

LA CARNE Y LA CRÍTICA

Agustín Colombo¹

<https://orcid.org/0000-0002-0000-8251>

Resumen: ¿Cuál es el rol que juega el cristianismo, en particular la carne cristiana, en la ontología o crítica del presente propuesta por Michel Foucault? En lugar de adoptar una perspectiva genealógica que parece condenar al cristianismo a ocupar el lugar de foco histórico de formación de las dinámicas modernas de poder, este artículo indaga sobre el rol de la carne cristiana como campo y referencia de elaboración conceptual del enfoque foucaultiano de la crítica. Para ello, el artículo se detiene en la definición que Foucault da de la carne como una “experiencia subjetiva” de transformación del sujeto, la cual implica una tematización paradójica de la libertad que supone una reelaboración de la noción de experiencia que Foucault encuentra en Georges Bataille. En nuestra perspectiva, la definición que Foucault propone de la crítica retoma y reelabora el enfoque de la “experiencia subjetiva” de la carne. Las conclusiones del artículo abordan algunos de los problemas que conlleva dicha reelaboración conceptual.

Palavras-chave: Michel Foucault, carne, crítica, experiencia, libertad, transformación de sí

FLESH AND CRITIQUE

Abstract: What role does Christianity, in particular the Christian account of flesh, play in Michel Foucault's Critique of the present? Instead of adopting a genealogical perspective according to which Christianity tends to be conceived as the historical origin of modern dynamics of power, this article analyses the conceptual relevance of Flesh in Foucault's account of critique.. To do so, the article investigates Foucault's definition of Flesh as a “subjective experience” through which individuals transform themselves. Such an account of experience entails a reformulation of Georges Bataille's approach to experience, which results in a paradoxical perspective on freedom. My hypothesis is that Foucault's account of critique draws on and further develops the account of Flesh as a “subjective experience”. The conclusion of the article addresses some of the consequences of such a conceptual development.

Keywords: Michel Foucault, Flesh, Critique, Experience, Freedom, Self-transformation.

¹ Investigador posdoctoral. Ayuda María Zambrano - Next Generation EU. Departamento de Filosofía y Sociedad - Universidad Complutense de Madrid, España.



Introducción

En sus investigaciones tardías Michel Foucault atribuye a la crítica un rol sustancial. A su modo de ver, la crítica constituye una forma de indagación capaz de poner en evidencia las condiciones de posibilidad de la actualidad, de nuestro tiempo presente. De esta manera, la crítica es la herramienta y a su vez el corazón mismo de lo que Foucault denomina la “ontología del presente” o la “ontología de nosotros mismos” (FOUCAULT 2008, p. 22; FOUCAULT 2001c, p. 1394), cuyo objetivo principal, aunque no exclusivo, es proporcionar un diagnóstico relativo a las dinámicas históricas que nos han constituido como sujetos, dando cuenta así de las razones y de las contingencias temporales que explican, como a Foucault le gusta decir, “lo que somos”.

En este artículo me concentraré en el lugar que Foucault la asigna al cristianismo en el interior de esta ontología histórica de nosotros mismos. Me parece que hay al menos dos maneras de desplegar el análisis que propongo. Por un lado, una manera que consiste en poner de relieve el valor genealógico del cristianismo. Desde esta perspectiva, el cristianismo tiende a ser concebido como un foco histórico en el que se forjan dinámicas de saber y de poder que producen efectos de heteronomía y de sujeción sobre los individuos. Así, el cristianismo es visto como una suerte de momento de pérdida de la autonomía o del dominio que los individuos tienen sobre ellos mismos previamente tematizado por la filosofía antigua. Este contraste entre el cristianismo y la filosofía antigua emerge en varias oportunidades en las investigaciones de Foucault. Es suficiente con evocar, por ejemplo, la manera en que el filósofo conceptualiza la dimensión de la ley o de la obediencia pastoral (FOUCAULT 2004, pp. 176-183) o la oposición que él mismo plantea entre el examen de sí elaborado por Séneca y el examen de los pensamientos desarrollado por Casiano (FOUCAULT 2018a, pp. 133-145). De una manera esquemática, tendríamos así, por un lado, la filosofía antigua, en el seno de la cual el vínculo entre la verdad y el poder daría lugar a una puesta en práctica de la autonomía y de la libertad de los individuos, y, por otro lado, el cristianismo, que constituiría un núcleo histórico en el que se reorganiza el vínculo entre verdad y poder elaborado en la Antigüedad de un modo tal que dicho vínculo es reelaborado en una dirección completamente opuesta, es decir, en términos de obediencia y heteronomía. De esta manera, el cristianismo jugaría un rol genealógico crucial en la conformación de la actualidad, en particular respecto de la formación del enfoque médico de la sexualidad a través del desarrollo de la técnica de la confesión y, en consecuencia, su análisis permitiría comprender la evolución y las condiciones de la constitución histórica de los mecanismos de verdad y poder que operan en la concepción moderna de la sexualidad (FOUCAULT 1994, pp. 84-94).

Mi objetivo en este artículo es relativizar un poco esa perspectiva, introducir en ella algunos matices, puesto que me parece que ella impide observar el rol más rico que el cristianismo ocupa en las investigaciones de Foucault. Para ello, el enfoque que adoptaré no se focaliza en el valor genealógico del cristianismo, sino en el lugar que este ocupa en el interior de las investigaciones de Foucault como campo de elaboración conceptual. El cristianismo será entonces abordado como un objeto de estudio que en realidad constituye, en el caso de Foucault, un universo y una referencia de trabajo que le dan la ocasión al filósofo de forjar herramientas conceptuales. De este modo, la pregunta que quisiera responder es la siguiente: ¿En qué medida las investigaciones sobre el cristianismo le permiten a Foucault elaborar la perspectiva de análisis ontológico-histórica, cuyo objetivo es responder la pregunta: “¿qué somos?”? Dicho de otra manera, en lugar de ver en el cristianismo el foco histórico formador de las dinámicas de poder que nos gobiernan, ¿en qué modo las investigaciones que Foucault lleva a cabo sobre el cristianismo le permiten forjar el enfoque de la crítica del presente?

La hipótesis de trabajo que seguiré es entonces la siguiente: intentaré demostrar que el cristianismo, y en particular el estudio de la concepción cristiana de la carne, le permiten a Foucault problematizar el concepto de subjetividad entendido como el modo de relación que los individuos establecen con ellos



mismos y a través del cual ponen en práctica su propia libertad. Esa definición se apoya sobre una perspectiva singular del concepto de “experiencia” que Foucault aplica para definir la carne cristiana. La puesta en evidencia de ese enfoque de la subjetividad a través de la elaboración del concepto de “experiencia”, en el que el ejercicio de la propia libertad juega un rol clave, permitirá comprender el modo en que Foucault retoma los elementos que asigna a la carne cristiana para definir la otra dimensión clave que él mismo le atribuye a la crítica. Esta dimensión no constituye la capacidad de realizar un diagnóstico del presente, sino la posibilidad de transformar el presente, transformándose a sí mismo y poniendo en práctica la propia libertad. Ahora bien, esta hipótesis, conviene precisarlo desde el principio, es solamente aplicable en parte, puesto que, a diferencia de la puesta en ejercicio de la libertad que supone la crítica, la “experiencia de la carne” para Foucault implica una puesta en práctica paradójica de la libertad, en la cual el individuo, a través de una serie de prácticas como el bautismo o la penitencia, renuncia a sí mismo y a su propia autonomía.

La experiencia de la carne

En *Las confesiones de la carne*, Foucault define la carne como un “modo de experiencia”:

La práctica de la penitencia y los ejercicios de la vida ascética organizan relaciones (*organisent des relations*) entre el “obrar mal” y el “decir la verdad” y ligan en un haz las relaciones con uno mismo, con el mal y con la verdad (*elle lie en faisceau les relations à soi, au mal et au vrai*), de un modo que es sin duda mucho más novedoso y determinante que tal o cual grado de severidad agregado al código o descartado de él. Se trata, en efecto, de la forma de la subjetividad: ejercicio de uno mismo sobre sí mismo, conocimiento de uno mismo por sí mismo, constitución de uno mismo como objeto de investigación y discurso, liberación, purificación de sí y salvación por medio de las operaciones que iluminan hasta el fondo de uno mismo y llevan los más profundos secretos a la luz de la manifestación redentora. Lo que se elabora entonces es una forma de experiencia, entendida a la vez como modo de presencia ante sí mismo y esquema de transformación de sí. Y es ella la que poco a poco situó en el centro de su dispositivo el problema de la “carne” (...) La “carne” debe comprenderse como un modo de experiencia, es decir, como un modo de conocimiento y transformación de sí por uno mismo, en función de cierta relación entre supresión del mal y manifestación de la verdad (FOUCAULT 2018a, pp. 50-51; FOUCAULT 2019, pp. 70-71)².

A partir de esta definición de la carne como “modo de experiencia”, Foucault recorta un nivel de análisis diferente a lo que él mismo denomina el “código”. En efecto, según él, los cambios que el cristianismo introduce en materia de ética sexual en el mundo antiguo no pueden ser comprendidos si uno se focaliza en el sistema de interdicciones que regula la actividad sexual. Para comprender la originalidad del cristianismo es necesario, en cambio, concentrarse en ese otro nivel de análisis que Foucault denomina “experiencia”.

Foucault afirma que la experiencia de la carne está compuesta por dos pilares mayores: la práctica o la disciplina de la penitencia y el ascetismo monástico. El primero, precisa el filósofo, se elabora a partir de la segunda mitad del segundo siglo, mientras que el segundo se forja hacia finales del tercer siglo (FOUCAULT 2018a, p. 50). En el corpus de las investigaciones que componen *Las confesiones de la carne*, estas dos prácticas son estudiadas principalmente a partir de los escritos de Tertuliano sobre la penitencia y los escritos de Casiano sobre el monacato. Son estos los elementos que es necesario estudiar para comprender la formación de la experiencia de la carne y, por ende, de la ética sexual desarrollada por el cristianismo de los primeros siglos.

Ahora bien, si desde el punto de vista de los elementos que la componen, la experiencia de la carne está claramente delimitada, uno de los principales inconvenientes de la definición que Foucault da de la “experiencia” de la carne es que esta supone una articulación de dos dimensiones conceptuales. Denominaré estas dos dimensiones “objetiva” y “subjetiva” respectivamente.

² Salvo indicación en contrario, se citan los trabajos de Foucault en su versión original en francés. La traducción de esas fuentes originales es nuestra. En el caso específico de la presente cita, dado que se trata de una cita extensa, se menciona también la traducción al castellano.



La dimensión objetiva de la experiencia de la carne expresa la capacidad que esta tiene de poner en relación u organizar una serie de elementos específicos en un momento histórico determinado. Esta dimensión “objetiva” de la experiencia es señalada con claridad hacia el final del pasaje de *Las confesiones de la carne* reproducido precedentemente, cuando Foucault afirma que la carne debe ser comprendida como un modo de experiencia, puesto que ella implica un modo de transformación de sí mismo según una cierta “relación (*rapport*)” entre la anulación del mal y la manifestación de la verdad”. La misma idea es expresada al inicio del pasaje citado, cuando se menciona que la práctica de la penitencia y los ejercicios de la vida ascética “organizan” relaciones entre “el obrar mal y el decir la verdad y ligan en un haz las relaciones con uno mismo, con el mal y con la verdad”. Esa puesta en relación de elementos – en este caso los elementos son la subjetividad, el obrar mal y el decir la verdad – que se lleva a cabo en la experiencia es siempre histórica. En el caso de la experiencia de la carne ella se extiende entre los siglos II y V, como lo muestra *Las confesiones de la carne*. En *El uso de los placeres*, escrito con posterioridad a *Las confesiones de la carne*, pero publicado antes (FOUCAULT 2018a, “Avertissement” de Frédéric Gros, p. VII), Foucault precisará el alcance de esta definición objetiva de la experiencia a los fines de delimitar el nivel analítico de sus investigaciones. De este modo, subrayará que la experiencia es una “correlación, en una cultura, entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (FOUCAULT 1997, pp. 9-10). No me concentraré en esta dimensión “objetiva” de la experiencia, aunque ella juega un rol clave y supone una reelaboración del modo en que Foucault se apropia de ciertas nociones del estructuralismo (COLOMBO, 2021). El rol central que ella juega no se explica solamente porque, como lo veremos, ella delimita las coordenadas temporales en el interior de las cuales se constituye la subjetividad y, por ende, el sujeto ejerce su propia libertad³, sino porque ella es reintegrada también a la definición foucaultiana de la crítica⁴. A los fines de poder abordar el objeto de análisis de este artículo, me focalizaré en la otra dimensión de la experiencia de la carne, la dimensión subjetiva.

La dimensión subjetiva de la experiencia de la carne designa, siempre según el pasaje reproducido previamente, el proceso por el cual los individuos son capaces de transformarse, a partir del vínculo que ellos establecen consigo mismos, por medio de una serie de prácticas, en este caso, la penitencia o la disciplina del bautismo y el ascetismo monástico. Estas prácticas, como lo he mencionado, son los pilares de la experiencia “objetiva” de la carne. La subjetividad o la dimensión “subjetiva” de la experiencia de la carne se constituye siempre gracias y en función de la experiencia “objetiva” e histórica de la carne. Foucault menciona el alcance subjetivo de la experiencia cuando, en el pasaje citado, superpone o asimila “la forma” de la subjetividad, ilustrada por los distintos movimientos que los individuos realizan sobre sí mismos (“ejercicio de uno mismo sobre sí mismo”, “liberación, purificación de sí”) a “la forma” de la experiencia (“se trata, en efecto, de la forma de la subjetividad”; “lo que se elabora entonces es una forma de experiencia”).

Este enfoque subjetivo de la experiencia es mencionado previamente en el curso del Collège de France *Del gobierno de los vivos*, justo en el momento en que el filósofo emprende el análisis de las mismas prácticas cristianas que en *Las confesiones de la carne* constituyen los pilares formadores de la experiencia (objetiva) de la carne. Así, Foucault afirma que el objetivo del estudio de estas prácticas es esbozar una historia de

³Esta dimensión objetiva y holística de la experiencia, que cumple el rol de explicar las condiciones históricas de la constitución de la subjetividad en el último Foucault, es crucial. Sin estas condiciones históricas, para Foucault no hay posibilidad de dar cuenta de los procesos que forman la subjetividad y, a su vez, explican la diversidad histórica, que supone la formación de esta (v.g., no es lo mismo la subjetividad que se forja en el seno de la experiencia cristiana de la carne que aquella propia de la experiencia médica y moderna de la sexualidad). La ausencia de esta dimensión histórica y relacional de los elementos de la experiencia afecta de modo radical la comprensión del enfoque de la subjetividad del último Foucault. Para un ejemplo de esta incompreensión véase AGAMBEN 2014, pp. 56-64; p. 144; HAN 1998, p. 303.

⁴En particular en la definición que Foucault da de la “sistematicidad” de la crítica, la cual incorpora la correspondencia entre los tres elementos de la experiencia objetiva (FOUCAULT 2001c, p. 1395).



la verdad que tome como punto de vista los “actos de subjetividad”, es decir, las relaciones que el sujeto establece consigo mismo. De esta manera, se podrá estudiar el vínculo entre “espiritualidad y verdad”, poniendo en evidencia la articulación entre los actos de verdad y la experiencia “en el sentido fuerte de la palabra”, a saber, “la experiencia, como aquello que, al mismo tiempo, califica al sujeto, lo ilumina sobre sí mismo y sobre el mundo, y lo transforma” (FOUCAULT 2012, pp. 111-112). Sin embargo, en este curso el término experiencia es mencionado de manera lateral y Foucault no hace de él el centro de su análisis.

Esta idea de una experiencia subjetiva y “espiritual” de transformación de sí mismo, que en realidad implica una puesta en práctica de la libertad del individuo y supone una liberación, no está exclusivamente asociada al cristianismo en las investigaciones de Foucault. Como lo veremos, ella aparece también en la famosa entrevista que Foucault concede a Trombadori. Asimismo, Foucault menciona rápidamente el vínculo entre espiritualidad y libertad en sus intervenciones y entrevistas relativas a la Revolución iraní. Sin embargo, las investigaciones sobre el enfoque cristiano de la carne, y este es nuestro punto, funcionan como un momento de articulación y sistematización central en el que Foucault elabora el vínculo entre experiencia y libertad aplicándolo a la noción de subjetividad. Sobre la base de esta elaboración conceptual, el filósofo estudiará posteriormente la experiencia de los *aphrodisia* propia del pensamiento de la Antigüedad, previa al cristianismo. Este vínculo entre experiencia, subjetividad y libertad luego configurará, como lo veremos, un aspecto central de la crítica. Ahora bien, ¿de dónde toma Foucault esta idea de que la experiencia supone un ejercicio de puesta en práctica de la propia libertad, cercano a la espiritualidad, el cual tiene efectos transformadores, constitutivos y liberatorios sobre quien vive esa experiencia? Nuestra hipótesis es que dicho vínculo entre experiencia, libertad y constitución de la subjetividad implica una reelaboración de la noción de experiencia que Foucault encuentra en los escritos de Georges Bataille en los años 1960.

De la experiencia interior a la experiencia de la carne: desplazamientos y paradojas de una elaboración conceptual.

De la disolución del sujeto a la transformación de sí mismo

Durante los años 1960, Foucault atribuye a una serie de autores “literarios” la elaboración de un enfoque del lenguaje que pone en evidencia el hecho de que el sujeto ha perdido su rol de fundamento, característico de la filosofía y del pensamiento moderno, y tiende así a desaparecer o a diluirse. Una de las principales referencias sobre las que Foucault se apoya para desarrollar tal tesis son los escritos de Georges Bataille⁵.

En el homenaje que Foucault escribe a Bataille, publicado en la revista *Critique* en 1963, el lenguaje empleado por estos autores literarios como Bataille, Blanchot o Raymond Roussel, es asimilado a una experiencia soberana capaz de liberar “nuestro lenguaje” y nuestro modo de pensar del sueño antropológico en el que estos se encuentran atrapados desde que Kant articuló “el discurso metafísico y los límites de la razón” (FOUCAULT 2001b, pp. 267-268). Así, en el tipo de lenguaje desplegado por Bataille, afirma Foucault, el sujeto “se desploma sin cesar en el corazón de su propio espacio, dejando al desnudo, en la inercia del éxtasis, el sujeto insistente e invisible que ha intentado mantenerlo a duras penas, y se encuentra como rechazado por él, extenuado sobre la arena de lo que él no puede ya más decir” (*Ibid.*, p. 268). De este modo, este tipo de lenguaje supone un “desmoronamiento de la subjetividad filosófica, su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee, multiplicándola en el espacio de su vacío (*lacune*)” (*Ibid.* p. 270). Ese desmoronamiento o desplome del sujeto constituye, según Foucault, “una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo” (*Ibidem*). La última parte de *Las palabras y las cosas* retomará este argumento, sobre la base

⁵Daniel Verginelli Galatin ha estudiado en detalle este tema. Nos permitimos remitir al lector a su excelente libro (VERGINELLI GALANTIN 2021).

del cual Foucault lanzará su famoso diagnóstico sobre “la muerte del hombre” y con él, anunciará el final de la disposición epistémica del pensamiento moderno (FOUCAULT 1966, pp. 394-397).

A los fines de comprender la perspectiva del lenguaje que Foucault atribuye a Bataille, es necesario detenerse brevemente en el tema de la transgresión, elemento clave del pensamiento de Bataille. Según Foucault, la noción de transgresión no puede comprenderse sin hacer referencia a la idea de “límite”. El límite y la transgresión, afirma el filósofo, mantienen una relación en forma de espiral (*en vrille*), puesto que, para que haya transgresión, es necesario que haya un límite, pero a su vez, la transgresión que atraviesa el límite hace que este se abra “violentamente sobre lo ilimitado”, llevándolo así al “límite de su ser”, haciendo que el límite experimente “su verdadera positividad en el movimiento de su propia pérdida” (FOUCAULT 2001b, p. 265) implicando, por lo tanto, el fin de la transgresión. Dicho de otro modo, entre el límite y la transgresión no puede haber una fractura, puesto que ambos se necesitan mutuamente. Según Foucault, la experiencia de la transgresión, que atraviesa toda la obra de Bataille, por medio de un “abandono sistemático relativo al Yo que viene de tomar la palabra” hace que el lenguaje filosófico se arriesgue con el objeto de experimentar la pérdida del sujeto “hasta el límite” (*Ibid.*, p. 271).

La idea de llevar al sujeto a su propio límite sin transgredirlo está en el corazón mismo del enfoque de la “experiencia interior” elaborado por Bataille. En efecto, según Bataille, la experiencia constituye “un viaje al límite de lo posible del hombre”, lo que supone “negar todas las autoridades, los valores existentes que limitan lo posible”. De este modo, siendo ella negación de otros valores y constituyendo una existencia positiva, la experiencia se transforma “ella misma positivamente en un valor y en una *autoridad*” (BATAILLE 1978, p. 19). Concretamente, este extremo de lo posible implica el punto en que el hombre, “habiéndose despojado de la ilusión y del miedo, avanza tan lejos que ya no se puede concebir ninguna posibilidad de seguir avanzando” (*Ibid.*, p. 52). Es por ello que llegar a esa condición supone “la risa, el éxtasis, la aproximación de la muerte, (...) el error, la náusea, la agitación incesante de lo posible y lo imposible, y, finalmente (...) el estado de suplicio, su absorción en la desesperación” (*Ibidem*). Este gesto voluntario de llevar la propia existencia al límite implica así “una alegría inhumana” caracterizada por “la desesperanza, el amor, la locura” y “la pérdida de sí hasta la muerte”. Ahora bien, este paisaje íntimo de sufrimiento y suplicio no se comprende si no se hace referencia a la capacidad que Bataille le atribuye a la experiencia interior en términos de autoridad y contestación. La experiencia interior responde a la necesidad de poner todo, absolutamente todo, en discusión, y ello “sin reposo admisible” (*Ibid.*, p. 15). De esta manera, la experiencia interior no es como los otros tipos de experiencia, como por ejemplo la experiencia mística, la cual, al fundarse en la creencia, se apoya en presuposiciones dogmáticas que le ponen un “límite indebido a la experiencia” (*Ibidem*). Es justamente esta puesta en discusión de todo fundamento lo que lleva al hombre al límite de lo posible y de la desesperación. Sin embargo, dado que la experiencia interior no tiene ni fundamento ni dogma, ella “no tiene otro fin que sí misma” y, por lo tanto, al abrirse a la experiencia interior “uno no puede tener, de ahora en adelante, ni otro valor ni otra autoridad” que esta experiencia (*Ibidem*). Así, al realizarla, “yo contesto en nombre de la contestación que supone esta experiencia en sí misma (la voluntad de ir al límite de lo posible)” y, de este modo, “la experiencia, su autoridad, su método, no se distinguen de la contestación” (*Ibid.*, p. 24). Al fundarse a ella misma, la experiencia interior es absolutamente soberana y capaz de contestarlo todo. A fuerza de desesperación y suplicio, la experiencia es entonces, y a pesar de ello, libre y autónoma.

El alcance y la importancia que Foucault le asigna al enfoque de la experiencia desarrollado por Bataille es más fácil de comprender si nos detenemos en una serie de entrevistas que el filósofo dará muchos años después, hacia finales de la década de 1970. Esas entrevistas permiten observar la manera en que Foucault se apropia y desplaza el enfoque de la experiencia que encuentra en Bataille.



En una entrevista realizada por *Le Nouvel observateur* en enero de 1979 que permaneció inédita durante mucho tiempo, Foucault señala que la recensión que Sartre escribió sobre *L'Expérience intérieure*⁶, significó para él una incompreensión que acarrió un punto de ruptura irreparable y puso de relieve algo esencial. Dicho hecho fundamental no era otra cosa que haberse dado cuenta de que “lo que es importante para la filosofía, para la política, finalmente para cualquier hombre, es lo que Bataille denominaba experiencia”, es decir, una instancia que supone una “ruptura” o un “riesgo por el cual el sujeto acepta su propia transmutación, su abolición, en su relación con las cosas, con los otros, con lo verdadero, con la muerte, etc. Es eso la experiencia. Es arriesgarse a no ser más uno mismo” (FOUCAULT 2018b, p. 8). En el marco de esa misma entrevista, Foucault utiliza la misma definición de experiencia para definir la espiritualidad: “¿Qué es la espiritualidad? Creo que es una práctica por la cual el hombre se desplaza, se transforma, se altera profundamente hasta renunciar a su propia individualidad, a su propia posición de sujeto (...) la espiritualidad es transformarse en algo distinto de lo que uno es, distinto de sí mismo” (*Ibid.*, p. 5). Ahora bien, como se percibe de la cita, a diferencia de la definición de la experiencia interior de Bataille, Foucault tiene una posición más bien ambivalente en cuanto los efectos de la experiencia o de la espiritualidad. En su perspectiva, la experiencia no implica solamente una disolución, como en el caso de Bataille, sino una transformación del sujeto. Este mismo desplazamiento respecto a los efectos de la experiencia aparece en la entrevista que, para la misma época, Foucault le concede a Trombadori, en el marco de la cual el filósofo aplica la noción de experiencia para definir su propio trabajo de escritura: “Para mí, mis libros son experiencias, en el sentido más pleno posible de la palabra. Una experiencia es algo de lo que uno sale transformado”⁷ (FOUCAULT 2001a, p. 860). Sin embargo, un poco después, reconociendo la fuente de la cual proviene su enfoque de la experiencia, señala: “La experiencia según Nietzsche, Blanchot o Bataille, tiene por función arrancar al sujeto de sí mismo, de modo tal que este no sea más lo que es o que sea llevado a su destrucción o a su disolución. Se trata de una experiencia de de-subjetivación” (*Ibid.*, p. 862).

En el caso de la definición de la experiencia de la carne, la ambivalencia de Foucault respecto a los efectos de la experiencia desaparece. En efecto, la carne, en tanto experiencia subjetiva, implica una transformación del sujeto y no su simple disolución. Sin embargo, el ejercicio de la libertad que el sujeto despliega en la experiencia de la carne es paradójico porque la transformación de sí mismo que el individuo realiza en el marco de esa experiencia lo lleva a renunciar a sí mismo, y con ello, a su propia libertad.

La carne y las paradojas de la libertad

Detengámonos brevemente en las principales prácticas sobre la base de las cuales Foucault describe la dimensión subjetiva de la experiencia de la carne, es decir, el modo de transformación del sujeto elaborado por tal experiencia “objetiva” y como tal, histórica, forjada por el cristianismo de los primeros siglos. En primer lugar, la penitencia. Según Foucault, Tertuliano realiza una modificación profunda de la dinámica de la *metanoia*⁸. A partir de los escritos de Tertuliano, la *metanoia* se torna una práctica en la cual el sujeto es “agente” de su propia purificación (FOUCAULT 2018a, p.58) y, por ende, de su propia transformación, como lo pone en evidencia el análisis que Foucault hace de la “disciplina de la penitencia” (*Ibid.*, pp. 57-66). Este trabajo sobre sí mismo muestra en particular el modo en el que el sujeto renuncia al pecado, comprende la *liberalitas* divina – Dios perdona por su propia voluntad sin que el procedimiento de purificación y conversión de la disciplina del bautismo pueda obligarlo a perdonar – y adquiere el “metus” – el miedo de Dios, pero también el miedo que implica la propia debilidad de la condición humana y la posibilidad

⁶Se trata de “Un nouveau mystique” (SARTRE 1947, pp. 143-188). Sobre este punto, me permito remitir al lector a COLOMBO, 2021, pp. 370-371.

⁷En la misma entrevista, Foucault empleará este mismo alcance de la experiencia para definir el efecto que espera que sus libros tengan sobre sus lectores (*Ibid.*, p. 866).

⁸El vocablo griego *μετάνοια* puede traducirse como penitencia, arrepentimiento, pero también como conversión.

permanente de recaer en el pecado frente a la tentación del Demonio. El análisis de la *exomologesis* completa el estudio de la metanoia en el cristianismo primitivo. En el caso de la *exomologesis*, el penitente expone su calidad de pecador frente a todos, en público, por medio de un procedimiento dramático marcado por el llanto y los gritos, a los fines de ser reintegrado a la Iglesia (*Ibid.*, pp. 93-95). La segunda práctica que estructura la experiencia de la carne es el ascetismo monástico, que Foucault estudia sobre todo a partir de los escritos de Casiano, sobre la base de los cuales analiza la práctica de la *exagoreusis*. Dicha práctica supone una articulación entre el examen y la confesión de los propios pensamientos que el monje realiza a los fines de identificar el origen de estos – si provienen o no de Satán – con el objetivo de purificarse y alcanzar la contemplación de Dios por medio del ascetismo y la gracia divina (*Ibid.*, pp. 133-143).

El objetivo del análisis de estas prácticas es estudiar los procesos de constitución de la subjetividad (experiencia subjetiva de la carne) que organiza la carne cristiana (experiencia objetiva de la carne). Ahora bien, como lo señalamos en varias oportunidades, este enfoque de la constitución de la subjetividad que Foucault despliega en ocasión de sus investigaciones sobre la carne supone una tematización del problema de la libertad. Y ello de dos maneras complementarias. Por un lado, porque como Foucault lo afirma en varias oportunidades, estas prácticas cristianas tienen efectos de liberatorios (*Ibid.*, p. 50; FOUCAULT 2012, p. 82). Por otro, porque ellas suponen que el sujeto realiza una acción, se conduce a sí mismo, de manera voluntaria, poniendo en práctica y ejerciendo su propia libertad. Ahora bien, esta doble dimensión de la libertad que caracteriza las dinámicas de subjetivación encierra, en el caso de la experiencia de la carne, una gran paradoja. En efecto, según la lectura de Foucault, las prácticas propias de la experiencia de la carne, por medio de las cuales el sujeto se transforma, conllevan una mortificación del sujeto que, en la perspectiva del filósofo, implican una renuncia a sí mismo. Dicho de otro modo, los modos de constitución de la subjetividad que organiza la carne cristiana suponen una puesta en práctica de la propia libertad del sujeto que, sin embargo, llevan a este a su propia muerte y a la renuncia de su propia autonomía. En el caso de la penitencia del bautismo, esta constituye una puerta de acceso a la nueva vida y a la salvación al mismo tiempo que supone la muerte del individuo. Esta idea es claramente ilustrada por el enfoque del bautismo como “muerte de la muerte” que Foucault encuentra en San Ambrosio. Según este último, Dios condenó al hombre a la muerte como consecuencia del pecado de la Caída, pero este no es un castigo temible o irremediable. Por un lado, porque Dios ha hecho posible la resurrección del hombre, y por otro, porque la muerte como fin de la vida mortal, implica el fin del pecado. El bautismo es entonces una suerte de inversión de la muerte, puesto que, él conlleva una muerte “voluntaria” que hace morir el pecado y que, por ese motivo, debe ser “ardientemente deseada” (FOUCAULT 2018a, pp. 74-75). La mortificación que implica la *exomologesis* es puesta de manifiesto a través de la figura del mártir (*Ibid.*, p. 104). Pero es sobre todo en el caso del ascetismo monástico que, en la perspectiva de Foucault, el tema de la mortificación se articula al de la renuncia a sí mismo. Según el filósofo, la renuncia a sí mismo es, a la vez, la condición y el efecto de las técnicas ascéticas monásticas. Como consecuencia de la Caída, los individuos tienen necesidad de ser dirigidos espiritualmente dado que no son capaces de conducirse a sí mismos, puesto que en cualquier momento pueden recaer en el pecado. En el caso del monacato, esta dirección espiritual, afirma Foucault, consiste en un “adiestramiento de la obediencia, entendido como renuncia a las voluntades propias por medio de la sumisión a la voluntad del otro” (*Ibid.*, p. 120). La paradoja de la obediencia monástica es entonces que ella supone “un ejercicio de la voluntad sobre ella misma, pero contra ella misma” (*Ibid.*, p. 125). El examen y la confesión de los pensamientos permiten anclar mejor la sumisión del individuo en el marco de la dirección espiritual, dado que la purificación a la que el monje apunta a través de la *exagoreusis* no debe ser comprendida como una “restauración de sí mismo”, sino como “el abandono definitivo de toda voluntad propia” (*Ibid.*, p. 145). Por ello, esta purificación constituye “una cierta manera de morir a sí mismo” (*Ibidem*).



Conclusiones: de la carne a la crítica

Mi objetivo en este artículo era entender el rol que el cristianismo juega, en particular las investigaciones sobre la carne, en la elaboración conceptual de lo que Foucault denomina la “ontología histórica de nosotros mismos” o “la crítica del presente”. Por este motivo, me he detenido en la importancia que tiene la reflexión de Foucault sobre el enfoque cristiano de la carne en relación con la elaboración de la perspectiva que el filósofo desarrolla sobre la subjetividad y, sobre todo, respecto de la puesta en práctica de la libertad del individuo que esta perspectiva supone.

Como lo he explicado, la definición de la carne como un “modo de experiencia” que Foucault da en *Las confesiones de la carne* tiene dos componentes, uno objetivo y otro subjetivo. El componente subjetivo de la experiencia de la carne, sobre el cual me he concentrado, expresa la idea de que la carne constituye una serie de prácticas constitutivas de la subjetividad, a través de las cuales el sujeto establece una relación consigo mismo en función de la cual se transforma o se modifica. Como lo hemos visto, esta definición de la experiencia como mecanismo de transformación de sí mismo supone una revisión y una reelaboración de la perspectiva de la experiencia interior que Foucault encuentra en Bataille. En el caso de Bataille la transgresión de los valores y las verdades establecidas conlleva emprender una experiencia por medio de la cual el hombre es llevado a su propio límite. En los años 1960, Foucault entendía que este enfoque de la experiencia, que Bataille despliega a través de un uso singular del lenguaje, pone en evidencia el hecho de que estamos en una época en la cual el sujeto ya no juega el rol de elemento fundador, sino que, al contrario, se diluye o desaparece. En el caso de la carne, la dimensión subjetiva de la experiencia no supone una disolución, sino una transformación del sujeto, la cual tiene efectos de purificación o efectos liberatorios. Este desplazamiento conceptual relativo al enfoque de la experiencia implica además que ya no es la experiencia misma, como en el caso de Bataille, la que realiza un movimiento de autonomía y libertad, sino que es el sujeto quien ejerce su libertad y se conduce a sí mismo de un modo voluntario con el objeto de modificarse. Como lo hemos visto, a los fines de elaborar esta dimensión subjetiva de la experiencia o de la subjetividad como modificación de sí mismo, Foucault se apoya en la noción de “espiritualidad” que, según él, es asimilable a la perspectiva que Bataille desarrolla de la experiencia. No es entonces una casualidad que la investigación sobre los Padres de la Iglesia le haya servido a Foucault de vector u oportunidad para poner a punto la relación entre experiencia y subjetividad excluyendo, al igual que Bataille, la dimensión confesional o de la fe propia de la religión cristiana (BATAILLE 1978, p. 15; FOUCAULT 2012, pp. 81-82).

Ahora bien, como lo hemos observado, la puesta en práctica de la propia libertad en el marco de la experiencia de la carne lleva al sujeto a experimentar una transformación de sí paradójica, puesto que esta conlleva la mortificación y la renuncia del sujeto a su propia voluntad. Esta es la dinámica de subjetivación que según Foucault caracteriza a la experiencia cristiana de la carne. Sin embargo, esta no es la única dinámica de subjetivación posible, dado que las condiciones de los mecanismos de subjetivación dependen de las coordinadas históricas en el seno de las cuales estos se forman. Dicho de otro modo, dependen de la experiencia objetiva en el marco de la cual estos mecanismos se despliegan. Así, Foucault afirmará que la experiencia antigua de los *aphrodisia* o los modos de experiencia desarrollados por el estoicismo tendrán efectos de subjetivación opuestos a los desarrollados por la experiencia de la carne (FOUCAULT 1997, p. 87; FOUCAULT 2014, pp. 33-34). No obstante, esta diferencia no debe impedir comprender el valor “heurístico” que posee el cristianismo en el desarrollo conceptual de la subjetividad. Antes de concentrarse en los griegos y en los estoicos, el estudio del enfoque cristiano de la carne le permite a Foucault sistematizar y desarrollar el concepto de subjetividad entendido como relación del sujeto consigo mismo, la cual da lugar a una experiencia de constitución y de transformación.

El enfoque foucaultiano de la crítica retoma justamente esta idea de transformación de sí mismo, poniendo literalmente de relieve el ejercicio de la libertad que esta supone. En efecto, la crítica para Foucault constituye en realidad un *ethos*, es decir, un modo de conducirse y de comportarse, que se traduce en una “actitud límite”, no porque en ella el sujeto se disuelve, sino porque es capaz de poner en evidencia la contingencia y la arbitrariedad de todo aquello que nos es propuesto como universal y necesario, de modo tal que la crítica se torna una práctica que adquiere la forma “de un franqueamiento (*franchissement*) posible” (FOUCAULT 2001c, p. 1393). Para ello, afirma el filósofo, es necesario realizar una “investigación histórica” que explique los “acontecimientos que nos han llevado a constituirnos, a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos” (*Ibidem*). Desde esta perspectiva, la crítica ya no es transcendental, como en el caso de Kant, sino que es “genealógica” e intenta reactivar “el trabajo indefinido de la libertad” (*Ibidem*). La crítica es entonces, un ejercicio de puesta en práctica de la libertad que adquiere la forma de un diagnóstico de lo que somos para poner en evidencia el hecho de que somos un producto histórico contingente y, como tal, no necesario y modificable. Por eso mismo, y sobre todo porque la crítica debe constituir la puesta en práctica de la propia libertad, ella debe entenderse como una “actitud experimental”, es decir que, sobre la base del diagnóstico histórico, debe someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad” a los fines de identificar al mismo tiempo “los puntos en los que el cambio es posible y deseable” y “determinar la forma precisa que debe tener ese cambio” (*Ibidem*). Diagnóstico histórico y ejercicio de la propia libertad son así los dos pilares centrales de la crítica. En la íntima relación que existe entre ellos, la crítica supone entonces un movimiento doble, de modificación del presente y de modificación de quien realiza la crítica. El individuo que realiza la crítica del presente o que practica la ontología crítica de nosotros mismos se modifica a sí mismo, modificando el presente, y es en este sentido que la crítica, como se ha señalado, constituye una experiencia (LEMKE 2011), cuya elaboración conceptual ha quedado expuesta en el análisis que he desplegado en este artículo.

La manera en que Foucault se apropia del concepto de experiencia desarrollado por Bataille y las implicancias que dicha apropiación tiene con respecto al enfoque de la crítica que el filósofo propone amerita un análisis más profundo que escapa a los objetivos de este artículo⁹. A modo de conclusión, quisiera simplemente señalar un problema relativo a la finalidad del uso de la libertad que supone el enfoque de la crítica tal como Foucault lo plantea.

Como lo he señalado, la crítica conlleva la puesta en práctica de la propia libertad. Este ejercicio de la propia libertad abre la posibilidad de introducir una modificación en el presente de los mecanismos históricos, en el presente, respecto de los mecanismos históricos y que nos han constituido, que nos han definido. Es eso lo que Foucault denomina un “franqueamiento de lo posible”. Ahora bien, una de las preguntas que surge respecto a este modo de ejercer la libertad es, ¿en qué dirección debe ponerse en práctica la propia libertad? ¿Hacia dónde dirigirla? Está claro que la actitud crítica tiene fines liberatorios, que su propio ejercicio es una puesta en práctica de la propia libertad. Pero ¿cuáles son los objetivos del ejercicio de la libertad de la crítica? ¿La pura y exclusiva puesta en práctica de la libertad, como parece sugerirlo la “experiencia interior” de Bataille? Foucault nos dice que la crítica debe “determinar la forma precisa del cambio” que es necesario imprimirle a la realidad (FOUCAULT 2001c, p. 1393). También señala que la ontología histórica de nosotros mismos no debe ser un proyecto “global o radical” que reconduzca las “tradiciones más peligrosas”, sino que conviene que ella se concentre en “transformaciones muy precisas”, como las que han tenido lugar en “los últimos veinte años” respecto de la “relación entre los sexos” o “el modo en que percibimos la locura o la enfermedad” (*Ibid.*, p. 1394). Por último, subraya igualmente que el desafío de la crítica consiste en entender cómo desconectar “el crecimiento simultáneo y proporcional de la capacidad técnica de actuar sobre las cosas”, propio de las sociedades occidentales desde el siglo XVIII, de la “intensificación de las relaciones de poder” (*Ibid.*, p. 1394-1395). Estas coordenadas de acción

⁹ Sobre este punto me permito remitir a mi artículo “La chair selon Foucault” (COLOMBO, 2021).



de la actitud crítica son sin dudas claras y ricas, pero las respuestas a las que ellas pueden dar lugar son amplias y heterogéneas. Es cierto que la crítica debe ejercerse en un contexto espacio-temporal preciso y determinado, que funcione como marco de la acción experimental de la crítica. Sin embargo, dicho marco no proporciona la respuesta relativa al objetivo específico y la dirección hacia la cual la crítica debe tender. La crítica es un ejercicio de la libertad, pero ¿hacia donde nos conduce ese ejercicio? ¿Qué es lo que quiere decir que tenemos que llevarnos a nosotros mismos y nuestro presente al límite, para poder franquearlo?

Sabemos que la carne, según Foucault, nos lleva a renunciar a nosotros mismos. También sabemos que la experiencia de los *aphrodisia*, en la perspectiva del filósofo, tendía al propio dominio del sujeto sobre sí mismo. Sin embargo, como Foucault lo señala en varias oportunidades, no se trata de poner en práctica la nostalgia y de pretender hacer que el presente se vuelva un pasado que ya no existe. La crítica, lo hemos visto, es un modo de experiencia liberatorio, cuya puesta en práctica, en tanto experiencia que implica una *acción con un objetivo*, parecen demandar un desarrollo conceptual ulterior. Este desarrollo es, sin dudas, una de las tareas más relevantes que exige el ejercicio de nuestra aptitud de pensar y de actuar en el presente. Es probable que esta tarea sea también una forma de respetar la exigencia del ejercicio de la propia libertad como modo de romper con el presente, con lo que somos, y no como modo de adaptarse a los modos de sujeción que en este se configuran¹⁰, tal como Foucault mismo lo propone.

Bibliografía

AGAMBEN, G. 2014. *L'uso dei corpi: Homo sacer IV, 2*. Vicenza: Neri Pozza.

BATAILLE, G. 1978. *L'Expérience intérieure*. Paris: Gallimard.

CASTRO ORELLANA, Rodrigo. 2021. La invención de Foucault como “pensador neoliberal”. Una respuesta a Michael C. Behrent y Daniel Zamora. In: CASTRO Rodrigo, CHAMORRO Emmanuel (eds.), *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y el nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de Trapo.

COLOMBO, A. 2021. La chair selon Michel Foucault: le “retour” de l'expérience et l'élaboration de la subjectivité. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. Paris: Vrin, 2021/3, tome 105, pp. 323-379.

FOUCAULT, M. 2012. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*. Paris: Seuil/Gallimard.

FOUCAULT, M. 2001a. Entretien avec Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 1994. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 1997. *Histoire de la sexualité 2. L'Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 2018a. *Histoire de la sexualité 4. Les Aveux de la chair*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 2019. *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Siglo XXI España.

¹⁰ La actitud crítica como diagnóstico y ejercicio de transformación del presente pone en evidencia la incoherencia de las lecturas que pretenden hacer de Foucault un defensor del neoliberalismo. Sobre este punto véase CASTRO ORELLANA 2021.



FOUCAULT, M. 2008. *Le gouvernement des soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983.* Paris: Seuil/Gallimard.

FOUCAULT, M. 1966. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines.* Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 2018b. *Michel Foucault, l'Iran et le pouvoir spirituel: l'entretien inédit de 1979, [Online]. Le Nouvel observateur (L'Obs site web).*

FOUCAULT, M. 2004. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978.* Paris: Seuil/Gallimard.

FOUCAULT, M. 2001b. *Préface à la transgression.* In: FOUCAULT, M, *Dits et écrits I.* Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 2014. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981.* Paris: Gallimard.

FOUCAULT, M. 2001c. *What is Enlightenment? (Qu'est-ce que les Lumières?).* In: FOUCAULT, M, *Dits et écrits II.* Paris: Gallimard.

HAN, B. 1998. *L'Ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'histoire et le transcendantal.* Grenoble: Jérôme Million.

LEMKE, T. 2011. *Critique and Experience in Foucault. Theory, Culture & Society.* Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore: SAGE. Vol 28 (4): pp. 26-48.

SARTRE, J-P. 1947. *Un nouveau mystique.* In: SARTRE, Jean-Paul, *Situations I.* Paris: Gallimard.

VERGINELLI GALANTIN, D. 2021. *Experiência e política no pensamento de Michel Foucault.* Curitiba. UFPR Editora.