

## ARTÍCULOS

# De un monolingüismo a(l) otro. Sobre el mesianismo de la lengua en Derrida y Lacan From one monolingualism to (the) other. On messianism of language in Derrida and Lacan

Guillem Martí Soler

Universitat Ramon Llull – Càtedra Ethos, Barcelona  
gmarti@rektorat.url.edu  
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4745-9989>

*Resumen:* Este artículo relaciona el pensamiento de Jacques Derrida con el de Jacques Lacan centrándose en determinados aspectos de sus respectivas obras. Sostengo que el concepto lacaniano de lalangue (lalangue), junto con la específica acepción del goce que lo acompaña, permite releer y profundizar en el tema derridiano del monolingüismo del otro. Este tema está directamente relacionado con la cuestión de la mesianicidad, lo que, a su vez, permite atribuir una suerte de mesianismo sui generis al último Lacan. El objetivo no es solo proponer una posible traducción entre los textos de ambos autores, sino defender la vigencia de sus ideas para pensar la intersubjetividad en el contexto contemporáneo.

*Palabras clave:* mesianismo; monolingüismo; lalangue; goce; hospitalidad.

*Cómo citar este artículo / Citation:* Martí Soler, Guillem (2024) “De un monolingüismo a(l) otro. Sobre el mesianismo de la lengua en Derrida y Lacan”. *Isegoría*, 70: 1327. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1327>

*Abstract:* This paper aims to put in relation the thought of Jacques Derrida and Jacques Lacan focusing on certain aspects of their work. I sustain that the Lacanian concept of lalangue, along with the specific sense of jouissance which is related to, allows us to go through the Derridean topic of monolingualism of the Other in a deeper way. This topic is straightly linked with the issue of messianicity, and that enables us to find out a sort of messianism in the last Lacan. The aim is to propose a way of translation between Derrida’s and Lacan’s texts, as well as to uphold the validity of their ideas in order to think, nowadays, about intersubjectivity.

*Keywords:* messianism; monolingualism; lalangue; jouissance; hospitality.

*Recibido:* 12 mayo 2023. *Aceptado:* 22 febrero 2024. *Publicado:* 30 junio 2024

## 1. INTRODUCCIÓN

Las referencias al mesianismo se extienden a lo largo de todo el pensamiento de Jacques Derrida, desde un texto tan temprano como “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas” publicado en *La escritura y la diferencia* (Derrida, 1967a), hasta el seminario *La bestia y el soberano* de 2002-2003 (Derrida, 2010). Pero es en la década de los noventa cuando, bajo la fórmula de la *mesianicidad sin mesianismo*, la reflexión encuentra su punto álgido (entre otros: Derrida, 1993, 1994a, 1994b, 1995, 1996). Como primera aproximación, valgan las siguientes citas: “... lo mesiánico: la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable del y de lo arribante (*l’arri-vant*) como justicia” (Derrida, 1993, p. 56; trad. p. 42<sup>1</sup>); “la apertura al porvenir o a la venida del otro como advenimiento de la justicia, pero sin horizonte de espera y sin prefiguración profética” (Derrida, 2000, p. 30<sup>2</sup>). A partir de esta idea —venida de la justicia como (el/lo) otro—, el tema se convierte en el eje alrededor del cual pivota una reflexión ético-política de calado; una amplia y compleja red de cuestiones —justicia, democracia, soberanía, hospitalidad, solidaridad, memoria, tradición, perdón...— se trama a partir del concepto de lo mesiánico. Entre ellas, sin duda, está la cuestión de la lengua. Y, de hecho, no como una cuestión más, sino como *la* cuestión que religa o atraviesa todas las demás (como acredita el hecho de entender lo mesiánico, esencialmente, como *promesa*, esto es, como acto de habla; Derrida, 1993, p. 124; 1996, p. 126). Preguntarse por la posibilidad de lo mesiánico (y esto, para Derrida, significa preguntarse por la posibilidad de la democracia, de la hospitalidad... y de toda la retahíla de cuestiones enlazadas) implica preguntarse por las posibilidades abiertas de, y por, la lengua; y si, como se apresuraría quizá a puntualizar un lector derridiano, lo mesiánico tiene que ver precisamente con *lo imposible*, no es sino en tanto en cuanto tener, hablar, habitar, una lengua es lo imposible “como tal”.

Si, como vemos, la mesianicidad remite fundamentalmente a la alteridad (al otro que viene, o cuya venida es prometida), entonces la lengua está concernida en tres aspectos simultáneamente: como medio de relación con el prójimo (dimensión de la intersubjetividad que, por decirlo así, la mesianicidad

abre *desde dentro*); como medio de comprensión e interpretación (y, por tanto, como paradójico medio de invocación de lo inanticipable o lo inaudito); y como estructura intrínsecamente abierta, por cuanto la propia estructuración del *logos* (al margen de su función referencial y comunicativa) se produce como relación o remisión al otro<sup>3</sup>. En otras palabras: si lo mesiánico se manifiesta, ante todo, como una promesa, entonces ineludiblemente tiene que ver con un acto *del* lenguaje, o cuando menos, con un acto que *apunta al* lenguaje; apelación *del* y *al* lenguaje, promesa que promete el lazo lingüístico. En efecto, la radicalidad con la que Derrida usa el concepto del “otro” (*l’autre*), o sea, precisamente la perspectiva mesiánica desde la que lo aborda (lo “absolutamente otro”, “lo inanticipable”, la “singularidad absoluta”, etc.), lo ligan inevitablemente a una reflexión sobre cómo la lengua puede transgredirse a sí misma, decir lo indecible, aproximar lo inanticipable, acoger lo radicalmente otro. Y esto, sin embargo, *como sin esfuerzo*; pues no hay en Derrida una renuncia ante lo indecible, pero tampoco un *pathos* heroico o titánico de forzamiento del lenguaje, sino más bien la idea de que, *a su pesar y sin querer*, la lengua está siempre, ya apelando o acogiendo al otro. Parafraseando a Benjamin: cualquier acto de habla es la puerta estrecha por la que puede entrar el Mesías (Benjamin, 2008, tesis XVIII-B).

En este artículo pretendo acercarme a esta cuestión de lo mesiánico y de la lengua, pero lo haré operando un cruce con ideas del psicoanalista Jacques Lacan, y en particular, con la noción lacaniana de *lalengua* (*lalangue*), noción que aparece en el contexto de lo que se ha llamado el último Lacan (Miller, 2014). Este cruce permitirá (así lo espero) que la reflexión sobre las ideas de Derrida en torno al mesianismo cumpla con tres objetivos: en primer lugar, mostrar que hay un fructífero horizonte de articulación y complementariedad (tensa) entre las ideas de Derrida y de Lacan. No son pocos los textos en los que, con mayor o menor dedicación, con más o menos ecuanimidad, se ha tratado la relación entre estos dos autores (Major, 1999; Vidarte, 2007; Fasolino, 2015; Frucella, 2017; Marinas, Villacañas y Fasolino, 2020); relación sorda y a la vez “culebrónica” en su dimensión personal; compleja, y, sobre todo, no por encriptada menos constante en su dimensión textual. Sin embargo, la mayoría de los trabajos han adoptado un enfoque polémico (cen-

<sup>1</sup> Siempre que ha sido posible acceder a ambas fuentes, en las citas se referencia la procedencia del original en francés y la traducción al castellano utilizada.

<sup>2</sup> Traducción al castellano obtenida en: [http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fe\\_y\\_saber.htm](http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fe_y_saber.htm) (consultado: 19/06/22)

<sup>3</sup> Este último es un tema clave en algunos de los primeros escritos de Derrida, sin que aparezca explícitamente vinculado a la cuestión del mesianismo. Se trata del abordaje deconstructivo del paradigma estructuralista (sausseriano) sobre el lenguaje (Derrida, 1967b, 1972).

trándose en los desacuerdos y las críticas hacia uno y otro lado, y tratando, con mayor o menor énfasis, de dar la razón a uno de los contendientes), y lo que es más importante, se han limitado a un momento o periodo concreto, circunscrito por la recepción de los *Escritos* de Lacan (1966) y del texto de Derrida “El cartero de la verdad”, publicado por primera vez en 1975 (Derrida, 1980). Si bien disponemos de alguna valiosa indicación de lo prometedor de una articulación del texto de Derrida y de Lacan *más allá* de la polémica en torno al significante y al falo (Vidarte, 2007), considero que hay aquí todavía mucho campo por explorar. El presente artículo pretende avanzar un poco por esta senda tomando por objeto una temática (mesianicidad) que Derrida trabaja en los años noventa, enlazándola con otra (lalengua) que Lacan propone en 1971<sup>4</sup>, y asumiendo que entre ambas no hay ninguna relación expresamente reconocida por sus autores.

En segundo lugar, también pretendo que el cruce con Lacan permita ofrecer una lectura de lo mesiánico —y en concreto, de esta “venida del otro”— un tanto desplazada, o incluso a contrapelo, de la lectura más directa o “literal” de la mesianicidad. Esta lectura, y por eso la llamo “literal”, tiende a seguir la estela de la tradición del mesianismo hebraico y, en consecuencia, a poner el acento en la ruptura, la interrupción, la excepcionalidad<sup>5</sup>, que supondría la llegada del Mesías, interrupción que, precisamente por su carácter mesiánico, no acaba de llegar o de cumplirse. Frente a esto, y con la ayuda de Lacan, propondré lo que temerariamente podríamos calificar de mesianismo ordinario o generalizado<sup>6</sup>, y que, paradójicamente, no niega el carácter de excepcionalidad y de singularidad de lo mesiánico. Esta lectura no pretende negar ni sustituir a la anterior, sino más bien proponerse como una necesaria “doble lectura” que enriquece las implicaciones de la mesianicidad y que me parece clave para entender las ideas de Derrida y las del último Lacan sobre el lazo social.

Un objetivo suplementario de este artículo sería reforzar la idea de que la cuestión de la mesianicidad puede y debe ser abordada en clave ética, y no solo desde el sesgo político que parece prevalecer en algunos textos. En efecto, el mesianismo es generalmente interpretado en el marco de una concepción de

la justicia, tal como indican las propias palabras de Derrida, y más en particular, de una noción de justicia que parece oponerse o exceder cualquier marco político-jurídico establecido. En textos como *Fuerza de ley* (Derrida, 1994b) o *Canallas* (Derrida, 2003), la mesianicidad está explícitamente relacionada con una crítica de la soberanía política, y *Espectros de Marx* (Derrida, 1993) engarza claramente con la temática, de ascendencia benjaminiana, del marxismo como un mesianismo secularizado. Los motivos para abordar el mesianismo derridiano en clave política, pues, no deben en absoluto minorizarse. Pero es preciso enfatizar algo que está implicado en cualquier consideración de la mesianicidad; a saber: una concepción de la subjetivación fundada en la incidencia del otro (*l'autre*) o del prójimo. Se trata de una perspectiva ética no menos fundamental en el pensamiento de Derrida y, en particular, en su elaboración de la mesianicidad (Derrida, 1996, 1997, 2021), la que vendría a asumir la máxima levinasiana (Levinas, 2001) de una prioridad de lo ético (la pregunta por el otro) respecto de lo ontológico (la pregunta por el ser).

## 2. SIEMPRE MÁS DE UN MONOLINGÜISMO

Para la cuestión que nos ocupa, el principal texto de referencia es *El monolingüismo del otro* (1996). Aunque siempre es difícil circunscribir un tema principal en los escritos de Derrida, sin duda en este caso se trata fundamentalmente de la *llegada a la lengua*; a la lengua como algo *otro* y como algo que necesariamente *viene del* otro. Esto incluye la cuestión de cómo se llega (si es que se llega) a adquirir una lengua, a poder decir “mi” lengua, como algo que me pertenece, pero a lo que pertenezco a su vez; y, cuestión clave también, cómo se llega a la lengua para poder llegar a “uno mismo”, a tener o a decir “yo”. Pero, como otra cara de la misma moneda, también está la cuestión de cómo otros llegan a la lengua; cómo esta se abre, invita, acoge, al otro, poniendo en entredicho, ya no solo la homogeneidad del “nosotros” de la comunidad lingüística, sino la misma unidad de la lengua.

Ahora bien, tal como se ha señalado, el énfasis mesiánico, la radicalidad con la que Derrida toma la figura del otro, implica que estas cuestiones no pueden plantearse como concerniendo a homólogos lingüísticos, ni siquiera como concerniendo a interlocutores de lenguas *traducibles*; para este planteamiento no puede partirse de contextos socioculturales, horizontes hermenéuticos o mundos de la vida simbólicamente articulados, pues el otro, en términos mesiánicos, supone la ruptura de todo horizonte de espera, y por tanto, de toda condición

<sup>4</sup> Un tanto fortuitamente (Lacan, 2012), para luego tematizarla con más detalle en el seminario de 1972-73 (Lacan, 1975)

<sup>5</sup> Recordemos que Benjamin habla de “suscitar la venida del verdadero estado de excepción” (Benjamin, 2008; tesis VIII)

<sup>6</sup> Inspirándome en la idea del último Lacan de algo así como un “autismo generalizado”.

de acogida (Derrida, 2000). En este marco sin marco, la fuerza ilocucionaria de la promesa o apelación mesiánica debe ser pensada como invitación al “arribante absoluto” (Derrida, 1998)<sup>7</sup>, oferta de hospitalidad al extranjero, *antes* que como una oferta de entendimiento y de coordinación de la acción en una sociedad o comunidad *dada* (Habermas). Lo que estaría por pensar según Derrida es una lengua sin humus cultural de fertilización, una comunicación lingüística en el incumplimiento o, al menos, en la suspensión de todas las condiciones pragmático-normativas de un acto de habla efectivo, entendible.

Evidentemente, no es posible aquí realizar una lectura detallada de un escrito que, pese a su brevedad, contiene muchas capas. Abordémoslo brevemente por el sesgo que nos interesa. Lo que propongo es considerar que en el texto de Derrida se convocan, al menos, *tres monolingüismos (del otro)*.

Sin duda, uno es el monolingüismo estructural —y debería añadirse: estructuralmente *colonial*— en razón de que no hay “propiedad natural de la lengua”. Lo que significa que yo, y cualquier otro, la recibimos del otro, por “alienación inalienable”, llegando a tener una lengua *propia* siempre y únicamente por “la imposición unilateral de alguna ‘política’ de la lengua”. Debido a lo cual, la lengua del otro se impone como *una* porque se unifica, se reapropia, en la constante denegación o huida de aquella falta de propiedad, de naturalidad y de unidad constitutivas. El otro me hace monolingüe en y por la ficción de una identidad natural, nacional, histórica o comunitaria de la lengua, recurriendo, con más o menos celo o razonabilidad, a una falacia naturalista, o a una constitucionalista nunca lejos de la primera<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> “*El nuevo arribante*: esta palabra parece designar, ciertamente, la neutralidad de *lo que* llega, pero también la singularidad de *quien* llega, aquel o aquella que viene, adviniendo allí donde no se le esperaba, allí donde se lo/la esperaba sin esperarlo/la, sin esperárselo, sin saber qué o a quién esperar, sin saber lo que o a quien espero —y esta es la hospitalidad misma, la hospitalidad para con el acontecimiento—. (...) No, yo hablo del arribante absoluto que ni siquiera es un huésped (*guest*). Este sorprende lo suficiente al anfitrión, que todavía no es un anfitrión (*host*) o una potencia invitante, como para poner en cuestión, hasta aniquilarlos o indeterminarlos, todos los signos distintivos de una identidad previa (...). El arribante absoluto todavía no tiene ni nombre ni identidad. (...) Por eso, lo denomino simplemente el arribante, y no alguien o algo que llega, un sujeto, una persona, un individuo, un ser vivo, menos aún uno de esos emigrantes o inmigrantes que evoqué hace un momento (...)” (Derrida, 1998, p. 62s)

<sup>8</sup> “Porque no es propia del amo, no posee como propio, *naturalmente*, lo que no obstante llama su lengua; porque,

Un segundo monolingüismo del otro, y aquí la cosa ya se complica, es el mono-lingüismo *de Derrida*; de Derrida *como otro* respecto de “nosotros”, respecto de una lengua común, respecto del francés, respecto de sí mismo... es el monolingüismo de la escritura “derridiana”, el de un apego y fijación a la lengua que Derrida califica de “neuróticas”. Se trata de la invención de un (otro) francés en el francés (“*mon français*”, dice el autor), fruto de una “encarnizada resistencia a la traducción” (Derrida, 1996, p. 98s).

Estos dos monolingüismos son los más sobresalientes y los que nunca se pasan por alto en una lectura del texto; más aún cuanto que lo evidente parece ser oponerlos, situarlos en una relación de antagonismo. En efecto, el monolingüismo *de Derrida* aparecería presumiblemente en respuesta o en reacción a la irrebasable condición estructural del primero. Es *desde* y, en cierto modo, *contra*, el francés del otro, impuesto pero irrechazable en cuanto lengua materna, que cabría (o que *habría* que) *inventar* una lengua, una “*preprimera lengua*”, dice Derrida<sup>9</sup>. Esta ante-primera lengua surgiría de una retorsión gozante de la lengua, “obligándola entonces a hablar —a ella misma, la lengua— en su lengua, de otra manera” (Derrida, 1996, p. 85). Invención hiperbólica de un francés “más francés que el francés” (p. 82), más puro y más secreto, que dejaría a Derrida separado, incomunicado, monolingüe.

Ahora bien, (hace) falta (*il faut*) un tercer monolingüismo: la única lengua en la que encontrar el *nombre propio* del otro, del arribante, y por tanto, de la justicia. Este sería el monolingüismo mesiánico, necesario porque imposible, denegado porque innegable, que *hay que* prometer, que no puede no prometerse, en la apertura radicalmente hospitalaria al otro.

Junto con el monolingüismo, digamos, pasado y presente (el francés adquirido y el producido

no importa qué quiera o haga, no puede mantener con ella relaciones de propiedad o identidad naturales, nacionales, congénitas, ontológicas; porque solo puede acreditar y decir esta apropiación en el curso de un proceso no natural de construcciones político-fantasmáticas; porque la lengua no es su bien natural, por eso mismo, históricamente puede, a través de la violación de una usurpación cultural —vale decir, siempre de esencia colonial—, fingir que se apropia de ella para imponerla como “la suya”. Esa es su creencia, y él quiere hacerla compartir por la fuerza o la astucia, quiere hacer que crean en ella, como en el milagro, por la retórica, la escuela o el ejército” (Derrida, 1996, p. 45; trad. p. 38).

<sup>9</sup> Derrida, 1996, p. 118 (trad. p. 102; Derrida escribe “*avant-première langue*”, que cabría traducir también por “ante-primera lengua” o “lengua de preestreno”)

por Derrida), hay un monolingüismo por venir. Es imposible desvincular la apelación (mesiánica) al otro de la apelación a una *lengua por venir*; o sea, de la llegada a una lengua de “traducción absoluta” (p. 117). Es este un monolingüismo profundamente paradójico<sup>10</sup>: lengua de acogida de la “singularidad absoluta” del otro —o sea, lengua radicalmente singular y propia *del* otro—, y a la vez, y por ello mismo, lengua de nadie, justo para poder ser lengua de acogida del otro y *de todo otro (tout autre)*. Apelación a la lengua sin “de”, a la lengua sin más; a una lengua *cualquiera*, ¡pero *una!* A la que podemos llegar yo y el otro, y cualquier otro, unos a otros.

Pero esta no es la única paradoja. Pues, pese a su ajenidad o transcendentalidad mesiánicas, tal lengua —su promesa, al menos—, está ya siempre “presente” en la lengua, en su pasado y en su diversidad irreductibles, en su acogida no siempre hospitalaria.

Cada vez que abro la boca, cada vez que hablo o escribo, *prometo*. (...) Lo performativo de esta promesa no es un *speech act* entre otros. Está implicado por cualquier otro performativo; y la promesa anuncia la unicidad de una lengua venidera. Es el “es preciso que haya una lengua” [que sobreentiende necesariamente: “porque no existe” o “porque falta”], “prometo una lengua”, “una lengua es prometida” que a la vez precede toda lengua, llama a toda palabra y pertenece ya a cada lengua lo mismo que a cada palabra (Derrida, 1996, p. 126; trad. p. 108).

Sin ánimos de hegelianizar a Derrida, lo más plausible parecería ser ordenar los tres monolingüismos del siguiente modo: un primer “momento” de monolingüismo colonial, es decir, de imposición de un sistema lingüístico definido y diferenciado, institucionalizado y sujeto a una normatividad (reglamentación gramatical, reconocimiento jurídico, identidad cultural, tradición histórica, dominio político-estatal)<sup>11</sup>. Un segundo “momento”

de monolingüismo narcisista (adjetivo usado por Derrida), que haciendo de la necesidad virtud, por así decir, inventa una lengua propia, encriptada *en y como* francés. De estos dos momentos sería posible extraer, como síntesis imposible, el “momento” del monolingüismo mesiánico, lengua en la que el respeto absoluto por la singularidad del otro coincidiría con un universalismo sin cuartel, sin menoscabo, sin peros, cumpliendo aquello de *tout autre est tout autre*. (Derrida, 1999)

Pero a partir de aquí, la cosa puede empezar a (re)torcerse. Porque, ya para empezar, nunca un monolingüismo ha producido sujeto alguno de la lengua. Uno no accede a la lengua, no crece en ella ni se hace con ella, con el carácter unilateral, monolítico y uniformizador que el monolingüismo colonial parece pretender (o ficcionar sobre sí mismo). Uno no se socializa en la gramática de una lengua sino en un cuerpo social, tanto en el sentido de una complejidad social como en el sentido del “cuerpo” de los otros que me dan la lengua; es decir, a través de, en contacto y contaminación con, múltiples modos particulares de apropiarse, de habitar, de corporeizar la lengua. La conclusión es que no hay nunca dos sujetos que hablen una misma lengua; el corolario de lo cual es que el monolingüismo colonial no lo habla nadie.

En absoluto se trata de negar la existencia de un monolingüismo que impone identidad y homogeneización, y que excluye, rebaja o disciplina las múltiples hablas bajo una estandarización ideal. Pero la cuestión es si este monolingüismo *determina la llegada a la lengua*; si acceder a una lengua es, de entrada, verse invadido por un monolingüismo unívoco, de imposición masiva. ¿No sería más adecuado hablar de la llegada a *tantos* monolingüismos como *otros* me acogen en mi llegada a la lengua? ¿No es primero y ante todo el acceso a esta multiplicidad de hablas y hablantes, ninguna de las cuales se ajusta a *una* lengua ideal y pura, y ya luego, en todo caso, la violencia de una estandarización del habla? Pero, entonces, ¿sigue teniendo sentido hablar del monolingüismo del otro como de un cierto *a priori* estructural?

Si la llegada a la lengua que nos narra Derrida es una experiencia que “no fue ni monolingüe ni bilingüe ni plurilingüe”; ¿por qué se impone hablar

insalvables en cuanto al poder político y en cuanto a la colonialidad ejercida por distintas lenguas, pero a este nivel (estructural) lo que le interesa a Derrida es subrayar la pretensión de unidad, de identidad y de diferenciación, a la ficción de una comunidad histórico-cultural-territorial de habla, de origen y destino, que construye toda lengua (en el doble sentido de la frase).

<sup>10</sup> Y aporético, habría que añadir. Pues entonces hay que admitir que la apelación a una lengua por venir, a la lengua del otro radicalmente otro, es inseparable de la apelación a una lengua última, absoluta, escatológica y, por tanto, inseparable del paroxismo de ese logos único, universal, que encarnó la metafísica y que late (aun) en la pulsión purificadora y esencialista de toda lengua y cultura que se quieren únicas, en el “arrebato celoso de una colonialidad esencial” (Derrida, 1996, p. 46; trad. p. 38). Esta es la aporía de la *hospitalidad* como *hostilidad* que Derrida resigue en otros lugares (Derrida, 2021).

<sup>11</sup> Notemos que en su “relato biográfico”, Derrida habla del francés, pero también del árabe, del bereber; y podría haber hablado de cualquier otra lengua. Sin duda hay diferencias

del “Uno de la monolengua” (Derrida, 1996, p. 55; trad. p. 47)? ¿Por qué esta experiencia de la no-lengua, del *todavía ninguna* lengua y del *jamás una sola* lengua, acaece como la adopción ineludible e inexcusable de un monolingüismo? Es esto lo que hay que responder, y para lo cual puede sernos de ayuda la referencia a Lacan.

### 3. LA LENGUA: MONOLINGÜISMO (DEL GOCE) DEL OTRO

Lacan introduce el concepto de lalengua (*la-langue*) en lo que se reconoce como un giro de gran calado en la recta final de su seminario. Con lalengua, Lacan trata de cuestionar la famosa “lógica del significante”, adoquinado sobre el que había avanzado triunfal el lacanismo durante dos décadas. El significante ya no es el *ex nihilo* del que hay que partir, y antes del cual solo se extiende el continente negro del goce (*jouissance*), según las coordenadas establecidas en el seminario de 1959 sobre *La ética del psicoanálisis*. Una especie de costa o de playa parece poder cartografiarse, y se llama lalengua. La metáfora es pertinente porque, hasta entonces, había prevalecido una suerte de “dualismo” (Fossgard, 2017) en el que el goce, oponiéndose recalcitrantemente al lenguaje, solo podía cazarse en las negatividades de la articulación significante; mientras que lalengua apunta a una experiencia de llegada al lenguaje que pasaría por una infiltración, irrigación o impregnación de goce sobre unos estratos “lingüísticos” en cuya arcilla cristaliza el lenguaje. El viraje fundamental estriba en que lo simbólico era hasta el momento una estructura vaciada de goce, lo que hacía necesaria la “invención” de un objeto no-significante (el famoso objeto *a*) con la función de hacer pensable, localizable y manejable el goce en el significante, mientras que ahora Lacan trata de abordar una experiencia del lenguaje productora en sí misma de satisfacción libidinal.

Lalengua sirve para otras cosas muy diferentes de la comunicación. (...) Si dije que el lenguaje es aquello como lo cual el inconsciente está estructurado, es de seguro porque el lenguaje, en primer lugar, no existe. El lenguaje es lo que procura saber respecto de la función de lalengua. (...) El inconsciente es testimonio de un saber en tanto que en gran parte escapa al ser que habla. Este ser permite dar cuenta de hasta dónde llegan los efectos de lalengua por el hecho de que presenta toda suerte de afectos que permanecen enigmáticos. Estos afectos son el resultado de la presencia de lalengua en tanto que articula cosas de saber que van mucho más allá de lo que el ser que habla soporta de saber enunciado.

El lenguaje sin duda está hecho de lalengua. Es una elucubración de saber sobre lalengua. Pero el inconsciente es un saber, una habilidad, un *savoir-faire* con lalengua. Y lo que se sabe hacer con lalengua rebasa con mucho aquello de que puede darse cuenta en nombre del lenguaje (Lacan, 1975, p. 174; trad. p. 66).

Como Jacques-Alain Miller no ha dejado de remarcar<sup>12</sup>, lalengua implica rechazar la lógica comunicativa que, aun con todas las retorsiones y fallas, prevalecía en Lacan. Lo que se cuestiona es el concepto puntal del lacanismo, el (gran) Otro, lugar del saber que el inconsciente revelaba en el decir del analizante. Ahora se afirma que “*el inconsciente es que el ser, hablando, goce y, agrego yo, no quiera saber nada más de eso*” (Lacan, 1975, p. 134; trad. p. 128).

Este ya es un primer sentido en el que la noción de lalengua se corresponde con un *monolingüismo*. Si esta denota una dimensión del lenguaje que no sirve a la comunicación ni al diálogo, que se cierra al Otro, entonces lalengua, que como su nombre indica no se desvincula no obstante de lo lingüístico, es como una lengua “propia”, solipsista o solitaria, para el goce-de-uno-solo. El *no querer decir nada* de lalengua se revela como *querer gozar*. Lacan lo define como “el goce del idiota”, nunca lejos de un goce masturbatorio, también como “lo que se satisface con el blablablá” (p. 73), consistiendo, por lo demás, en un goce del cifrado (Miller, 1998, p. 289). Lalengua, inalcanzable como tal, se filtraría en una experiencia del parloteo, de la verborrea, que en el análisis tiende a destituir o a eclipsar al Otro transferencial.

Digo “tiende” porque no hay lalengua pura, completamente desvinculada del Otro. Pese a que, como estrategia de exposición, lalengua se oponga al significante, mi interpretación es que con este concepto se intenta señalar una impureza radical del lenguaje, no tanto una dimensión específica del mismo. Si esta interpretación es correcta, la clave del análisis en el último Lacan no pasa por un rechazo del inconsciente simbólico, sino por una

<sup>12</sup> “Hasta el seminario *Aún*, el goce, en el fondo, es un asunto de resto. Es siempre un asunto de resto puesto que en verdad el lenguaje, la función de la palabra, la dialéctica, se extienden, y el goce insiste, pero siempre está localizado. Puede desplazarse, pero está siempre localizado en un resto. Ahora bien, lo sorprendente aquí, la perspectiva extraña que Lacan abre con *Aún*, es por el contrario la de un goce que está en todas partes. (...) Es necesario decir que esto le da la vuelta al abecé del lacanismo, le da la vuelta a la noción de que el Otro es un campo evacuado de goce” (Miller, 2008, p. 162s).

cierta y singular hospitalidad del Otro para con esa extrañeza hostil al lazo social que es la *jouissance*. Lalengua es una retención o resistencia inagotable al Otro, pero también un cierto umbral, como la marca o la cicatriz de una absoluta protección del lazo, pero por ello también algo del otro que ya ha empezado a inocularse. Me parece que esta noción indica, pues, una *llegada a la lengua* en el sentido de Derrida<sup>13</sup>: ni una lengua de partida ni una lengua de llegada, sino una llegada que no llega a llegar. No se está en lalengua; ella es una *arribancia*, el litoral, el orillar, de la lengua.

Esta llegada sin llegada tiene su “prototipo” ontogenético en el habla preverbal del bebé: el balbuceo, laleo, blableo, gorjeo, guguteo de los niños pequeños, junto con el proceso mimético que eso suele generar en los adultos cuidadores<sup>14</sup>. Esta “lengua” de vocalidad sin sentido, como sostiene Jean-Claude Maleval (2009) en su enfoque del autismo, es un umbral (y un alumbramiento) indispensable para el acceso al lenguaje, no solo, o no tanto, como aprendizaje, sino en cuanto permite que el goce ceda al lazo social, que este pueda fundarse en el goce sin fundirse en él. Pero no hay aquí una concepción evolutiva de lalengua (como de hecho atestigua el inconsciente, que supone la impugnación de cualquier linealidad del desarrollo). Lalengua “se habla” en todo momento, es un exceso de “vocalidad” siempre activo, a la vez que un defecto, pues hace retornar una oralidad infantil todavía no “alfaembrutecida” (*alphabêtisse*; Miller, 2012, p. 129). De hecho, la lengua no se deja atrás, sino que va depositando y extendiendo su delta a lo largo de toda la vida del sujeto; “Está hecha de aluviones, de aluviones que se acumulan de los malentendidos de cada uno y de las creaciones lenguajeras de cada uno” (Miller, 2012, p. 147).

También en Lacan es posible encontrar la idea de un monolingüismo que, paradójicamente, se desdobra o multiplica. El ser humano nace con un aparato fonador que desde muy pronto se ve sometido a la codificación del Otro. Si este puede

“descifrar” los gestos, muecas y sonidos del bebé como una demanda determinada es porque, en realidad, los está cifrando. Tal proceso desemboca en la capacidad del sujeto para servirse de un código que en realidad se ha apoderado de él. Sin duda, esta es la llegada a un monolingüismo del otro, pues la codificación, la conformación significante, es *la ley* de toda lengua (el Otro en todo otro, diría Lacan). Ahora bien, la noción de *lalengue* podría interpretarse como implicando que a este monolingüismo solo se llega a través de *otro*, o sea, que siempre se llega a dos monolingüismos en uno. El arribante, o recién arribado, no se encuentra con el código del Otro, sino con la encarnación, corporeización o vocalización de tantas lenguas singulares como otros lo acogen; en todo caso, nunca con lo uno sin lo otro. Si con lalengua quiere indicarse que la inmersión en el lenguaje es la inmersión en una corriente formada por múltiples formas singulares de dar cuerpo a una lengua, cada una de ellas equívoca, esquiva y desmañadamente creativa con respecto a la estandarización de la lengua<sup>15</sup>, entonces tiene sentido dotar de preeminencia, de (a)prioridad, al monolingüismo “de invención”, de encriptación o de idiomatidad particular. Habría que decir entonces que el monolingüismo colonial es *ante todo* el de la lengua singular e intraducible del otro. La multiplicidad de otros que dejan su impronta lingüística en el sujeto no disuelve la marca de *un* monolingüismo, de una *llegada única* a la lengua.

Ahora bien, si lalengua es una idiomatidad, una poética, una encriptación cuya “cifra” supurante de goce proviene del otro; si es una impronta del lenguaje que solo puede proceder del cuerpo de un prójimo que, hablando, me hace partícipe de su goce antes incluso que de su mensaje, entonces la llegada a la / lengua es, ante todo, la llegada a lalengua *del goce del otro*, a un monolingüismo del goce del otro. Uno tiene que haber sido absolutamente hospitalario, hospitalario sin decisión y sin intención —o sea, traumáticamente hospitalario—, no solo, o no aun, con la lengua del otro, sino con su goce, con la irrupción del otro o con el otro como irrupción, como herida por la que me llegará la lengua, su lengua.

Este es el punto álgido del cruce entre Derrida y Lacan. El primero trata de mostrar que en la absoluta falta de lazo, incluso en el silencio, la retracción o la huida, la lengua afirma una hospitalidad (mesiánica) irreductible. El segundo permite entender que esta

<sup>13</sup> “Como si no hubiera más que llegadas, por lo tanto, acontecimientos, sin llegada” (Derrida, 1996, p. 118; trad. p. 101)

<sup>14</sup> “Lacan daba mucha importancia al hecho de que, antes de este mismo periodo precoz, el niño recibe el discurso. Pero, atención: no se trata de un aprendizaje. Se trata de una impregnación. ‘El inconsciente es la manera que ha tenido el sujeto de ser impregnado por el lenguaje, de llevar su impronta’ (...). De esta receptividad a la otredad de lalengua, de lo que Lacan llama el ‘agua’ del lenguaje, quedan, y cito: ‘algunos detritus’. El agua del lenguaje connota la fluidez, el continuo sonoro de lo oído a-estructural” (Soler, 2013, p. 51)

<sup>15</sup> Nótese que, incluso si uno fuera introducido a la lengua por un hablante impecable, exquisitamente ajustado a la norma, ello no quedaría menos impreso en el infante como un registro, un acento, un deje, una idiomatidad particular.

hospitalidad originaria engendra la singularidad de un sujeto marcado por la intraducibilidad de un goce tan propio como ajeno. En Derrida, la irreprimible fuerza mesiánica *en el lenguaje* hace que no haya distinción entre la apelación (al otro) y el secreto absoluto (Derrida, 1999). Si, por otro lado, la lengua es la imposible llegada a la lengua del Otro, *tanto como* la constatación de que ya siempre se está llegando, de que no hay una carencia absoluta de lengua, entonces, *tal y como quiere un monolingüismo mesiánico*, en la glosolalia más indescifrable ya se está hablando una lengua por venir<sup>16</sup>.

#### 4. SIEMPRE MÁS DE UN MESIANISMO

¿Tiene sentido hablar de un mesianismo en Lacan? Lo que parece claro es que, pese a las enormes distancias discursivas, la absolutización del otro en el mesianismo derridiano supone un cuestionamiento de todos los presupuestos del lazo social, de un modo que no deja de resonar con la profunda deflación que sufre el Otro ante la absolutización del goce en el último Lacan.

Como hemos visto, en este Lacan el Otro no es un elemento de partida, sino de llegada; y de llegada harto dudosa, quizá incluso incalificable como llegada, si es verdad que solo se puede elucubrar<sup>17</sup>. Desde la perspectiva del goce autista que se pone como primer (y único) término<sup>18</sup>, nada hay menos

seguro, y por tanto, más dependiente de un “acto de fe” (Miller, 2014, p. 92), que la interpelación del Otro, el acuse de recibo, la respuesta. En pocas palabras, pues, el Gran Otro lacaniano se torna algo mesiánico. Esta afirmación puede causar extrañeza, pero me parece que se impone a la luz de la posición del último Lacan respecto al goce. Por otro lado, la conclusión no es tan ajena a Derrida como pudiera parecer. Pues, como ya hemos visto, también el monolingüismo colonial—no el monolingüismo de esta o de aquella cultura particular, sino el monolingüismo de un logos universal, sin exclusión ni frontera, y, por tanto, hipercolonialismo ya no (*plus*) colonial— resta siempre por llegar. Este monolingüismo está o es el porvenir, siempre deseado (aunque denegadamente), siempre apelado (aunque inconscientemente), en todo acto de habla. Contrafácticamente, el cumplimiento de este monolingüismo supondría la llegada de, o llegada a, una lengua en la que toda alteridad podría ser acogida, apalabrada, ofrecida al otro, a cualquier otro<sup>19</sup>. Pues el “arribante absoluto” es el otro, sí, pero por supuesto no este otro en lugar de aquel, ni aquel antes que el de más allá, sino todo/cualquier otro (*tout autre*), infinitos otros con el mismo grado de exigencia de hospitalidad, de justicia, de comunicabilidad (Derrida, 1999, p. 101, 110). La llegada del arribante sería, pues, el cumplimiento de la promesa mesiánica de traducción, de lazo social, de amistad, con el otro totalmente otro; llegada a una única lengua—pues ya no habría ninguna otra por traducir—, pero siempre la del otro—puesto que podría acoger la alteridad de todos y cada uno de los otros—. Ahora bien, ¿acaso el Gran Otro lacaniano no es la garantía de una *traducibilidad irrestricta de la alteridad*, del enigma o la extrañeza que implica el inconsciente de todo sujeto?, ¿acaso la homogeneización del inconsciente *qua* significativa no es lo que asegura que todo contenido inconsciente sea entendido (*entendu*) como “mensaje del Otro”, y por tanto, “oído”, recibido, como potencialmente descifrable, de tal modo que nada quede fuera del alcance de la transferencia? Sin duda, la mayor parte de la enseñanza de Lacan puede entenderse como dedicada a tematizar lo que hace falla u obstáculo en esta traducibilidad, lo que arruina la completitud y la garantía del Otro como lugar de la palabra. Pero esto no hace sino confirmar lo que significa el Otro

<sup>16</sup> Hablamos, en el caso de Derrida, de fuerza mesiánica *en el lenguaje*, en un juego siempre resbaladizo con las preposiciones. Tal fuerza puede decirse que está “fuera” del lenguaje, en tanto que “condición de todo sistema lingüístico” (Derrida, 1967b, p. 85), pero en ningún caso “fuera” de la huella ni, por tanto, de una cierta promesa, o traza, huelga decir, del y al lenguaje. Y esto es justamente lo que cabe leer también en *lalangue* lacaniana, en tanto que es condición, germen, algo “previo” y a la vez “interno”, al “sistema” del significante.

<sup>17</sup> “Hay estructura, entonces, cuando un  $S_2$  se agrega al  $S_1$ . Los estructuralistas se detienen aquí, pero para nosotros las consecuencias son: cuando al  $S_1$  se agrega el Otro, hay efecto de sentido y producción de plus de gozar; es decir, hay estructura de discurso, lo que equivale al despliegue del  $S_1$  a partir del momento en que un significante ocupa el lugar de  $S_2$ . *La cuestión es saber de dónde viene ese  $S_2$* , cómo es que un  $S_1$  puede ocupar el lugar de  $S_2$ . He aquí una elucubración propiamente dicha” (Miller, 1998, p. 361; las cursivas son mías).

<sup>18</sup> Es el Lacan que se centra en que “hay de lo Uno (goce)” (*y a de l’Un*), para enfatizar que no es nada claro que haya de lo Otro ( $S_2$ , comunicación, intersubjetividad, sentido, saber...): “... ese hay de lo Uno se resiste a la articulación, y le permite a Lacan formular el axioma que propone que el goce y la lengua son posiciones de existencia más acá del Otro. Luego la estructura, que para los estructuralistas es siempre previa, se convierte en un problema” (Miller, 1998, p. 361)

<sup>19</sup> Eso sí, sin mermar en un ápice la singularidad absoluta del otro, o sea, su alteridad, su secreto, su incomunicabilidad. Esta es la otra exigencia del monolingüismo mesiánico, a la que enseguida volveremos. Doble exigencia, pues, contradictoria, imposible de cumplir a la vez, y por ello, dando lugar a un mesianismo aporético.



en su presuposición ideal. En efecto, cuando en 1957 Lacan agujerea su Otro —afirmando que “no hay Otro del Otro”—, lo que está haciendo es negar que haya un significante que pueda dar sentido a todos los otros, esto es, que pueda cerrar el discurso del sujeto, dando cuenta completa y definitivamente de él (Lacan, 2013, p. 352). Pero esto, de nuevo, supone reconocer que el Otro, en cuanto tal, es un horizonte de traducción absoluta.

Ahora bien, desde la perspectiva de lalengua, el autismo sin fisura, completamente encapsulado, de un goce incommunicable, no es menos imposible. Habría en Lacan, por decirlo así, tanto un mesianismo del Uno como del Otro. Pese a la insistencia lacaniana en el Uno de goce, este no es menos una presuposición “ideal”, incluso una cierta mistificación, quizá teóricamente necesaria pero denegada por la afirmación de lalengua y por lo que ella implica, según hemos visto, de una hospitalidad indenegable e irremontable, de una incidencia pre-originaria del Otro; o mejor: de su cuerpo originalmente poroso a la lengua. Ciertamente el paso del Uno de goce al Otro de lenguaje es inseguro, improbable, incluso imposible como tal. Sin embargo, sostenido como acto o salto de fe, implica que los  $S_1$  de lalengua restan siempre abiertos a la venida del  $S_2$  (Otro). En el medio de lalengua, el  $S_1$ , no sabiendo nada del Otro, es ya el  $S_2$  como arribante. Por eso, puede decirse que el Otro ya siempre está llegando. Esto es lo que queríamos señalar con el cambio de un paradigma logicista, en que el Otro es el conjunto o la clase de los significantes (y que da lugar a una dialéctica de inclusión y separación; Lacan, 1973), a un paradigma en el que el Otro es un litoral en el que todos los Unos de lalengua, sedimentados y erosionados, orillan.

Esto hace justicia a la otra exigencia del mesianismo, que completa su carácter aporético, imposible: un monolingüismo que respeta, guarda y preserva la singularidad absoluta del otro. Un monolingüismo de la intraducibilidad absoluta, del secreto incommunicable, del nombre propio sinsentido, lo que en Lacan remite al goce del *Sinthome* (Lacan, 2005), a un goce que puede anudarse, verterse en lalengua, pero no descifrarse en términos de significación. Retracción absoluta en el Otro, comportamiento de frontera, de “enclave” (Derrida, 2021, p. 248s), en el interior del Otro.

En último término, no se trata únicamente de encontrar correspondencias entre Lacan y Derrida, sino de ver a qué conducen. En este sentido, como último “giro de guion”, lo que quiero sugerir es que, a la luz de tales correspondencias, lo que se torna mesiánico es el vínculo social que, aquí y ahora,

está teniendo lugar. El otro mesiánico, *precisamente* porque no está radicalmente *por* venir, sino que está llegando (sin llegar), de algún modo ya está en el lazo con cualquier otro, pero sin que haya garantía, ni razón, ni lazo propiamente dicho; o sea, sin saber *qué hace lazo más allá de la fe*. En otras palabras: dado por imposible el Otro de la traducción generalizada, rebajado a una pura elucubración, el lazo con el otro ya no puede ser presupuesto. En estas circunstancias, el lazo se convierte en una cuestión de fe: si ya no puede ser garantizado *como efecto de una necesidad estructural* es que *ya solo puede ser prometido* en una lengua en la que, por decirlo así, el otro (ya) está sin que se lo pueda esperar.

Frente a la interpretación habitual del mesianismo, que pone el acento en la interrupción del lazo social, se trata aquí de señalar que lo verdaderamente enigmático, incluso lo inaudito, es que el secreto convoque al otro, que el monolingüismo del goce llegue a orillar en el otro, pese a que es esto lo que no ha dejado de ocurrir (o no habría ni lengua ni subjetividad). Lo mesiánico no es, pues, lo que es imposible que llegue, sino *lo que llega como imposible*; no lo que no arriba nunca, sino lo que hace riba, incluso en todo momento y por doquier, pero sin razón ni porqué determinable.

Es muy importante recalcar que no se trata de sustituir una interpretación del mesianismo por otra, sino de hacer un dobladillo, un pliegue dialéctico por el que la lectura habitual de la mesianicidad (por-venir) reobra sobre la interpretación del lazo intersubjetivo (presente). Pues la radicalidad con la que Derrida, y a su modo Lacan, sitúan al otro en una transcendencia mesiánica, es la premisa para el argumento que proponemos. Al situar en un porvenir imposible (luego mesiánico) al Otro de la traducción absoluta, lo que se abre a una dimensión mesiánica es el lazo cotidiano con el prójimo, pues es este el que, dependiendo únicamente de la apelación o del acto de fe que abre los  $S_1$  de lalengua al  $S_2$ , se torna algo inanticipable, incluso inexplicable. Y es esto, por consiguiente, lo que hace que toda relación, con *este* prójimo *aquí y ahora*, esté abierta a una hospitalidad mesiánica, irreductible a la satisfacción de unas condiciones de acceso, de un código de comunicación o de un protocolo de admisión.

## 5. CONCLUSIÓN

La relación entre el pensamiento de Derrida y el de Lacan resta frecuentemente eclipsada por las críticas del primero al estructuralismo y al falo como significante transcendental. Con esto se nos puede pasar por alto que a mediados de los años setenta (curiosamente en el mismo momento en que Derrida

articula dichas críticas), Lacan se aproxima a una noción del lenguaje que rompe con el formalismo del significante; una noción del lenguaje mucho más derridiana, si se le quiere poner sello de propiedad. Pero es igualmente importante atender al hecho de que la elaboración lacaniana sobre la *jouissance* da pie a profundizar en algunos aspectos del concepto de mesianicidad de Derrida, y muy especialmente, a leer con un sesgo particular sus implicaciones para una teoría del sujeto y del vínculo intersubjetivo.

De acuerdo con esto, lo que he pretendido en este artículo es acercarme a la idea derridiana del monolingüismo del otro —clave en el contexto de la mesianicidad— desde la noción lacaniana de lalengua y de la modalidad del goce que la identifica. En último término, he tratado de justificar una conclusión que me parece muy relevante en el contexto social actual: si las condiciones de subjetivación y de socialización (que, por supuesto, son inseparables) ya no responden a una estructuración sólida, estable, homogénea y previsible; si su “validez” depende de consensos frágiles, mudables, y en último término, de naturaleza fiduciaria; si incluso las más básicas condiciones performativas del entendimiento lingüístico, del toma-y-daca comunicativo, de la apelación y el acuse de recibo como mínima socialidad, se sostienen, en última instancia, en la fe, en esa apelación “originaria” de la que depende toda apelación; entonces lo mesiánico ya no es el otro absoluto por venir, sino el prójimo, el que me hizo llegar “a mí”, el que (me) llega cotidianamente y cualquier otro que pudiera llegar.

Este cuestionamiento de las estructuras, y todavía más, de toda fuente de estructuración, es lo que a grandes rasgos siempre ha caracterizado a la filosofía de Derrida, resumiéndola bajo el nombre de la deconstrucción. Y es, a su modo y como fruto de un recorrido muy particular, lo que caracteriza el enfoque del último Lacan, con el debilitamiento del Otro frente a la *jouissance*. Pero este cuestionamiento o debilitamiento es también el signo distintivo de una contemporaneidad que, aceleradamente y sin retén, desfundamenta todo aquello que encauzaba y prefijaba las relaciones sociales. Una desfundamentación que, además, se da en un mundo mundializado, en el que ya no hay ninguna otredad radical por descubrir, sino más bien infinitas otredades con las que estamos irremediamente ligados. Reunir la literatura sociológica pertinente para justificar estos rasgos de la contemporaneidad sería objeto de otro trabajo, pero, en todo caso, espero haber mostrado que en lalengua, en ese goce que no puede dejar de verterse en una lengua del otro, hay algo fundamental para abordar el lazo

social en una modernidad que languidece, pero cuyas promesas restan por cumplir.

#### DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

#### DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Guillem Martí Soler: conceptualización, metodología, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca.
- Derrida, Jacques (1967a). *L'écriture et la différence*. Seuil (Points).
- Derrida, Jacques (1967b). *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1972). *Positions*. Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques (1980). *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Flammarion.
- Derrida, Jacques (1993). *Spectres de Marx*. Galilée [traducción citada: (2012). *Espectros de Marx*. Trotta].
- Derrida, Jacques (1994a). *Politiques de l'amitié*. Galilée.
- Derrida, Jacques (1994b). *Force de loi*. Galilée.
- Derrida, Jacques (1995). *Mal d'archive*. Galilée.
- Derrida, Jacques (1996). *Le monolingüisme de l'autre*. Galilée [traducción citada: (1997). *El monolingüismo del otro*. Manantial].
- Derrida, Jacques (1997). *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Galilée.
- Derrida, Jacques (1998). *Aporías: morir-esperarse (en los "límites de la verdad")*. Paidós.
- Derrida, Jacques (1999). *Donner la mort*. Galilée.
- Derrida, Jacques (2000). *Foi et savoir*. Seuil.
- Derrida, Jacques (2003). *Voyous*. Galilée.
- Derrida, Jacques (2010). *Séminaire La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*. Galilée.
- Derrida, Jacques (2021). *Hospitalité. Volume I. Séminaire (1995-1996)*. Seuil.
- Fasolino, Rubén Carmine (2015). *Psicoanálisis lacaniano y deconstrucción derridiana: Diálogo interminable* [Tesis Doctoral].

- Fossgard, Stein (2017). *De la pulsion au sinthome: Vers une jouissance non-oedipienne généralisée*. PU Rennes.
- Frucella, María Laura (2017). *El corazón de la letra. La controversia Derrida-Lacan*. Psicoanálisis y Sociedad S&P.
- Lacan, Jacques (1966). *Écrits*. Seuil.
- Lacan, Jacques (1973). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le Séminaire, livre XI*. Seuil (Points).
- Lacan, Jacques (1975). *Encore. Le Séminaire, livre XX*. Seuil (Points) [traducción citada: (2010) *El Seminario, libro 20: Aun*. Paidós].
- Lacan, Jacques (2005). *Le sinthome. Le Séminaire, livre XXIII*. Seuil.
- Lacan, Jacques (2012). *Hablo a las paredes*. Paidós.
- Lacan, Jacques (2013). *Le désir et son interprétation. Le Séminaire, livre VI*. Ed. De La Martinière.
- Levinas, Emmanuel (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos.
- Major, René (1999). *Lacan con Derrida: Análisis desistencial*. Letra Viva.
- Maleval, Jean-Claude (2009). *L'autiste et sa voix*. Seuil.
- Marinas, J.-M., Villacañas, J.-L. y Fasolino, R. (eds.) (2020). *Espectros de Derrida. Sobre Derrida y el psicoanálisis*. Ed. Guillermo Escolar.
- Miller, Jacques-Alain (1998). *Los signos del goce*. Paidós.
- Miller, Jacques-Alain (2008). *El partenaire-síntoma*. Paidós.
- Miller, Jacques-Alain (2012). *La fuga del sentido*. Paidós.
- Miller, Jacques-Alain (2014). *El ultimísimo Lacan*. Paidós.
- Soler, Colette (2013). *Lacan, lo inconsciente reinventado*. Amorrortu.
- Vidarte, Paco (2007). Derriladacan: contigüedades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques. En Peretti, Cristina de y Velasco, Pedro Emilio (Eds.). *Conjunciones. Derrida y compañía*. Dykinson.