es parte de una campaña publicitaria intensa desde hace muchos años.