

Más allá del principio del poder. Placer, poder y lógica canibalística

Beyond the principle of power.
Enjoyment, power and cannibalistic logic

DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS*

Resumen: *Más allá del principio del poder* es el título de la contribución de Derrida al homenaje a Foucault, que realizó la Universidad de New York tras la muerte del filósofo. Acerca de su contenido trata este pequeño ensayo. En su intervención, Derrida pone en relación las ideas de Freud y las de Foucault, con las suyas propias, a propósito de la relación entre saber, poder y sexualidad.

Su objetivo final es hacer hablar, pero al mismo tiempo acallar la voluntad de destrucción, encontrando la forma de imponer la vida a la muerte, aún en la misma muerte y más allá de la muerte. Este es el imposible que ha de imponerse a la voluntad de destrucción del otro, a la persistente búsqueda de su absoluta sumisión aniquiladora, que conllevaría a su vez el aniquilamiento del verdugo.

Palabras clave: Derrida, Foucault, Freud, saber, poder, sexualidad.

Abstract: *Beyond the principle of power* is the title of Derrida's contribution to the tribute to Foucault, by the University of New York after the death of the philosopher. About your content is this small paper. In his speech, Derrida relates the ideas of Freud and Foucault, with their own, about the relationship between knowledge, power and sexuality.

His ultimate goal is to speak, but also to silence the desire for destruction, finding ways to impose life to death, even death itself, and beyond death. This is impossible to be imposed on the will to destroy the other, the continuing pursuit of annihilating his absolute submission, which in turn would lead to the annihilation of the executioner.

Key words: Derrida, Foucault, Freud, knowledge, power, sexuality.

Más allá del principio del poder es el título de la contribución de Derrida al homenaje a Foucault, que realizó la Universidad de New York. Su intervención tuvo lugar en abril de 1986, aunque estaba prevista para el 27 de marzo del año anterior. En el comienzo de la misma, tras excusarse alegando problemas de salud pasa a aludir en tono similar a su escaso conocimiento de la obra de aquel, *Historia de la sexualidad*, que dice frecuentar desde hace poco.

Empieza, pues, hablando del contenido del primero de los tres volúmenes que se llegaron a publicar del proyecto foucaultiano, *La voluntad de saber*, y se centra, desde los primeros acordes de su intervención, en el problema del poder tal y como allí se plantea. La tesis central defendida es que el cuestionamiento que hace Foucault de la idea unitaria del poder, ha de ir

* Universidad de La Laguna.

aparejado a otro paralelo de la interpretación unívoca del placer. Precisa además, que está de acuerdo con Foucault en que la idea de un poder que anula, reprime, aniquila, ha de ser puesta entre paréntesis. Según admite de manera explícita, aquella vieja idea ha de ser arrinconada en beneficio de la tesis de un poder inductor y creador, en este caso, que produce el placer o incita a producirlo. Esto ha de llevarnos, señala, a rechazar la interpretación ingenua que señala que el placer puede liberarnos de las ataduras del poder. Como es bien sabido, ésta última es una de las ideas clave en el análisis del poder realizado por Foucault, que Derrida se apropia en el curso de estas reflexiones: la producción del placer está vinculada a estrategias de poder; en consecuencia, en sí misma, no nos libera sino que más bien tendríamos que pensar que nos somete con engañosas cadenas. Se entiende así la insistencia de Foucault en la exploración de nuevas formas de placer, capaces tal vez de ayudarnos a contornear la influencia del poder que, desde el orden social, se ejerce sobre cada uno de nosotros.

Para acabar esta inicial aproximación, hemos de recordar en este breve recorrido por el contenido de su intervención que Derrida, tras haber aludido al paralelismo que existe entre el título de su exposición, «Más allá del principio del poder», con el del escrito de Freud, *Más allá del principio de placer*, recuerda su propia indagación acerca de la tesis freudiana en su obra *La carte postale*. Lo insondable, el abismo, aparece en dicha obra como vislumbre primero en la aproximación al placer y algo similar, estima, debería suceder cuando intentamos hacer un análisis consecuente del principio del poder. De esta forma, la díada poder-placer sólo puede ser objeto de investigación a través de un esquema espiral, que va desde la infinitud a la infinitud.

Al hilo de tan hegeliana conclusión, se detendrá en recordarnos la funcionalidad que en Freud tiene la pulsión de muerte, *Thanatos*, frente al papel de *Eros*, diciéndonos que hay cierta similitud entre el planteamiento de Foucault y el del fundador del psicoanálisis en este punto. Si bien esa relación entre poder, dominación y placer que, de acuerdo con los propios presupuestos de su discurso, debería haber sido esclarecida por el autor de la *Historia de la sexualidad*, sigue estando para nosotros entre tinieblas¹. Ya se sabe que Foucault no llega a completar el plan indagatorio que trazó cuando se propuso realizar esta obra. Sin embargo, a juicio de Derrida existen diversas razones que conducen a tal resultado, al margen, claro está, de la prematura muerte del que fuera considerado de forma casi unánime como el filósofo del poder. Una lectura detenida del texto de su intervención, parece sugerir que Derrida encontraba en Freud una capacidad para asumir el carácter irresoluble de ciertas aporías que echaba en falta en Foucault. En efecto, cuando el padre del psicoanálisis escribe sobre la persistencia de tales dicotomías, lo hace «como si anotara un cierto beneficio»². Aunque no hay que olvidar que ese es precisamente el tono de toda esta obra de Freud, que está escrita bajo la retórica de la modestia, fuese ésta real o fingida. Por un lado, según sostiene Derrida,

1 DERRIDA, J., «Au-delà du principe du pouvoir». Transcripción conferencia impartida en la Universidad de New York, en abril de 1986. IMEC-ARCHIVES. DRR 164. En *La carte postale* señala Derrida: «J'ai toujours été enchanté par ce passage de *Au-delà du principe de plaisir* où, après tant de laborieuses hypothèses inutiles, Freud en vient à déclarer sur un ton apparemment embarrassé mais dans lequel j'ai toujours perçu quelque satisfaction maligne : le résultat auquel nous parvenons enfin, c'est qu'au lieu d'une inconnue, nous en avons maintenant deux. Comme s'il enregistrait alors un certain bénéfice ». DERRIDA, J., *La carte postale*, Edic. Cit., p. 27.

2 Ibídem.

«el principio de realidad no impone ninguna inhibición definitiva, ninguna renuncia al placer, solamente un rodeo para diferir el gozo, el descanso de una *différance*»³. Por otro, la pulsión de la vida y la de la muerte realizan su trabajo, de forma más sonora en el caso de la primera, más callada por lo que se refiere a la segunda. De cualquier modo, la labor que acometen y cumplen es una tarea tan enigmática como inexorable.

Se trata de hacer hablar, pero al mismo tiempo de acallar la voluntad de destrucción, encontrando la forma de imponer la vida a la muerte, aún en la misma muerte y más allá de la muerte⁴. Este es el imposible que ha de imponerse a la voluntad de destrucción del otro, a la persistente búsqueda de su absoluta sumisión aniquiladora, que conllevaría a su vez el aniquilamiento del verdugo. Cabe entender de esa manera una de las innumerables frases enigmáticas que podemos leer en *La carte postale*: «Había leído en su mirada que mendigaba lo imposible»⁵. Sería, pues, necesario sacar todas las consecuencias que se derivan de la percepción de ese rostro, de esa mirada que demanda lo imposible, que nos invita a oponernos a toda forma de canibalismo.

Derrida recogió también la anotación siguiente en *La carte postale*: «No hay sino una buena institución, mi amor, nosotros»⁶. Institución y relación, poder y placer, se vinculan en esa enigmática frase. Vínculos indescifrables, pues ¿qué es el uno si ni siquiera puedo albergar esperanza en el Uno? ¿Y si no puedo ser sino en la carencia, en la menesterosidad, mientras no esté ligado a otro/a para devenir juntos institución? Tendría que creer, además, que esa institución es buena, que la nuestra, tan sólo o al menos la nuestra, en lo que a nosotros nos afecta, es la buena, que en nosotros sí funciona, que *ça marche entre nous*. Pero esto no parecen ser sino ilusiones, seducciones de un funámbulo de la gramática que tan sólo imperando sobre ella puede referirse, desde una institución colectiva y solitaria a la vez, a las instituciones en general. Podemos ser víctimas de esta distorsión, que nos hace pensar que estamos sobre el yo, sobre lo personal mismo, cuando olvidamos lo que está inscrito en los principios de la gramática. La estructura y las palabras productoras de bastardos, enunciadas en este caso por el más puro de los bastardos, como él mismo se define⁷. Aunque, por una vez, deberíamos rechazar la seducción, o dejar que las apariencias digan que nos abandonamos a ella sin creérnosla, sin perder la cabeza. La gramática, mal que bien, resiste a la disolución porque no es buena ni mala y porque tampoco es cosa de dos. Está ahí, como el arco de piedra, resistiendo en el tiempo, por una razón simple (aunque no haya razones simples, tan sólo simples razones): dos partes son insuficientes para construir arco; si falta una tercera es seguro que no podrá configurarse de forma adecuada y se vendrá abajo. Poder, deseo y responsabilidad son las piezas del arco del que hablamos ahora.

Para Butler, «contra quienes suelen afirmar que la ética es la prerrogativa de los poderosos, uno podría aducir que sólo desde el punto de vista del ofendido puede entenderse determinada

3 Ibídem, p. 301.

4 De acuerdo con una interesante apreciación de Butler, «la responsabilidad se presenta como una exigencia planteada al perseguido, y su dilema central es si uno puede o no matar en respuesta a la persecución». BUTLER, J., *Dar cuenta de sí mismo*, Edic. Cit., p. 128.

5 DERRIDA, J., *La carte postale*, Edic. Cit., p. 19.

6 Ibídem, p. 193.

7 Ibídem, p. 93.

concepción de la responsabilidad»⁸. La ética, por tanto, vinculada a la responsabilidad, pero exigiendo para la comprensión de ésta que nos situemos en el lugar del otro, lo que en un sinnúmero de casos significa posicionarnos en el lugar del ofendido, comprender lo que su rostro dice y mirar el mundo a través de sus ojos. A partir de ahí considerada, toda institución sobrepasa la relación entre un tú y un yo. Cualquier institución apela a un nosotros, aunque en principio sólo lo haga a través de la gramática que rige su discurso. No hay institución callada, no puede haberla.

Nietzsche ya había hablado de los peligros que encierra dejarse subyugar por la verdad —otra pieza más para un arco que se hace más y más complejo a cada aproximación que a él hacemos—, Derrida por su parte, alude a la misma idea con un eco a la vez más humano y, precisamente por ello, más grandioso. Lo grande en lo pequeño, la paradoja que tanto nos cuesta asumir. Tal vez porque buscamos lo verdadero en el mismo lugar en que nos dicen que ha de estar la verdad.

Sí, en efecto, «lo que nos ha perdido es la verdad, este horrible fantasma, el mismo que el del niño, finalmente»⁹. El fantasma que asustó al niño no deja de estar presente en su vida jamás, es él quien lo impulsa hacia el orden, la moralidad, el bien. Sin duda, el miedo es siempre el mismo y lo descubrimos en la infancia. El miedo es, durante toda la vida, el miedo del niño. Pero más tarde ese mismo niño asustado puede descubrir la posibilidad de darse por encima del miedo y la mezquindad (ese otro fantasma que también nos busca y ronda nuestra amistad desde la infancia), puede comprender que «no hay don sin absoluto olvido (que te absuelve también del don y de la dosis), olvido de lo que das, a quién, por qué y cómo, de lo que recuerdas o esperas de ello. Un don, si existe, no se destina»¹⁰. El don no admite mezquindad alguna, donar es entregar sin esperar contrapartida alguna, sin pensar en lo que se gana ni en lo que se pierde, olvidando toda valoración y todo cálculo de lo donado. De esta forma, sólo quien vuelve a ser niño puede donar. Comentando ciertos pasajes de la obra de Teodor W. Adorno, *Mínima moralía*, Butler hace notar que «si fuéramos a responder a la ofensa con la afirmación de que tenemos el ‘derecho’ a no recibir ese tratamiento, trataríamos el amor del otro como una atribución, y no como un don. Por ser un don, ese amor exhibe la insuperable calidad de la gratuidad. Es, en el lenguaje de Adorno, un don entregado en libertad»¹¹. La relación ética con el otro puede calibrarse mediante el estudio del punto en que se encuentran lo ético y lo jurídico, en relación al actuar concreto del que hablamos. Difícil objetivo, por tanto. Pero, aún si somos capaces de sortear las dificultades y hallar dicho punto, la relación ética con el otro se comprende y se dice a través del don, no de la obligación.

Aún así, cuando en la relación con el otro está presente el deseo, es difícil ponderar el valor de la donación. De forma análoga, tampoco tal relación puede construirse ni expresarse sin opacidades. Para cimentarla, es preciso mantener secretos aquello que la transparencia amenaza con destruir. Puede aseverarse sin temor a incurrir en el error que todo placer guarda relación con el atesoramiento de un secreto. Derrida afirma: «Mi gusto del secreto (a-b-s-o-l-u-t-o): no puedo gozar sino bajo esta condición»¹². Gozar en secreto, en el secreto,

8 BUTLER, J., *Dar cuenta de sí mismo*, Edic. Cit., p. 140.

9 DERRIDA, J., *La carte postale*, Edic. Cit., p. 52.

10 *Ibidem*, p. 181.

11 BUTLER, J., *Dar cuenta de sí mismo*, Edic. Cit., p. 141.

12 DERRIDA, J., *La carte postale*, Edic. Cit., p. 53.

del secreto. Placer ligado al claroscuro, vivido en la penumbra. Origen del mundo. Sexo femenino en el origen, en el nombre, en el cuadro de Corbet, cuyo juego de transparencia y opacidad permite el secreto y nos sorprende por ello, más allá de la afirmación que le da título —*El origen del mundo*—. Si bien puede que sea cierto que «sólo tenemos un sexo»¹³, éste se alimenta del inacabable juego entre la transparencia y la opacidad. Dicho esto, parece necesario que acabemos dando un paso más allá de la idea de la unidad de la libido, es necesario que continuemos algo más hacia adelante, señalando que sólo hay un sexo. Eso, que parece confundirlo todo, aclara sin embargo un sinnúmero de situaciones.

En su Seminario, «Manger l'autre», impartido a lo largo del curso 1989-1990, Derrida explora, abundando en los matices que se esconden tras una obviedad aparente, las implicaciones de la diferenciación entre los conceptos de antropofagia y canibalismo. En este sentido, precisa que

«la extensión del concepto de antropofagia no es la misma que la generalmente reconocida al concepto de canibalismo. Mientras que la antropofagia consiste, bien entendido, en comer carne humana, en comer, para el hombre, la carne de su semejante, de su prójimo, su hermano, su amigo o su enemigo, en comer carne cruda o cocida, literalmente o de modo figurado, esta última diferencia aparentemente retórica, abre ampliamente el espacio de nuestro discurso a todo lo que tiene que ver con comer al otro y a todo lo que quiere decir "comer al otro", en revancha, el canibalismo no está reservado al hombre»¹⁴.

En efecto, entre los animales se da en ocasiones un canibalismo espontáneo, pero existe también otro canibalismo forzado por los humanos. Por ejemplo, el que se puso de manifiesto a raíz de la llamada enfermedad de las vacas locas, provocada por el consumo al que se sometía a esos animales de pienso elaborado con restos de sus semejantes. Habría que recordar, en este sentido, que la UE acaba de aprobar de nuevo la utilización de piensos elaborados con restos de animales, si bien, se nos asegura desde las altas esferas de la burocracia europea, se pondrá especial cuidado en que ningún animal sea alimentado con piensos elaborados a partir de los despojos de sus congéneres. Por tanto, se evitará el canibalismo forzado entre los animales de granja.

A propósito del canibalismo animal y de las metáforas que a partir de él suelen construirse, Derrida se extiende en el caso de la mantis religiosa, que permite abrir la cuestión del canibalismo en una dirección diferente.

«En este sentido, la inmovilidad de la mantis religiosa que consume atrayendo hacia sí, en sí pero sin moverse, me hace pensar en un primer motor aristotélico que sería una hembra, muy deseable pero que no desea a nadie, poniendo en movimiento sin ella misma moverse, no como en la ingestión o en la interiorización, del macho que viene de él mismo, como de él mismo, dejarse comer por la mantis inmóvil»¹⁵.

13 *Ibidem*, p. 57.

14 DERRIDA, J., «Manger l'autre»(1). IMEC-ARCHIVES. DRR 177, p. 5.

15 *Ibidem*, p. 11.

Esta secuencia, legitimada culturalmente por la apelación a una retórica filosófica encastrada en la Historia del pensamiento occidental, habría de proporcionar a su vez fuerza constructiva y elementos estructuradores de gran valor a una retórica de tono muy diferente. Se trata de esa peculiar retórica que busca recursos para desbancar cualquier forma de poder que la mujer pueda ejercer sobre el hombre. No hace falta que tal poder sea real, basta con la sospecha de su posibilidad para que el mecanismo discursivo se ponga en marcha. Como bien señala Derrida, a partir de ello «la retórica masculina, una retórica inusable, se lamenta de la mujer comedora de hombres, categóricamente acusada, y una categoría es siempre una acusación, de ser una mantis religiosa»¹⁶.

En este contexto, hablará en su Seminario de un pasaje clave en el desarrollo de la teoría freudiana. Se refiere, en efecto, al pasaje de *Pulsiones y destinos de pulsión*, en el que Freud habla de la génesis del amor y del odio. Quizá lo más efectivo será que recojamos sus palabras al respecto.

«El amor nacería de la capacidad del ego de satisfacer sus pulsiones instintivas de una forma auto-erótica, accediendo al placer orgánico (boca y autoerotismo). Dicho de otra forma, el amor sería evidentemente el más seguro inhibidor, la más segura represión del amor del otro. Es preciso amarse para amar. Amar es amarse. Amar comerse, beberse y gustarse. Uno no puede amar al otro odiándose. Desde este origen narcisista, condición misma del amor del otro, el deseo se extiende al objeto, al otro, en tanto y por tanto que, y desde que el otro ha sido incorporado en un ego extendido, en expansión. El amor no sería sino una expresión de un narcisismo lo bastante potente como para incorporar al otro y amar al otro *como a sí*»¹⁷.

Narcisismo y amor quedan vinculados, en la teoría freudiana, en un esquema que impone a la vez su proximidad y la exigencia de la escisión. Entre amor y narcisismo no hay otras connivencias sino las que provienen de un origen que explica antes que nada, los desenlaces fatales. Nadie amará sin amarse, nadie permanecerá enamorado sin olvidarse de sí. Derrida añade que,

«Entre los estadios preliminares del amor es preciso reconocer, dice Freud, el acto de incorporar o de devorar, de ‘comer’ (*fressen*) al otro; se da aquí una modalidad del amor que es compatible con la supresión de la existencia separada del otro. Es, por tanto, inmediatamente ambivalente. Te amo en tanto que tengo deseos de comerte, de tomarte y de comprenderte en mí, de meterte en mí o en mi bolsillo, en el bolsillo de mi vestido o en un bolsillo de mi cuerpo, por ejemplo en el bolsillo de

16 *Ibíd.*, p. 12. Retórica que no pocas veces recurre a la idea de un saber que la mujer posee y el hombre ni siquiera llega a imaginar. Ese saber le permitiría anular el buen juicio de éste, atraerlo hacia ella y destruirlo. «Tú con carrera en el amor, yo con primero de la ESO», canta Melendi en una de sus composiciones.

17 DERRIDA, J., «Manger l'autre»(1). IMEC-ARCHIVES. DRR 177, pp. 32-3. Ver la relación entre amor y autoerotismo tal cómo la expone Freud en «Pulsiones y destinos de pulsión». El amor sería originariamente narcisista, aunque luego se iría ampliando en la medida en que el individuo busca otros objetos que puedan proporcionarle placer. FREUD, S., «Metapsicología», en FREUD, S., *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 139 y ss.

mi estómago múltiple, o en mi corazón, es una aporía del amor que es también el *pasaje* del amor»¹⁸.

Oportuno sería evocar aquí un momento del desarrollo del texto que Georges Bataille dedica a la boca¹⁹, que acaba con una sugerente indicación acerca del desplazamiento, desde el rasgo físico a la expresión lingüística, desplegado al hilo del proceso civilizatorio²⁰. Son ideas que encontramos, expresadas en términos análogos, entre las reflexiones de Derrida, pero no podemos tener la plena certeza de la influencia de Bataille en este punto concreto, aunque sea más que probable. Sí son explícitos otros influjos, como los de algunos clásicos, leídos de forma directa y a través del tamiz de las lecturas de diversos autores contemporáneos. En esa línea, recuerda Derrida el comentario sobre Lucrecio que hace Michel Deguy en *Gisants*²¹: «las caricias están aquí para endulzar las mordeduras del placer. Lucrecio no dice que la caricia viene a herir al otro, a dañarlo, a morderlo cuando es una caricia hecha con los labios. No, al contrario, la caricia viene de forma secundaria a consolar o atenuar la mordedura o la herida originaria y originariamente propias del movimiento del deseo». Derrida comenta asimismo el poema «Nu», que comienza con una fuerza extraordinaria: «Mi carne, querría escribirte sobre la desnudez»²², descubriéndonos después el carácter trémulo de la carne, que se presenta al otro en la experiencia compartida de la desnudez.

Pero merece, sobre todo, nuestra atención su comentario del verso del mismo poema que dice: «El deseo se alimenta de lo que él mismo no se come»²³. A partir de esas palabras puede hablarse del hecho de alimentarse del resto, de lo que deja, de lo que no ha mordido ni devorado. Hambre y sed confundidas con el deseo. Recordemos las palabras de Pierre, uno de los protagonistas de la novela de Duras, *Une barrage contre le Pacifique*: «Desde el comienzo de mi vida, jamás había sentido tanta hambre ni tanta sed ni tanto deseo por una mujer»²⁴. Una y otra vez, nos encontramos ante la difícil gestión de las relaciones del ser humano con sus más oscuras tendencias una y otra vez, gestión frente a digestión. Una y otra vez, la posibilidad de que emerja algo noble y bello desde el interior de tal oscuridad.

18 DERRIDA, J., «Manger l'autre»(1), Doc. Cit., p. 33.

19 «La boca es el comienzo, o si se quiere, la proa de los animales: en los casos más característicos, es la parte más vivaz, es decir, la más aterradora para los animales vecinos. Pero el hombre no tiene una arquitectura simple como las bestias, hasta el punto que no es posible decir donde comienza. En rigor comienza en lo alto del cráneo, pero lo alto del cráneo es una parte insignificante, incapaz de atraer la atención y son los ojos o la frente los que juegan el papel destacado que desempeña la mandíbula de los animales». BATAILLE, G., «La boca », O. C. Vol. I (1922-1940), Paris, Gallimard, 1970, p. 237.

20 «En los hombres civilizados, la boca ha perdido incluso el carácter relativamente prominente que tiene todavía en los hombres salvajes. Toda vez que la significación violenta de la boca se ha conservado en estado latente: retoma de golpe la superficie con una expresión literalmente caníbal como *boca a fuego*, aplicada a los cánones con la ayuda de los cuales los hombres se entrematan. Y en las grandes ocasiones la vida humana se concentra todavía bestialmente en la boca, la cólera hace rechinar los dientes, el terror y el sufrimiento atroz hacen de la boca el órgano de desgarradores gritos». BATAILLE, G., «La boca », Edic. Cit., p. 237.

21 DEGUY, M., *Gisants*, Paris, Galimard, 1985, p. 47.

22 DEGUY, M., Op. Cit., p. 94.

23 *Ibidem*, p. 96.

24 DURRAS, M., *Une barrage contre le Pacifique*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 271-2.

