



Biopoéticas para las biopolíticas. Una introducción

Julieta Yelin
UNR – CONICET
julietayelin@conicet.gov.ar

Resumen: El trabajo es una especulación acerca de las razones que impulsaron a Michel Foucault a abandonar el objeto literario a partir de los años setenta, momento en el que comienza a abocarse decididamente al estudio y la teorización de la biopolítica y a la reconsideración de la subjetividad en tanto proceso de autoconstitución. Una transformación que, creemos, no debería ser entendida como el mero abandono de un objeto de estudio en favor de otro u otros más oportunos sino como un desplazamiento significativo de la perspectiva crítica. Tomando como punto de partida el prólogo que cuatro especialistas escribieron para la compilación póstuma de conferencias de Foucault sobre literatura *La gran extranjera*, estas páginas se proponen vincular los dos movimientos –el abandono de la literatura y el abrazo a la biopolítica– entendiendo que se puede derivar de ellos una reconsideración de las relaciones entre el arte y las políticas de la vida cuyo resultado más destacable es la creación de una disciplina –creadora e interpretativa– que provisoriamente llamaremos biopoética.

Palabras clave: Literatura – Vida – Michel Foucault – Humanismo – Biopolítica

Sobre una interrupción

En el breve prólogo a la edición francesa de una reciente compilación de conferencias de Michel Foucault sobre literatura (*La gran extranjera. Para pensar la literatura*), los críticos Philippe Artières, Jean-François Bert, Mathieu Potte-Bonneville y Judith Revel sitúan dichas intervenciones en el contexto más amplio de la vida y la obra del pensador, y se preguntan por qué, pasada la



década del sesenta –a la que pertenecen casi todos los materiales que recoge el volumen–, éste abandona su diálogo con la literatura, al menos de modo directo, específico, intensivo. Me interesa detenerme aquí, más que en los ensayos de Foucault sobre textos literarios –aunque también me referiré ocasionalmente a ellos–, en las razones de ese paulatino distanciamiento que se produjo a partir de inicios de los años setenta. De allí la relevancia dada a los argumentos esgrimidos en el prólogo, que pondré en contacto con algunos nudos del pensamiento de lo que la crítica ha llamado el “último Foucault”; es decir, el del período dedicado al estudio genealógico y teórico de la biopolítica y al proyecto de una historia de la subjetividad –entendida esta última, precisamente, como el efecto de un conjunto de prácticas que el individuo pone en juego en su autoconstitución y con las que responde a las determinaciones del biopoder en los términos en los que lo definió el propio Foucault.¹

El problema a abordar es, entonces, el gesto de un pensador que desplaza a la literatura de un lugar si no central al menos privilegiado, al tiempo que decide abocarse al estudio del entramado indisoluble entre vida y poder. Una transformación que, creemos, no debería ser entendida como el mero abandono de un objeto de estudio en favor de otro u otros más oportunos sino como un desplazamiento significativo de la perspectiva crítica. En efecto, la irrupción de la noción de vida como organizadora del pensamiento pone en entredicho toda la red categorial con la que se ordenaba el mundo; si bien es cierto que existía ya en la obra de Foucault un fuerte cuestionamiento de la hegemonía del discurso antropocéntrico –ligado, por supuesto, a la impronta que tuvo en su trabajo el modelo crítico estructuralista–, se podría decir que en los años setenta el análisis foucaultiano se desprende aún más de la matriz conceptual del humanismo para ingresar de lleno en la órbita de la biopolítica. Estrecha así, como advierte Roberto Esposito, su relación con un núcleo fundamental de la filosofía nietzscheana: el del *bíos* entendido como única

¹ “Si se puede denominar “biohistoria” a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de “biopolítica” para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (Foucault 2008: 135).



representación posible del ser.² Esposito, que dedica un capítulo de su libro *Bíos. Biopolítica y filosofía* a la obra de Nietzsche, se detiene en el análisis de la dimensión política de esta definición de *bíos* que a simple vista se manifiesta como puramente ontológica. Tal vez esa lectura en clave política permita entender mejor el giro foucaultiano hacia la biopolítica y el distanciamiento de la esfera disciplinar –el campo del lenguaje, de la literatura– y disciplinaria –la historia institucional– o, para decirlo en otras palabras, la apertura a una concepción no antropocéntrica de la cultura, del arte, de la historia.

Y esa apertura tiene como precedente una resignificación de la relación entre la noción de vida y la de política; o mejor: de la dimensión política de la vida y de la idea de que la política tiene como único fin conservarla y expandirla. Pero de ningún modo se concibe esta relación como un encuentro entre realidades de diferentes órdenes; no se parte, como afirma Esposito, del prejuicio de que hay formas que se superponen desde fuera a la materia de la vida, sino de la asunción de que ésta es desde siempre política –entendiendo por “política” la modalidad originaria en que lo viviente es o en que el ser *vive* (Esposito 2006: 130). Es esa la dimensión política del *bíos*:

[...] no en cuanto carácter, ley, destino de algo que vive con anterioridad, sino como el poder que desde el principio da forma a la vida en toda su extensión, constitución, intensidad. Que la vida –según la tan célebre formulación nietzscheana– sea voluntad de poder no significa que la vida necesita poder, ni que el poder captura, intencionaliza y desarrolla una vida puramente biológica, sino que la vida no conoce modos de ser distintos al de una continua potenciación. (Esposito 2006: 129-30)

La definición del *bíos* como poder generador cuestiona de raíz la concepción antropocéntrica según la cual la política y el arte son efectos de la actividad humana. El discurso humanista piensa a la cultura como una realidad desligada de la vida animal –como un proyecto de autocreación y autointerpretación–; el punto de vista biocéntrico,³ arraigado en la tradición de pensamiento nietzscheana, la concibe, en cambio, como un fenómeno propio

² “Ser” como generalización del concepto ‘*vida*’ (respirar) ‘ser animado’ ‘querer, efectuar’ ‘devenir’ (Nietzsche 2008: 252).

³ Tomamos este término del libro de Margot Norris *Beasts of Modern Imagination. Darwin, Nietzsche, Kafka, Ernst, & Lawrence*. Estos pensadores y escritores forman parte de lo que Norris define como “tradición biocéntrica” y caracteriza, a grandes rasgos, como una reformulación de la relación entre cultura y animalidad.



de la vida. Así como la vida es política porque no hay en ella más que voluntad de poder, así también se podría decir que la vida es artística en tanto no hay en ella más que voluntad de creación. El arte no es, entonces, una zona deslindada de la vida que actúa sobre o se deja insembrar por ella, sino más bien su modo particular de existencia. El reciente proceso de su institucionalización, sobre el que se pregunta insistentemente Foucault en sus conferencias dedicadas a la literatura,⁴ no ha hecho más que distanciar a esas prácticas artísticas de la vida, distinguirlas, autonomizarlas, ponerlas en relación con esa entidad abstracta que llamamos “literatura” y que, como ya anunciaba el propio Foucault, se define circularmente en la propia pregunta por su ser: la literatura entendida como la pregunta por la literatura.⁵ Lo cual implicó, al mismo tiempo, su negación, su aniquilación. La interrogación acerca del estatuto del arte fue, en efecto, un último coletazo del humanismo en su intento por preservar algún reservorio de civilización. El discurso de la estética fue su salvaguarda, su escudo moral.

Si la biopolítica es la perspectiva de análisis que afirma la dimensión política de la vida, la biopoética sería aquella que es capaz de comprender su dimensión artística, creadora. Y esto supone la consideración de la animalidad como fuente y destino de esas producciones. El animal que escribe, el animal que pinta, el animal que vive –es decir, crea– en nosotros: ellos son el verdadero objeto del pensamiento biopoético. Para el crítico, entonces, “la cultura no resulta interesante porque sea un medio a través del cual la humanidad se separa o emancipa a sí misma de la animalidad sino porque se encuentra invadida de animalidad” (Lemm 16).

Se podría, así, leer el abandono de la reflexión foucaultiana sobre la literatura como un nuevo efecto del progresivo desprendimiento de la matriz de pensamiento humanista. En estas páginas nos gustaría analizar si estas

⁴ Véanse las dos sesiones de la conferencia “Literatura y lenguaje” (Foucault 2015).

⁵ “La literatura no es para un lenguaje la ocasión de transformarse en obra; no es tampoco para una obra la ocasión de fabricarse con lenguaje; la literatura es un tercer punto, diferente del lenguaje y diferente de la obra, un tercer punto que es exterior a su línea recta y que precisamente por eso dibuja un espacio vacío, una blancura esencial donde nace la pregunta “¿Qué es la literatura?”, una blancura esencial que es en efecto esa pregunta. Por consiguiente, esta pregunta no se superpone a la literatura, no es el agregado de una conciencia crítica complementaria a la literatura: es su ser mismo, originariamente desmembrado y fracturado” (Foucault 2015: 75-76).



rupturas producen, como podría inferirse analizando el devenir del corpus crítico de Foucault, un paréntesis en el ejercicio de pensar las prácticas artísticas o si, por el contrario, responden a la voluntad de establecer un contacto por otras vías; el inicio de un camino hacia la elaboración de una biopoética, de una teoría que aborde un modo particular de producción estética –aunque el adjetivo sea algo inadecuado en este contexto– de lo que Roberto Esposito llama “biopolítica afirmativa”: una práctica de pensamiento “ya no definida por el poder *sobre* la vida, como el que conoció el siglo pasado en todas sus tonalidades, sino por un poder *de* la vida” (2011: 50). Para ello, examinaremos con cierto detenimiento los argumentos expuestos en el prefacio de *La gran extranjera*.

Tres explicaciones

Entre muchas posibles explicaciones, los prologuistas distinguen tres que consideran relevantes para justificar el distanciamiento de Foucault del objeto literario. En primer lugar, habría en su trabajo una revalorización de las prácticas no discursivas, y la derivada consideración de que el discurso es sólo una de las modalidades de organización de nuestra relación con el mundo, con nosotros mismos y con los demás; es decir, de que existen lazos no verbales de ligazón con la realidad y que éstos no son menos relevantes ni secundarios en un sentido causal. “A veces –señalan– la puesta en orden discursivo precede a otras particiones y las funda [...] y otras parece tener que ser su resultado” (24). Lo mismo se puede decir –continúan– del desorden, de la puesta en cuestión del orden del mundo; la literatura es una de esas formas, pero existen también otras modalidades orales o no lingüísticas de resistencia, de corrosión del *statu quo*. Según los críticos, este argumento explicaría el paulatino abandono del campo literario como “doble” de la propia investigación, que “obedece en Foucault, sin duda, a la voluntad de extender su cuestionamiento a una temática más amplia, planteada esta vez en términos de poderes y resistencias”. Y concluyen: “La escritura literaria, utilizada como máquina de guerra, muy bien puede encontrar en ella su lugar, pero ya no



representa su paradigma” (24). Esta primera razón está ligada a la idea de que las resistencias se producen, antes que en el territorio de lo “vivido” –lo escrito, lo conceptualizado, lo historizado, lo narrado–, en el de lo viviente, convertido en el terreno en que se dirimen las batallas políticas y culturales.

Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder ya no se hacen en nombre de un retorno a los antiguos derechos ni en función del sueño milenario de un ciclo de los tiempos y una edad de oro. Ya no se espera más al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días, ni siquiera el restablecimiento de justicias imaginadas como ancestrales; lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, realización de sus virtualidades, plenitud de lo posible. (Foucault 2008: 137)

La búsqueda de la plenitud de lo posible, es decir, la lucha por el derecho a la vida, que es, en definitiva, “el derecho a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser” (137), atañe sin duda a la materialidad de los seres vivientes; si a Foucault le interesa estudiar el devenir de los poderes sobre la vida en Occidente es porque entiende que ellos explican mejor que esa realidad abstracta denominada “mentalidad” el modo en que los dispositivos de poder se articulan concretamente en los cuerpos, los invaden y modelan, los protegen y también, si es “necesario”, los aniquilan.⁶ Por eso la “literatura” como práctica discursiva de resistencia parece perder su lugar de privilegio. No se trata, ciertamente, de depreciar sus poderes sino de ampliar la mirada para aprehender las tensiones que se establecen entre los códigos lingüísticos y los no lingüísticos, entre fijación y movimiento, entre literatura y cuerpo, entre vida y ley.

Esta ampliación se relaciona de modo directo con la segunda razón esgrimida por los críticos para explicar la transformación del punto de vista foucaultiano: el surgimiento de una nueva inquietud por lo colectivo, que se vincula a su vez, es seguro, con la reconsideración de la subjetividad en términos de procesos de subjetivación; esto es: como la creación de nuevos modos de existencia o, en términos nietzscheanos, la invención de

⁶ “Es esta la trágica paradoja sobre la cual se había interrogado Michel Foucault en una serie de escritos que se remontan a mediados de la década de 1970: ¿por qué, al menos hasta hoy, una política de la vida amenaza con volverse acción de muerte?” (Esposito 2006: 16).



posibilidades de vida. Queda en suspenso, por decirlo así, la noción de sujeto y todas sus posibles atribuciones, al tiempo que se hace visible una nueva problemática: el pensamiento de la transformación y la resistencia entendidas como movimientos colectivos, como mutaciones trans-subjetivas.

¿Cómo articular el des-orden (ya se trate de la deconstrucción del código lingüístico, la puesta en entredicho de una institución o el rechazo de la objetivación de la propia identidad?) con prácticas compartidas que constituyen no sólo una subjetividad singular sino subjetivaciones transversales? (Foucault 2015: 25)

Foucault deja el estudio de la sustracción de ciertos “casos literarios” al orden establecido para abocarse a una indagación mucho más abarcadora de los modos políticos de resistencia. En efecto, si el interés crítico se enfoca en el análisis de esa fuerza impersonal que permite la transformación de las condiciones de vida, ¿por qué limitar el pensamiento a una forma específica de producción definida y recortada, por otra parte, por instituciones y valores asentados en la ideología humanista y el más férreo conservadurismo político – la gran literatura, la academia, el buen gusto, etc.–? La apuesta por lo colectivo como clave de lectura es, ciertamente, un gesto de rechazo de las estructuras veladas que organizan jerárquicamente el mundo y lo viviente, y una nueva lente para observar sus relaciones. Entender la vida como potencia creadora que atraviesa todas las formas de existencia obliga a reevaluar las modalidades de análisis de esas creaciones, sus modos de distinguir, valorar, consagrar o excluir; y no se trata de contraponer a la moral de la estética una moral alternativa orientada a democratizar el juicio de las prácticas artísticas, el objetivo es más bien dotar a esos juicios de otros elementos conceptuales.

Es iluminador conectar la pérdida de entidad de la literatura en el pensamiento foucaultiano con este momento en el que la “inquietud de sí” y la pregunta por el funcionamiento de las matrices que se imprimen sobre el continuo de lo viviente ocupan el centro de sus preocupaciones. Su contemporaneidad permite pensar en el giro biopolítico también como un giro biopoético, en tanto modifica el recorte de sus objetos críticos y, con él, la metodología de aproximación a ellos. Habrá que enfrentarse entonces a la



dimensión colectiva de la subjetividad y volver a pensar en sus creaciones desde ese punto de vista. La subjetividad no delimitará ya una realidad individual, ni exclusivamente humana, ni enteramente lingüística –por eso Foucault no utiliza la palabra “sujeto” para referirse a la persona ni a ninguna otra forma de identidad sino la palabra “subjetivación” como proceso y “Sí mismo” (*Soi*) como relación (relación con uno mismo)– (Deleuze 2006: 149-50). La subjetividad será, en cambio, la línea de fuga que le permitirá franquear las fronteras impuestas por las dimensiones del saber y del poder, esas formas y esas fuerzas que dibujan los límites de lo que se permite pensar en nuestras sociedades. La literatura y la crítica literaria, al igual que todas aquellas disciplinas emparentadas con el discurso de la estética, tendrán que hacer frente a este nuevo modo de entender la existencia como obra de arte, es decir, como invención y recreación de diversas formas de vida.

Llegamos así, finalmente, a la tercera de las razones argüidas por los prologuistas para explicar el abandono de “la gran extranjera”: la ruptura con la noción de “afuera” y su efecto en la percepción del lenguaje literario. Si Foucault apostaba, en un primer momento, por el poder de la literatura, era seguramente porque creía en su exterioridad. La literatura, al igual que la locura, era concebida como un lenguaje gratuito, autorreferencial, marginal, transgresor. En ambos discursos estaba en juego una relación semejante con el afuera; se podría decir que eran, en la reflexión foucaultiana, dos territorios linderos.⁷ Pero en el trabajo de los últimos años, atravesado ya el período genealógico, la idea de exterioridad parece debilitarse en virtud de la nueva conceptualización de la subjetividad. Peter Pál Pelbart se refiere a ese momento con mucha precisión:

En 1980, al evocar esa experiencia por la cual el sujeto se arrebató a sí mismo, llevado a su propio aniquilamiento o disolución, tema caro a los años sesenta, Foucault ya no la asocia con la experimentación de la exterioridad de una cultura, como anteriormente [...] sino con una experiencia personal y teórica, por la cual sería posible *pensar diferente*. Si la literatura o la locura ya no constituyen una exterioridad absoluta (pues todo es interior), la experiencia-límite es preservada y valorizada como una operación sobre sí mismo. No experiencia vivida, explica él, sino lo invivible para lo cual es preciso fabricarse [...] El afuera gana una sorprendente inmanencia subjetiva. (Pál Pelbart 2009)⁸

⁷ Véanse las conferencias radiales “El lenguaje de la locura” (Foucault 2015).

⁸ La traducción es nuestra.



Esta reorientación del problema del afuera introduce la inquietud sobre la posibilidad del cambio, es decir, sobre las chances de emergencia de lo nuevo en el curso de la historia; la pregunta que el filósofo formula se parece, ciertamente, a las de otros pensadores que, atravesada la etapa estructuralista, comenzaron a plantearse la necesidad de explicar el devenir de los sistemas simbólicos.⁹ Los prologuistas de *La gran extranjera* lo parafrasean del siguiente modo: “¿cómo es posible que desde el interior de cierta configuración epistémica e histórica, desde el interior mismo de la ‘red de lo real’ desplegada por cierta economía de los discursos y las prácticas en un momento dado [...] se puedan desplazar sus líneas, movilizar sus puntos, vaciar su sentido, reinventar sus equilibrios?” (Foucault 2015: 26). ¿Podemos, en definitiva, hacer de nuestro modo de ser –nuestra habla, nuestra escritura, nuestra forma de vida–, una vida *otra*? La noción foucaultiana de resistencia parece apostar por el sí, por la posibilidad de “una vida que coincida hasta el final con su simple modo de ser, con su ser tal cual es” (Esposito 2011: 50) y que, por tanto, resista los embates de cualquier poder y de cualquier saber. Pero eso no implica la muerte de las disciplinas que se proponen estudiarla; el desafío es que esa relación no implique un sometimiento pasivo sino que permita actuar modificando esos saberes y esos poderes. Una biopolítica afirmativa se encamina más bien al vuelco de esa relación de fuerzas de modo que sea la vida, en su composición al mismo tiempo corpórea e inmaterial, la que haga de sus propias normas la referencia constante de aquellas que la rigen y ordenan, es decir, que la hacen inteligible. En esa misma dirección podrían orientarse las

⁹ Existen actualmente algunas corrientes de pensamiento que se preguntan si, luego del ocaso del imperio de lo simbólico en los métodos de análisis, es posible volver a pensar el lugar de lo imaginario en las ciencias humanas. Retomando algunas críticas que, en este sentido, realizan al estructuralismo Jaques Le Goff y Cornelius Castoriadis, Jorge Belinsky (2000) propone que debería reconsiderarse la función de lo imaginario a partir de su particular ubicación en relación a los otros dos elementos de la tópica lacaniana; es decir, considerarlo como un ámbito intermedio, como un espacio que permitiría a la perspectiva estructuralista –horizonte en el cual, según él, todavía siguen insertos los desarrollos de gran parte de las ciencias humanas– resolver el dilema del estatismo de los sistemas y la dificultad explicativa que implica su evolución. Ante la pregunta ¿cómo explicar el cambio, el devenir de los sistemas simbólicos?, Belinsky propone que lo imaginario puede funcionar como espacio transicional capaz de suspender el sistema vigente y, en esa suspensión, hacer posible el paso a un nuevo estadio.



nuevas biopoéticas si quieren pensar las prácticas creadoras después de la muerte del hombre. Escribió Nietzsche: “La visión *artística* del mundo: instalarse frente a la vida” (2008: 191).

Bibliografía

Belinsky, Jorge (2000). *Bombones envenenados y otros ensayos sobre imaginario, cultura y psicoanálisis*. Barcelona. Ediciones del Serbal:

Deleuze, Gilles (1996). *La literatura y la vida*. Córdoba. Alción.

---. (2006). “Michel Foucault”. *Conversaciones*. Valencia. Pre-Textos: 133-165.

Esposito, Roberto (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires. Amorrortu.

---. (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires. Amorrortu.

Foucault, Michel (2008). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

---. (2015). *La gran extranjera. Para pensar la literatura*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Lemm, Vanessa. *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago de Chile. Universidad Diego Portales.

Nietzsche, Friedrich (2008). *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Volumen IV. Madrid. Tecnos.

Pál Pelbart, Peter (2009). “O lugar da literatura na obra de Foucault”. *Cult* 134. <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/fala-dos-confins>. Acceso: 17 de septiembre de 2015.

Wolfe, Cary (2003). *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species and Posthumanist Theory*. Chicago. University of Chicago Press.

