Derrida y Lacan. Lo no-dicho de un encuentro[1]

Emma Ingala Gómez
Universidad Complutense de Madrid

Poner en cópula a Derrida y a Lacan –y, en general, a Derrida y al psicoanálisis– tiene consecuencias muy interesantes tanto para la filosofía cuanto para el psicoanálisis –y, en general, para toda forma de lectura y escritura–. Estas consecuencias, sin embargo, son el resultado menos de los acordes y desacuerdos efectivos entre Derrida y Lacan, que del hecho mismo de que se produjera y se produzca este encuentro o desencuentro, como se quiera.

Quizás lo más patente en la relación Derrida-Lacan, al menos para un examen superficial y apresurado de ésta, sea el desencuentro. De entrada, pues, la cópula parecería más bien una disyunción exclusiva. El propio Derrida rememora en diferentes textos una de las anécdotas de la desavenencia. En su seminario del curso académico 1976/1977, titulado de manera intraducible *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Lacan habría cometido, según Derrida, una «imprudencia compulsiva» (AA.VV., 1991: 419): había dicho de Derrida que lo creía en análisis[2]. En la grabación de audio se escuchan risas del público después de esta presunta revelación. Sin embargo, la transcripción publicada en *Ornicar* sustituye la osada hipótesis de Lacan por puntos suspensivos; signo, para Derrida, de un intento fallido de retractación y, peor aún, de manipular el archivo. Este gesto en retirada llegaba demasiado tarde: el registro de lo que allí se dijo estaba ya puesto en circulación, por mucho que Lacan y sus epígonos quisieran controlar la memoria de lo que pasaba en su seminario. En cualquier caso, Derrida niega en 1990 estar o haber estado en análisis –al menos «en el sentido institucional de la situación analítica» (AA.VV., 1991: 419)–, lo tacha directamente de falso, como hizo ya en 1980 en *La carte postale*, a

[1] A Armando Ingala, por todas las conversaciones que inspiraron gran parte de lo que aparece aquí.

[2] «Es alguien de quien yo no sabía que… –para decir la verdad, lo creo en análisis–, de quien yo no sabía que estaba en análisis; pero es una simple hipótesis». (Lacan, 1977: clase del 11 de enero de 1977)

propósito aquella vez de la repetición del mismo rumor por parte de Serge Doubrovsky en una conferencia en Montreal. «¡Qué tipo tan atrevido», exclama allí Derrida, y añade: «es verdad que son muchos, según me dicen, los que no creen y por tanto no soportan que yo no haya estado jamás enanálisis [*ennanalyse*]» (Derrida, 1980: 218-219). Estos son compulsivos, imprudentes, sentencia Derrida.

Ahora bien, sin negar la discordia o el encuentro fallido que esta suerte de teléfono escacharrado pudiera haber producido –lo que «se» dice o «se» cree y «se» cuenta de boca en boca acerca de Derrida y su conjeturado paso por el diván, con mala intención y bajas pasiones–, lo cierto es que la relación de Derrida con el psicoanálisis llegó a ser de tal calado que dio incluso para hablar, como hizo Élisabeth Roudinesco, de una «*escuela derridiana de psicoanálisis*» (Roudinesco, 1986: 608). En torno al grupo de trabajo *Confrontation* –del que emanó después la publicación *Cahiers Confrontation*–, impulsado por René Major, se habría creado toda una «red suburbana del psicoanálisis» (Derrida, 1980: 532) que operaba, por inspiración de Derrida, en los márgenes, los bordes, los contornos. Roudinesco sostiene que Derrida no solo «inició una corriente de pensamiento en psicoanálisis», sino que, a causa de su perspicaz lectura de Freud y de Lacan, no habría podido «evitar el papel de líder de una escuela». No obstante, Derrida sería, según el retrato de Roudinesco, un líder extraño en el panorama psicoanalítico, un líder «sin tropas ni escuela en el sentido institucional del término». Para ilustrar esta paradójica condición de ser líder de una escuela sin escuela –aunque de una «verdadera escuela»–, Roudinesco describe a Derrida como una «matrona de la disidencia» (Roudinesco, 1995: 91-106).

Ya el propio Derrida, cuando relata por primera vez el episodio del rumor malintencionado, al mismo tiempo que lo desmiente con furia, concede que cabría considerar su relación con el análisis como una asociación casi natural; a condición, ciertamente, de emplear mucha cautela y de entender en sentido muy amplio lo que significa estar en análisis: «Si al menos [estos cotillas] se mostraran más refinados, si dijeran prudentemente «excluyendo los hechos» que yo debo de estar siguiendo una especie de análisis fuera de toda «situación analítica» de tipo institucional, que prosigo mi trabajo analítico por ejemplo aquí al escribir, o con todos los lectores que acabo privilegiando transferencialmente, con Sócrates, con mi analista póstumo o contigo por ejemplo, de acuerdo, yo mismo lo digo todo el tiempo» (Derrida, 1980: 219). Sin embargo, Derrida inmediatamente añade que, en esta asociación tan natural, el análisis termina por ser, precisamente de tan na-

tural, trivial, en la medida en que este sentido lato del análisis «se aplica a todo el mundo» (Derrida, 1980: 219). No obstante, años más tarde Derrida vuelve a acariciar esa acepción ambigua en virtud de la cual lo lógico es que él esté en análisis, como todo el mundo: «que yo no haya estado jamás en análisis, en el sentido institucional de la situación analítica, no me impide estar aquí o allá, de manera poco contable, analizante o analista en mis horas o a mi manera. Como todo el mundo» (AA.VV., 1991: 419).

Así, forzado y natural, incómodo y cómodo a la vez, este Derrida en el diván es el que se encuentra con Lacan. En lugar de centrarme en un texto o en un conjunto de textos para abordar la cópula «Derrida *y* Lacan», mi intención en lo que sigue es examinar una escena concreta, y una escena en la que lo más importante, como no podía ser de otra manera cuando se trata de estos pensadores, está ausente –o, más bien, para ser más precisa, no está presente, está diferido–. Esta escena tuvo lugar en mayo de 1990, en el marco del coloquio *Lacan avec les philosophes* organizado por el Colegio Internacional de Filosofía de París en la sede de la UNESCO. En particular, la escena acontece en la polémica mesa redonda coordinada por René Major bajo el título «Depuis Lacan: _____». *Depuis* significa en francés «desde», «a partir de», pero también «con» y «después de». Por tanto, esta fórmula implicaría que a partir de Lacan, desde Lacan, con Lacan y después de Lacan, viene un espacio en blanco, un trazo vacío, un silencio, una ausencia. No obstante, ésta no es sino la forma final que adopta el título tras una encarnizada batalla entre varios miembros del Colegio Internacional de Filosofía. Inicialmente, Major tenía la intención de rotular su sección «Depuis Lacan: y a-t-il une psychanalyse derridienne?»: «Después de, a partir de, con Lacan: ¿hay un psicoanálisis derridiano?». Cuando Alain Badiou tuvo noticia de esto, cuestionó enfurecido la preeminencia del nombre de Derrida en la posteridad y continuación del pensamiento de Lacan, en el «depuis Lacan». El coloquio, para Badiou –aunque también para Lacoue-Labarthe–, habría de pensar la relación de Lacan con (*avec*, no *depuis*) los filósofos, y con filósofos considerados clásicos, es decir, filósofos muertos. El coloquio se había dado, según Badiou, esta ley no escrita, y debía respetarla. Badiou entendía que el título elegido por Major implicaba, con una fuerte carga simbólica, que después de Lacan venía Derrida. Además, el hecho de que ésta fuera la última mesa del congreso tenía para Badiou un efecto de clausura e incluso parecía describir una teleología: todas las mesas anteriores –sobre Lacan con Kant, Lacan con Heidegger, Lacan con Kojève, Lacan con Platón– vendrían a desembocar de modo cuasi-natural en la conclusión de que Derrida era el relevo de La-

can. «*Depuis*», para Badiou, introducía la connotación de «en lugar de»: Derrida en lugar de Lacan, en el lugar de Lacan. Frente a esta propuesta, Badiou reclamaba que la posteridad de Lacan quedase abierta, sin nombre propio que saturase su significación. Si se incluían nombres propios, la pregunta, para él, era obvia: «¿por qué Derrida y no yo?»; «¿por qué no figuro yo como legítimo descendiente o heredero, como protagonista de lo que ha acontecido *desde Lacan*?». Tras un encendido intercambio epistolar entre Badiou y los organizadores, la solución de compromiso a la que se llegó, antes de la celebración del coloquio, fue la siguiente: si el nombre de Badiou no aparecía en esta posteridad, ningún otro nombre propio habría de hacerlo. El nombre de Derrida fue borrado. Badiou, relativamente satisfecho, se dedicó entonces a coordinar su propia mesa redonda sobre Lacan, Platón y el matema, y dejó que los derridianos lidiaran con la sección mutilada. La beligerante correspondencia entre Badiou y los organizadores se puede consultar en el apéndice a las actas del coloquio, publicadas en 1991 bajo el mismo título: *Lacan avec les philosophes*.

Más allá de lo anecdótico y folletinesco del incidente, quisiera subrayar que esta escena está marcada por tres ausencias –o por tres no-presencias–, por tres silencios tremendamente elocuentes: la no-presencia de Lacan, muerto ya; la no-presencia de Badiou, despechado por no haber sido contado entre la prole lacaniana; y la no-presencia del nombre propio de Derrida en el título del panel. Ahora bien, aunque ausente nominalmente, Derrida va a estar allí de cuerpo presente, leyendo una ponencia que él mismo prefiere entender como una respuesta o reacción a las ponencias de René Major y de Stephen Melville, los otros dos conferenciantes del panel. Derrida había celebrado la iniciativa del coloquio y agradecido la invitación, pero solicitó participar a ese título: como aquel que da la réplica, como *discutant*, el que discute, y no como quien dicta una exposición –aunque el resultado pueda considerarse una exposición en toda regla–. La primera y la tercera ausencia, la de Lacan y la del nombre «Derrida», resultan desde luego mucho más interesantes, pues son ausencias en torno a las cuales se estructura toda la presencia. Sin embargo, la segunda ausencia tiene el efecto particular que hemos recordado: el nombre de Derrida queda eliminado del título y es sustituido por un trazo, por un espacio en blanco. Así, la ausencia de Badiou no solo fuerza un cambio de título, sino la inclusión de la ausencia, del silencio, en el título mismo.

No obstante, antes de continuar con el examen de esta escena, merecen señalarse primero las resonancias psicoanalíticas de esta noción. Como es bien sabido, Freud toma prestada una expresión de Fechner para caracteri-

zar el inconsciente: el inconsciente es «la otra escena» (*andere Schauplatz*) (Freud, 1979: 72), una escena otra de la conciencia, un lugar otro. En la medida en que lo otro no se puede traer al territorio de lo conocido sin desvirtuarlo –es decir, en la medida en que lo otro no se puede reducir a lo mismo sin dejar de ser otro–, Lacan afirmaba que el psicoanálisis se ocupa de, o defiende, una *causa perdida*, que el inconsciente como causa es una causa perdida (Lacan, 1973: 117). No hay manera de traer a la luz o hacer presente completamente esa otra escena, por mucho que toda escena en la que nos situamos conscientemente remita a esa otra escena. La otra escena, por tanto, paradójicamente no sale a escena. Esta otra escena es el lugar donde el sujeto se constituye como tal y, precisamente por eso, el sujeto no puede dar testimonio de ella, pues, propiamente hablando, no estaba allí.

La idea de escena aparece también, con matices similares, en el no menos célebre concepto freudiano de escena primaria u originaria (*Urszene*), es decir, esa escena con la que el niño o la niña, sin entender muy bien, fantasean para poder darse a sí mismos un origen. La fantasía de la escena primaria, que simplificando mucho es la escena de la relación sexual entre los progenitores, es así una búsqueda de los orígenes, una fantasía acerca de lo que ha tenido que pasar para que uno esté donde está –sexo, violencia y, en definitiva, algo que no se puede nombrar o explicar–. Esta escena es, por tanto, una escena *no realizada*, una escena *real* –siguiendo la definición que daba Lacan de lo real como lo no-realizado (Lacan, 1973: 25-26)–, una escena que no aparece en la realidad, una escena no constituida, siempre por construir y reconstruir. La escena es además algo visual que, en cuanto tal, no se puede decir, o, cuando menos, no se puede decir del todo.

La escena que este texto pretende abordar tiene rasgos de estas dos caracterizaciones psicoanalíticas. Por un lado, es una escena otra, una escena que, por mucho que tenga lugar en el marco de un coloquio académico y en una institución internacional como la UNESCO, no deja de ser extraña, primero, al tono general del evento y, segundo, a lo que ocurre en la filosofía universitaria de la época. Por otro lado, se trata de una escena por construir, una escena no realizada, una escena que no se puede decir del todo y que consiste precisamente en poner en el centro de la discusión y de la mirada el silencio, lo que no está presente, la causa perdida. Esta escena, pese a, o más bien gracias a, las trifulcas intelectuales de las que deriva, es además una reacción contra la tendencia contemporánea a taponar las ausencias, los silencios y las esperas y a reclamar el cierre de toda escena, que la verdad sea dicha toda. De hecho, es el propio Derrida quien caracteriza la escena en que se encuentra con Lacan como una escena que no se puede cerrar, que

no es clausurable y ni siquiera encuadrable, una escena que, cuando se intenta apresar o captar, se pone «en abismo», es decir, se revela como siendo una escena dentro de otra escena, como una muñeca rusa o una caja china en la que, no obstante, nunca se alcanza la última pieza, esa que sería la más pequeña y que ya no se puede abrir (AA.VV., 1991: 415).

En esta escena otra y abismada, se da a pensar el encuentro entre Derrida y Lacan, y se da con toda la polisemia de la palabra «encuentro». Un encuentro es, de entrada, una reunión, pero una reunión que suele tener algo de fortuito o azaroso, de *tyché*, de causa perdida. En segundo lugar, precisamente quizás porque uno no se espera lo que se va a encontrar, esta noción tiene al mismo tiempo una connotación de sorpresa y de violencia: un «encuentro» es una confrontación con algo para lo cual no se está preparado, es un encontronazo. Y, finalmente, sin contradecir, sino más bien abundando en la misma línea de los dos primeros sentidos, la idea de encuentro nos pone frente a una erótica, a una figuración del amor –el famoso encuentro amoroso–.

Comenzábamos sosteniendo que el encuentro entre Derrida y Lacan acontece no tanto porque ambos pensadores compartan una serie de tesis, métodos o sistemas ni porque litiguen por esto mismo, sino que, más bien, su encuentro tiene lugar en una comunidad de silencios, ausencias, agujeros, huellas, trazos, fracasos. René Major lo llama una «interlocución subterránea» (AA.VV., 1991: 385), y levanta acta de un encuentro que se produce en lo que «no hay», en lo que no funciona o no se cierra: si para Lacan no hay relación sexual ni Otro del Otro[3], para Derrida no hay afuera del texto ni afuera del sexo. Entre ellos se produce un encuentro en lo a-semántico, en lo no-dicho y lo que no se puede decir, en algo que no pertenece al orden del saber, en lo que Major describe como un «arriesgarse a no querer decir nada» (AA.VV., 1991: 379). Y quizás el hecho de que el encuentro ocurra en este territorio otro de los silencios y de lo que no hay, en lugar de en el terreno de las tesis y de lo que sí hay, es lo que inclina al Derrida de *Positions* a dejar abierta la cuestión de si su propio trabajo está más cerca del de Lacan que del de ningún otro (Derrida, 1972: 117). Major habla de una «proximidad a veces perturbadora, a veces cegadora» (AA.VV., 1991: 379) que sin embargo no conduce a reducir el pensamiento de Derrida al de Lacan ni a

[3] «No hay Otro del Otro» (Lacan, 2013: 353) y «no hay relación sexual» (Lacan, 1975: 17) son muestras de la pulsión del «no» que arroba a Lacan a partir de un determinado momento de su enseñanza y que interviene para operar una desfundamentación.