

MICHEL FOUCAULT Y LA RELIGIÓN / MICHEL FOUCAULT AND RELIGION

## ARTÍCULOS

### La carne, entre “estructuralismo” y literatura Flesh, between “Structuralism” and Literature

Agustín Colombo

Universidad Complutense de Madrid

[agcolomb@ucm.es](mailto:agcolomb@ucm.es)

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

*Resumen:* En *Las confesiones de la carne* Foucault define la carne cristiana como una experiencia histórica en la que se desarrollan prácticas en función de las cuales los individuos pueden modificarse a sí mismos. ¿Sobre la base de qué elementos Foucault construye este enfoque de la carne cristiana? Nuestra hipótesis es que la definición de la carne como una “experiencia” supone una articulación entre algunas nociones propias del estructuralismo —estructura y sistema— y el enfoque de la “experiencia interior” elaborado por Georges Bataille. De este modo, la carne reedita los intentos de elaboración conceptual de la “experiencia” que Foucault había desplegado en los años sesenta. Sin embargo, al definir a la carne como una experiencia de transformación de sí mismo, Foucault introduce una modificación notable respecto al estatus del sujeto. Dicha modificación suscita algunos interrogantes que, a nuestro juicio, permanecen aún abiertos.

*Palabras clave:* Foucault; carne; experiencia; subjetividad; estructuralismo; literatura; Dumézil; Bataille.

*Cómo citar este artículo / Citation:* Colombo, Agustín (2024) “La carne, entre «estructuralismo» y literatura”. *Isegoría*, 70: 1363. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1363>

*Abstract:* In *Confessions of the Flesh* Foucault conceives the Christian account of flesh in terms of an historical experience in which individuals are able to modify themselves through spiritual practices. How does Foucault coin such a conception of Flesh? Which are the references on which he draws upon? My hypothesis is that Foucault elaborates his approach to Flesh as “experience” based on two references. On the one hand, Structuralism’s account of “structure” and “system”. On the other, Georges Bataille’s conception of “inner experience”. In doing so, Foucault picks up the thread of the reflection on experience that he had carried out during the 1960s. However, by defining Flesh as an experience of self-transformation, he makes a major modification regarding the status of the subject. Such a modification raises several questions which, in my view, remain open.

*Keywords:* Foucault; Flesh; experience; subjectivity; structuralism; literature; Dumézil; Bataille.

*Recibido:* 14 agosto 2023. *Aceptado:* 14 marzo 2024. *Publicado:* 28 octubre 2024.

## INTRODUCCIÓN

Para Foucault, la carne es tal vez la noción más significativa del cristianismo. A su modo de ver, ella expresa, como pocas otras, la originalidad del cristianismo, en particular, en materia de sexualidad. Pero ¿qué alcance atribuye Foucault a la noción cristiana de carne? ¿Qué sentido le asigna?

Aunque no se trate de la primera vez que esta noción es movilizada en el curso de las investigaciones del filósofo, *Las confesiones de la carne* proporciona nuevos elementos clave para responder estas preguntas. A diferencia de sus investigaciones precedentes, en particular *La voluntad de saber*, en este libro Foucault atribuye un alcance preciso a la carne al definirla como una “experiencia”. Identificar la singularidad del enfoque foucaultiano de la carne pasa en gran medida entonces por entender qué es lo que Foucault quiere decir al emplear el término experiencia para estudiar la ética sexual forjada por los Padres de la Iglesia, objeto de análisis de *Las confesiones de la carne*.

Este artículo se propone poner en evidencia lo que Foucault pone en juego para definir la “experiencia” de la carne. Sin embargo, en vez de un trabajo interpretativo, se trata más bien de una indagación relativa a una construcción conceptual. ¿Cuáles son los elementos de los que Foucault se sirve para definir la carne como una experiencia? ¿Cómo construye el concepto de experiencia, clave de lectura mayor de *Las confesiones de la carne*?

Nuestra hipótesis es que Foucault se sirve de dos referencias a los fines de forjar el concepto de “experiencia”. Por un lado, el estructuralismo, en particular las nociones de “sistema” y de “estructura”, que usa de un modo libre y parcial. Por eso, vale aclararlo, este recurso no es suficiente para hacer de él un pensador estructuralista. De ahí que sea necesario referirse a esta apropiación conceptual con cautela, como lo reflejan las comillas que hemos empleado en el título de este trabajo. Por otro lado, la literatura, en particular las reflexiones de Georges Bataille sobre la “experiencia interior”.

En función de esta doble filiación, la experiencia de la carne articula dos dimensiones conceptuales. Por un lado, inspirada en el estructuralismo, ella constituye una instancia holística, temporal y, como tal, histórica: la experiencia cristiana de la carne es la organización de una serie de elementos —la manifestación de la verdad, la anulación del mal y la relación del sujeto consigo mismo— entre los siglos II y V. Por otro,

a partir de una reelaboración de la experiencia interior, la experiencia de la carne designa la actividad que el sujeto realiza sobre sí mismo a los fines de modificarse. Esta segunda dimensión conceptual introduce un cambio notable que muestra los esfuerzos de Foucault por pensar la carne a través de herramientas que ya había usado en los años sesenta del pasado siglo para forjar una concepción singular de la experiencia. En efecto, si en los años sesenta la lectura de Bataille le había servido para detectar un enfoque del lenguaje en el que el sujeto se disuelve, con la carne se trata, en cambio, de pensar los mecanismos de modificación de la subjetividad.

La primera parte del artículo analiza la construcción conceptual de la experiencia de la carne, poniendo en evidencia su doble dimensión holística y subjetiva. La segunda parte aborda el modo en que Foucault se apropia, por un lado, de las nociones de estructura y sistema elaboradas por el estructuralismo y, por otro, de la noción de experiencia de Bataille para forjar su propio enfoque de la experiencia. La conclusión se detiene en las implicancias de esa elaboración conceptual, en particular respecto de los interrogantes que acarrea la modificación sustantiva que Foucault introduce en relación con la noción de experiencia de Bataille: la idea de que el sujeto es titular de una acción a través de la cual ejerce su libertad con el objetivo de modificarse.

### 1. LA EXPERIENCIA DE LA CARNE. LAS DOS DIMENSIONES CONCEPTUALES DE LA EXPERIENCIA: HOLISMO HISTÓRICO Y SUBJETIVIDAD

Las conclusiones de la primera sección (“creación, procreación”) del capítulo uno de *Las confesiones de la carne* (“[la formación de una nueva experiencia]”) son elocuentes respecto del alcance que Foucault le da a la noción de carne forjada por el cristianismo. A su juicio, la carne es una “experiencia”. La formación de esa experiencia es lo que permite comprender, según él, los cambios en materia de ética sexual elaborados por el cristianismo, de Clemente de Alejandría a San Agustín, es decir, del siglo II al siglo V. Pero ¿qué quiere decir Foucault cuando emplea el término experiencia para definir la carne cristiana?

La experiencia de la carne, afirma Foucault, se constituyó sobre la base de la instauración de “dos tipos de elementos” o “prácticas”: la disciplina penitencial —a partir de la segunda mitad del siglo

II— y la ascesis monástica —a partir de fines del siglo III (Foucault, 2019a, pp. 69-70) —. Estas dos prácticas, sostiene, “definieron y desarrollaron cierto modo de relación de uno consigo mismo y cierta relación entre el mal y la verdad” (Foucault, 2019a, p. 70). Ahora bien, para Foucault el rol clave de esas dos prácticas es su capacidad organizativa en función del *tipo de relaciones* que ellas instauran entre los elementos mencionados previamente. En efecto, la novedad que introducen esas dos prácticas es que ellas “organizan relaciones”, “ligan en un haz las relaciones con uno mismo, con el mal y con la verdad” (Foucault, 2019a, p. 70). Lo que define a la carne cristiana como experiencia es entonces el hecho de que ella pone en relación de un modo singular estos elementos durante un período de tiempo específico, es decir, del siglo II al V. Esa capacidad organizativa relacional, delimitada por una temporalidad precisa, hace que la experiencia de la carne sea una instancia holística, formal e histórica. Esta definición de la experiencia se comprende mejor si se la pone en perspectiva con el desarrollo posterior de las investigaciones de Foucault en el marco de la *Historia de la sexualidad*.

En la “introducción” a *El uso de los placeres*, publicado mucho antes, pero escrito después de *Las confesiones de la carne* (Gros, 2019, p. 23), Foucault define el alcance de la noción de “experiencia” a los fines de especificar el objeto de sus investigaciones. Allí, él afirma que en el marco de su proyecto la *Historia de la sexualidad*, su objetivo es estudiar la sexualidad como una “experiencia”, es decir, como “la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (Foucault, 2007b, p.8). Como se observa, en este caso la experiencia también se caracteriza por su dimensión formal y holística, y se distingue asimismo por su temporalidad específica. En efecto, tal como Foucault mismo lo explica en la “introducción”, la reformulación del proyecto de la *Historia de la sexualidad* obedeció al objetivo de estudiar la formación de la experiencia de la carne —en particular la emergencia del “principio del hombre de deseo”— a partir del quiebre que esta supuso con respecto a la experiencia antigua de los *aphrodisia* y con el fin de desplegar una genealogía de la experiencia médica moderna de la sexualidad (Foucault, 2007b, pp. 8-16 “modificaciones”). Se trata pues de tres experiencias distintas históricamente pero que se definen por su capacidad de relacionar tres elementos iguales —

el saber, el poder y la subjetividad— en momentos diferentes. Puesta en perspectiva, la definición de la carne como “experiencia” que Foucault propone en *Las confesiones de la carne* parece entonces constituir el embrión de la definición de “experiencia” que él mismo dará en *El uso de los placeres*: la experiencia de la carne se define por su capacidad de relacionar elementos en un momento histórico dado, aunque, claro está, esos elementos no son exactamente los mismos que Foucault mencionará en *El uso de los placeres*. Cómo lo veremos en el apartado siguiente, este enfoque de la experiencia no es nuevo, puesto que Foucault ya lo había empleado con anterioridad, aunque atribuyéndole otros matices. Ahora bien, la carne como experiencia, no se define solamente por su carácter holístico-histórico. Ella posee, además, una dimensión subjetiva.

En efecto, Foucault afirma que, a partir de las prácticas desarrolladas en el marco de la disciplina de la penitencia y del ascetismo monástico durante los siglos II a V, está en juego “la forma de la subjetividad” que él mismo define en estos términos: “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” (Foucault, 2019a, p. 70). La carne forja entonces un cierto modo de relación del sujeto consigo mismo. Dicho en lenguaje foucaultiano, lo que pone en juego la carne es la constitución de la subjetividad.

Esta definición de la subjetividad como modo de relación del sujeto o del individuo consigo mismo tampoco es nueva, aunque para encontrarla no haya que remontarse muy lejos en el corpus foucaultiano. En efecto, Foucault define la subjetividad como “el modo de relación de uno consigo mismo” (Foucault, 2014, p. 255) en el curso del Collège de France *Del gobierno de los vivos*. El contexto de la definición no es un dato menor puesto que ella aparece justo en el momento en que Foucault concluye el análisis de la penitencia para pasar al estudio del ascetismo monástico, es decir, las dos prácticas que conforman la experiencia de la carne según *Las confesiones de la carne*. Además, en ese mismo curso, justo antes de emprender el análisis de la penitencia bautismal de Tertuliano, Foucault define la experiencia en los mismos términos que emplea en *Las con-*

*fesiones de la carne*, como una “elaboración de sí por sí, una transformación de sí por sí”, como aquello que “a la vez califica al sujeto, lo ilumina sobre sí y sobre el mundo y, al mismo tiempo lo transforma” (Foucault, 2014, pp. 137-138). Esta definición de la experiencia como “experiencia plena”, inspira sin dudas la definición de la carne como una experiencia “subjetiva”, aunque Foucault no emplee el término “carne” al momento de tematizarla en *Del gobierno de los vivos*.

La definición de la carne como experiencia subjetiva nos permite afirmar dos cosas. En primer lugar, el rol absolutamente central que juega el cristianismo, y en particular los Padres de la Iglesia, como vector y contexto de análisis para la conceptualización que Foucault propone de la subjetividad. Foucault define y piensa la subjetividad leyendo a los Padres, antes de leer a los griegos. Este es un aporte fundamental del curso *Del gobierno de los vivos*, pero sobre todo de *Las confesiones de la carne*. Se trata, sin dudas, de un testimonio heurístico clave que permite corregir la impresión que se tenía previamente, basada en el orden de publicación de los libros y de los cursos de Foucault, según la cual las investigaciones sobre los griegos funcionaban como el contexto de elaboración del enfoque foucaultiano tardío de la subjetividad. La segunda afirmación, que permite comprender mejor la primera porque muestra la importancia de *Las confesiones de la carne*, es que Foucault piensa la subjetividad como una experiencia de constitución y de transformación de sí mismo dentro de una dimensión histórica relacional que, y de ahí la complejidad, denomina también “experiencia”. Dicho de otro modo, la definición de la carne como “experiencia” supone la articulación de dos niveles conceptuales distintos. Por un lado, el nivel holístico-histórico, la correlación de elementos. Por el otro, la relación que el sujeto mantiene consigo mismo en el marco histórico constituido por esa correlación de elementos. Una experiencia de transformación de sí mismo *dentro* de una experiencia histórica. Por eso, Foucault resumirá su enfoque de la carne diciendo que la carne es un “modo de experiencia” porque es “un modo de conocimiento y transformación de sí mismo por uno mismo, en función de cierta relación entre supresión del mal y manifestación de la verdad” (Foucault, 2019a, pp. 70-71, las cursivas son nuestras). Esta misma idea será retomada por la definición de experiencia propuesta en *El uso de los placeres*, como correlación entre el saber, el gobierno o la normatividad

(en lugar de la supresión del mal) y las formas de subjetividad.

Antes de analizar las fuentes o las referencias en las que Foucault se apoya para construir el doble plano conceptual de la experiencia de la carne, conviene mencionar un problema que ya se deja entrever en el modo en que Foucault construye este enfoque de la experiencia y sobre el cual volveremos en la conclusión. Se trata del problema de la acción.

Como se puede observar, según esta definición de la experiencia, para Foucault la constitución de la subjetividad es necesariamente histórica porque tiene lugar a partir de la relación que el sujeto establece consigo mismo y con otros elementos (la verdad y el mal, en el caso de la carne; la verdad o el saber y el gobierno o los tipos de normatividad, en la “introducción” de *El uso de los placeres*). Ahora bien, el movimiento de transformación de sí mismo es realizado por el propio sujeto, obviamente en el marco de las prácticas que Foucault menciona, es decir, la penitencia y la ascesis monástica. Eso implica que el individuo es capaz de realizar dicho movimiento, de ejercer dicha acción. Para decirlo en los propios términos que Foucault emplea cuando describe la penitencia bautismal elaborada por Tertuliano, eso supone que el sujeto sea “agente” de su propia modificación (Foucault, 2019a, p. 78). En esta misma línea, la idea de un “sujeto agente” o de un “sujeto moral” será clave en la “introducción” de *El uso de los placeres* para explicar el enfoque de la ética como “conducción de sí mismo”, entendido en términos de constitución de sí mismo (Foucault, 2007b, p. 27).

Cabe entonces hacerse la pregunta desde ahora: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de esa acción del sujeto? ¿Qué es lo que hace que el sujeto sea un sujeto agente? Evidentemente, tratándose de Foucault, no podemos responder que la acción es un atributo del sujeto. Eso nos llevaría a afirmar que podría existir algo así como un sujeto fundador. ¿Es entonces la historia misma la que funciona como fundamento de la acción del sujeto? Si esto es así, ¿cuáles son las posibles consecuencias de dicha tesis?

## 2. ENTRE ESTRUCTURALISMO Y LITERATURA: DEL LENGUAJE A LA EXPERIENCIA

¿A partir de qué referencias Foucault despliega este doble enfoque de la experiencia, holístico-his-

tórico, por un lado, y subjetivo, por el otro, sobre la base del cual estudia la carne cristiana? ¿Cuáles son las fuentes que dicha definición moviliza?

La idea de que la experiencia constituye una dimensión holístico-histórica aparece ya en *Historia de la locura*. Ella juega un rol clave, a pesar de la polisemia que el término posee en dicho libro, para demostrar la diferencia histórica de la percepción de la locura, es decir, el modo específico en que la locura es concebida en los distintos períodos analizados. Dicho enfoque de la experiencia está inspirado en las nociones de “estructura” y “sistema” desarrolladas por el estructuralismo, como Foucault mismo lo afirma. La referencia a las investigaciones de Georges Dumézil sobre los mitos indoeuropeos es particularmente relevante en este sentido. Sin embargo, conviene aclararlo desde el inicio: este uso del estructuralismo no hace de Foucault un estructuralista. En efecto, Foucault parece más bien servirse de las herramientas forjadas por el estructuralismo de una manera bastante libre para combinarlas con elementos provenientes de otros campos disciplinarios. Esto es lo que él hace en los años sesenta con la literatura, a partir de un elemento que, sin embargo, vale señalarlo, constituye el modelo analítico del estructuralismo: el lenguaje. Por este motivo, es difícil ubicarlo sin más en las filas del estructuralismo, a pesar de lo que se ha afirmado (Dosse, 2012, p. 13). A esto hay que agregar que Foucault mismo se diferenciará expresamente del estructuralismo.

La literatura es justamente el otro campo al que es necesario referirse para comprender la manera en que Foucault construye el otro alcance de la experiencia en *Las confesiones de la carne*, es decir, el alcance subjetivo. La idea de “experiencia interior” elaborada por Georges Bataille, que Foucault concibe primero en términos de una disolución del sujeto y luego como una modificación de sí mismo, juega un rol clave en este sentido.

La combinación, libre y, podría decirse “experimental”, entre estructuralismo y literatura a través del lenguaje constituye la base de las conclusiones de *Las palabras y las cosas*, en las que Foucault hipotetiza el “fin” del hombre (Foucault, 1968, pp. 370-375). Muchos años después, leyendo a los Padres, Foucault intentará articular nuevamente las herramientas elaboradas por el estructuralismo y la literatura. El elemento comunicante ya no será el lenguaje, sino la experiencia. Y el objetivo no será más anunciar el fin del hombre, sino pensar los mecanismos históricos de

constitución del sujeto a través de la relación que este mantiene consigo mismo.

### 2.1. *La experiencia, el sistema y la estructura: un modelo conceptual relacional y organizativo*

Al ser consultado sobre las influencias de su tesis en una entrevista para el diario *Le monde* en 1961, Foucault no duda en responder: la literatura, por un lado, en particular Blanchot y Roussel, y Dumézil, por otro, juegan un rol clave en el texto que a la postre será conocido como *Historia de la locura en la época clásica*. Asombrado por la respuesta, J.-P. Weber, entrevistador de *Le monde*, le pregunta a Foucault cómo un historiador de las religiones ha podido inspirar un trabajo sobre la historia de la locura. Foucault responde sin dudar: “por su idea de estructura. Como Dumézil lo hace con los mitos, yo he intentado descubrir formas estructuradas de experiencia cuyo esquema pueda reencontrarse, con modificaciones, a distintos niveles” (Foucault, 2001a, p. 196).

La intención de describir “formas estructuradas de experiencia” se puede percibir desde el primer capítulo de *Historia de la locura*, cuando Foucault analiza la concepción renacentista de la locura en términos de una dinámica entre dos tipos de experiencias, una experiencia trágica de la locura, ilustrada por el *Narrenschiff*, y una experiencia crítica de la locura, encarnada en particular por la figura de Erasmo (Foucault, 2015, pp. 10-42). En este sentido, Foucault no hace más que aplicar una de las líneas de trabajo indicadas en el prefacio de *Folie et déraison*, que años después de la publicación del libro será radicalmente modificado. Allí, Foucault señala que escribir la historia de la locura supone “realizar un estudio estructural del conjunto histórico (...) que tiene cautiva a una locura cuyo estado salvaje no puede jamás ser restituido en sí mismo” (Foucault, 2001b, p. 192). Frédéric Gros explica bien la función que Foucault le atribuye a este enfoque “estructural” de la experiencia en *Historia de la locura*. Según Gros, estas experiencias se ubican en un segundo nivel con respecto a “la estructura trágica de la separación” originaria entre razón y locura (Gros, 1997, pp. 33-34). Sin embargo, cada una de ellas no repite esta separación originaria o “primordial” (Gros, 1997, pp. 33-34) entre razón y locura, sino que “garantizan el despliegue, a cada momento, de una nueva serie de gestos históricos” (Gros, 1997, p. 37). El sentido de la locura es entonces analizado “a través de la estructura (...) que ordena”

lo que Foucault denomina las cuatro formas de consciencia de la locura (Gros, 1997, p. 40)<sup>1</sup>, las cuales constituyen “procedimientos históricos de limitación de la locura, maneras específicas que la razón tiene de aprehender la locura al mismo tiempo que se protege de ella” (Gros, 1997, p. 38). De esta manera, “la historicidad de una experiencia se explica por el trenzado de estas limitaciones concretas, donde se precipitarán para Foucault los contenidos del archivo”.

La influencia, el uso y también lo que está en juego en el modo en que Foucault se apoya en el estructuralismo son claramente explicados por él mismo en otra entrevista que concede en 1966, esta vez a Madeleine Chapsal, con ocasión de la publicación de *Las palabras y las cosas*. Allí, el estructuralismo hace las veces de alternativa superadora de la fenomenología, en particular del pensamiento de Sartre y de Merleau-Ponty. A diferencia de esta generación de filósofos existencialistas, su generación, afirma Foucault, descubrió la pasión “por el concepto y por el sistema” (Foucault, 2001c, p. 542). Es justamente con relación al uso de la noción de *sistema* que se puede percibir mejor el modo en que Foucault se sirve del estructuralismo. Interpelado por el alcance que le da al término sistema, Foucault subraya: “por sistema, hay que entender el conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas que ellas vinculan” (Foucault, 2001c, p. 542). La referencia principal que Foucault moviliza, sin nombrarla, es Dumézil, quien ha estudiado “los mitos” de culturas muy diferentes logrando poner en evidencia “el sistema único” que los organiza. Del mismo modo, observa, el campo de la prehistoria, la biología y Lacan, se apoyan en la noción de sistema para analizar los objetos que estudian (Foucault, 2001c, pp. 542-543). Ahora bien, a pesar de atribuirle una relevancia notable, para Foucault, la noción de sistema parece casi corresponderse con la noción de estructura. Esta especie de superposición conceptual aparece en la misma entrevista, cuando Foucault afirma, subrayando la importancia de estos términos, que, en todas las épocas, “las conductas” de las personas “están gobernadas (*toute leur conduite est commandée*) por una estructura teórica, un *sistema*, que cambia

con las edades y las sociedades” (Foucault, 2001c, p. 543, cursivas según el original). Es bajo esta perspectiva que, en *Las palabras y las cosas*, ha intentado “sacar a la luz (...) ese sistema anterior a todo sistema”, instancia “anónima y limitativa (*contraignante*) propia de una época y de un lenguaje” (Foucault, 2001c, p. 543).

A pesar de la divergencia terminológica, la construcción conceptual que Foucault busca desplegar en los años sesenta movilizando las referencias a la estructura y al sistema es clara: se trata de pensar una dimensión relacional que vincula una serie de elementos en un momento histórico dado. En realidad, esta hesitación terminológica entre la estructura y el sistema no es imputable a Foucault. De hecho, ella es producto de la convivencia de los distintos enfoques que caracterizan al estructuralismo. Es que, como bien lo ha señalado François Dosse, una de las complejidades con las que uno se enfrenta al estudiar el estructuralismo es que sus “contornos” “son particularmente borrosos” (Dosse, 2012, p. 13). Detengámonos brevemente en dos ejemplos para ver cómo es tematizada la dimensión relacional de elementos en el marco del estructuralismo a través de las nociones de estructura y de sistema.

Lévi-Strauss, apropiándose de los avances de la fonología, explica que el avunculado debe ser comprendido “como una relación interior a un sistema”, puesto que “el sistema mismo debe ser considerado en su conjunto para poder percibir la estructura” (Lévi-Strauss, 1974, p. 62). “Esta estructura”, subraya Lévi-Strauss, “reposa ella misma sobre cuatro términos (hermano, hermana, padre, hijo) unidos entre ellos por dos parejas de oposiciones correlativas, y tales que, en cada una de las dos generaciones en cuestión, existe siempre una relación positiva y una relación negativa” (Lévi-Strauss, 1974, p. 62). De esta manera, “esta estructura de parentesco”, concluye, “es la más simple que se pueda conocer y que pueda existir” (Lévi-Strauss, 1974, p. 62) y son justamente “las relaciones entre los términos”, y no los términos, las que permiten verla (Lévi-Strauss, 1974, p. 63).

Veamos ahora el caso de Saussure, referencia clave del estructuralismo, aunque no de Lévi-Strauss, quien fue más bien influenciado por Roman Jakobson (Dosse, 2012, p. 38). Según Saussure, la lengua, a diferencia del lenguaje, es de naturaleza homogénea. Por eso, ella es un “sistema de signos donde lo único esencial es la unión del sentido y de la imagen acústica” (Saussure, 2016, p. 80). Como explica Jean Didier Urbain,

<sup>1</sup> Estas cuatro formas son: la consciencia crítica de la locura, la consciencia práctica, la consciencia enunciativa y la consciencia analítica (Foucault, 2015, pp. 139-148).

uno de los aportes revolucionarios de Saussure es haber abordado la complejidad del lenguaje “subrayando la preeminencia organizadora de las relaciones sobre los elementos” (Saussure, 2016, p. 34, “préface”, cursivas según el original). Esta imagen de “red” (*maillage*) es lo que expresa la noción de sistema en Saussure. Embrión de la noción de “estructura” desarrollada por Troubetzkoy y Jakobson, el enfoque saussuriano del sistema ilustra así la idea “de un dispositivo que forma una totalidad funcional cuya coherencia se define no por sus elementos sino por el tejido de conexiones que los vinculan” (Saussure, 2016, p. 34, “préface”, cursivas según el original)<sup>2</sup>. Ahora bien, conviene señalar uno de los principales problemas de la concepción del sistema desarrollada por Saussure a los fines de comprender mejor la pertinencia de la influencia de Dumézil en el enfoque “estructural” de la experiencia de Foucault. Ese problema es, ni más ni menos, la cuestión de la historicidad, consecuencia de la preeminencia que Saussure da a la sincronía en su manera de concebir el sistema. En efecto, como señala Urbain, Saussure sitúa al sistema “del lado de la sincronía, del estado, es decir del ‘tesoro’ colectivo de la lengua, como si este fuera atemporal (estático), al otro lado de la historia y de la evolución (dinámica), de la diacronía”, como si ambas dimensiones “fueran incompatibles” (Saussure, 2016, p. 38, “préface”)<sup>3</sup>. Dumézil (1973, p. 14), quien reniega de la etiqueta estructuralista, al igual que Foucault (2001d, p. 881; 1970, p. 25), se distingue en este punto de Saussure. Es que el modo en que Dumézil concibe “la estructura de las tres funciones” se enraíza más bien en la tradición de la lingüística histórica, aunque, probablemente sin quererlo, él sea sin dudas uno de los pioneros del estructuralismo (Dosse 2012, pp. 51-52).

Dumézil define la estructura de las tres funciones empleando la misma palabra que Foucault utiliza para definir la experiencia de la carne (Foucault, 2019a, p. 70): se trata de un “esquema”

(*schéma*), más precisamente de un “esquema conceptual dominante y persistente (*vivace*)” típico de los pueblos descendientes de los indoeuropeos, que “a menudo ha servido para construir la historia a todos los niveles, las historias del mundo o de la humanidad, las historias estrictamente nacionales” (Dumézil, 1968, p. 262). Esas tres funciones “jerarquizadas” son: 1° la soberanía mágica y jurídica; 2° la fuerza física y principalmente guerrera; 3° la abundancia tranquila y fecunda (Dumézil, 1968, p. 16). Ellas permiten efectuar la comparación histórica y cultural que Dumézil despliega en sus investigaciones. Veamos rápidamente con un ejemplo cómo Dumézil aplica este “esquema”. Según Dumézil, Jano es el dios romano de los comienzos o de los inicios, aunque no en términos cronológicos. En efecto, si se le asigna este último alcance, se corre el riesgo de pensar que Jano es el dios más antiguo del Lacio, el dios de los Romanos arcaicos y que, por lo tanto, él representa una religión más antigua “que aquella a la que corresponden en particular Júpiter, Marte y Quirino” (Dumézil, 1952, p. 98). Para comprender el rol de Jano, hay que analizar, en cambio, el modo en que este se articula con la primera función de la estructura, la función soberana. De este modo, se puede observar que Jano y Júpiter “forman ‘estructura’”, que ambos “colaboran en fórmulas y en rituales como colaboran en los Veda ‘el impulsor’ Savitr y los soberanos Mitra-Varuna, como el ‘creador’ Spenta Mainyu y Vohu Manah, el arcángel heredero de Mitra, colaboran en el zoroastrismo” (Dumézil, 1952, p. 97). Según la función develada por la estructura, Jano es el primero de los dioses, no porque su presencia se constata con anterioridad, en el seno de una religión más antigua, sino porque él ilustra la primera función de la estructura, él es “el creador de las cosas y el padre de los seres, de los dioses mismos” (Dumézil, 1952, p. 98).

En un texto inédito albergado en la caja n.º 70 de los Archivos Foucault de la Bibliothèque nationale de France, Foucault se detiene en los aportes de Dumézil. Sus observaciones conciernen justamente a las críticas al estructuralismo que mencionábamos antes, es decir, aquellas relativas a la ahistoricidad que resulta del enfoque sincrónico del sistema. Según esas notas, Dumézil es un ejemplo de estructuralismo que permite relativizar esas críticas por la manera en que explica el cambio. No es extraño entonces que Dumézil sea una referencia fundamental para Foucault a la hora de pensar una sistematicidad de elementos que sea, a

<sup>2</sup> Curiosamente durante los años setenta Foucault apelará a la noción de “dispositivo” y no a la de experiencia para hacer referencia a una instancia relacional de elementos históricamente determinada (Foucault, 2007a, pp.129-139).

<sup>3</sup> François Dosse señala este mismo problema afirmando que el resultado de este enfoque conduce a pensar los cambios temporales, la evolución de la lengua como el “paso de una sincronía a otra”. Este enfoque, según él, presenta similitudes con las “epistemes foucaultianas” (Dosse, 2012, p. 67).

su vez, histórica. Así, en un texto como *Horace et les curiaces* (1942), Dumézil pone en evidencia el hecho de que “la comparación estructural no sirve para establecer una identidad atemporal, sino sistemas de diferencias ligados, subordinados y analizables”. Se trata entonces de “dar contenido discursivo al cambio y de articular ese cambio así analizado a los cambios que les son externos (método → política, sociedad, derecho)”. De esta manera, concluye Foucault, “en última instancia, uno podría dar del estructuralismo la siguiente definición: el análisis de los sistemas transformables y de sus reglas de transformación en el orden de los signos, de la lengua, de los discursos” (Fonds Foucault, caja n.º 70 “Divers ensembles”, dossier 2 “structuralisme et histoire”, páginas sin numerar).

Parecería entonces que al momento de pensar la carne como una experiencia entendida como una instancia organizativa holístico-histórica, Foucault recurre nuevamente a la riqueza conceptual de la combinación entre estructura y sistema. Sin embargo, no se trata de una simple recuperación, puesto que con la carne Foucault parece querer superar la autocrítica que él mismo se hace hacia fines de los años sesenta por la manera en que se había servido del estructuralismo.

En la introducción de *La arqueología del saber*, Foucault se reprocha el hecho de haber dado demasiada importancia a la noción de experiencia en *Historia de la locura*. El problema, señala, es que eso daba lugar a “admitir un sujeto anónimo y general de la historia” (Foucault, 1970, p. 27). Tal vez a los fines de superar este escollo, Foucault intentará pensar a través del tema de la carne cristiana una experiencia que sea a la vez histórica y subjetiva. Pero para ello tendrá que hacer intervenir otro campo de referencia que ya no será el estructuralismo, sino la literatura. Al hacerlo, introducirá una torsión conceptual notable que deja abierta, todavía hoy, una serie de preguntas.

## 2.2. La literatura: de la desobjetivación a la experiencia de transformación de sí mismo

La manera en que Foucault piensa la dimensión subjetiva de la experiencia de la carne, es decir, una instancia a través de la cual el sujeto se transforma a sí mismo, es producto de una variación o de una torsión conceptual considerable relativa a la reflexión sobre la literatura que él mismo despliega en los años sesenta, en particular de las ideas de Georges Bataille. En efecto, si en los años sesenta el enfoque bataillano de la experiencia le permite a Foucault tematizar la disolu-

ción del sujeto, hacia fines de los años setenta, le servirá, en cambio, para pensar la modificación del sujeto. Es cierto, de un momento a otro cambia el “estatus” del sujeto en cuestión. Si primero el blanco de Foucault es el sujeto filosófico, fundador o trascendental, luego la dimensión subjetiva hará referencia al individuo particular, es decir, a quien realiza una serie de prácticas a los fines de modificarse. Asimismo, cabe señalar que, probablemente, Bataille no sea la única fuente que Foucault moviliza a la hora de pensar esta dinámica de modificación de sí mismo. Pierre Hadot, por ejemplo, ocupa también un rol significativo en sus reflexiones al respecto. Sin embargo, la influencia de Hadot parece cobrar importancia con posterioridad, una vez que Foucault ya ha forjado los primeros elementos de este enfoque de la experiencia como transformación de sí mismo<sup>4</sup>. Además, Hadot no define los “ejercicios espirituales”, noción clave en el estudio de la ética antigua emprendido por Foucault, en términos de una “experiencia” (Hadot, 2006, pp. 23-24). Por estos motivos, Bataille parece jugar un rol más primario en esta elaboración conceptual.

El diagnóstico relativo a la disolución del sujeto constituye uno de los elementos más relevantes del homenaje que Foucault escribe a Bataille, “Prefacio a la transgresión” (1963). Allí, Foucault asimila el lenguaje desplegado por Bataille, según él en la estela de Nietzsche, a una experiencia soberana susceptible de liberar “nuestro lenguaje” y “nuestro pensamiento” del “sueño antropológico” en el que ambos estarían sumidos desde el día en que Kant “articuló, de un modo aún bien enigmático, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón” (Foucault, 1999, pp. 169-170). Bataille llevaría a cabo esta liberación puesto que su lenguaje “se hunde sin cesar en el corazón de su propio espacio, dejando al desnudo, en la inercia del éxtasis, al sujeto insistente y visible que ha intentado retenerlo con todas sus fuerzas, y se encuentra como rechazado por él, extenuado sobre la arena de todo lo que no puede decir” (Foucault, 1999, p. 171). De esta manera, el lenguaje de Bataille pone en evidencia “el hundimiento de la subjetividad filosófica, su

<sup>4</sup> Nótese que incluso en el primer curso en el Collège de France que dedica a la filosofía antigua, *Subjetividad y verdad*, Foucault echa mano de este alcance de la experiencia como modo de transformación de sí mismo (Foucault, 2020, pp. 37-57). La referencia a Hadot será particularmente evidente en el curso posterior, *La hermenéutica del sujeto*.

dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee, pero que la multiplica en el espacio de su vacío” (Foucault, 1999, p. 173).

Como Foucault lo indica en varias oportunidades a lo largo de su texto homenaje, Bataille elabora una “experiencia” singular del lenguaje, cuyo rasgo distintivo es el enfoque de la transgresión que ella despliega. Dicho enfoque propone un abordaje paradójico de la idea de “límite”. La idea fundamental de este enfoque es que, entre las nociones de transgresión y límite, existe una pertenencia mutua y constitutiva. Como afirma Foucault, entre ellas hay una “relación en espiral” (Foucault, 1999, p. 168), puesto que se necesitan mutuamente. Para que haya transgresión, es necesario que exista un límite que transgredir. Pero la transgresión atenta contra la existencia misma del límite porque, al transgredirlo, debe negarlo. Sin embargo, la transgresión es, paradójicamente, lo que da su momento de gloria al límite, puesto que el límite expresa su razón de ser cuando es efectivamente transgredido. En ese momento se manifiesta todo el esplendor del límite, se percibe su “existencia verdadera” (Foucault, 1999, 167). Por lo tanto, la transgresión no niega al límite, sino que lo afirma. Dicho de otro modo, la transgresión es una “afirmación no positiva” (Foucault, 1999, p. 168) puesto que ella no se afirma negando su contrario. De esta manera, esta experiencia del lenguaje se opone al lenguaje dialéctico forjado por Kant, particularmente sellado por su antropología, quien “sustituyó el cuestionamiento del ser y del límite por el juego de la contradicción y de la totalidad” (Foucault, 1999, p. 170).

La idea de realizar una experiencia del límite está en el corazón de los planteos desplegados por Bataille en *La experiencia interior*. Según Bataille, la experiencia interior consiste en “un viaje al fondo de lo posible del hombre” que supone “negar las autoridades, los valores existentes que limitan lo posible” (Bataille, 1978, p. 19). Así, “puesto que ella es negación (...), la experiencia, al tener una existencia positiva, se torna ella misma, positivamente valor y *autoridad*” (Bataille, 1978, p. 19). Al ir en contra de los valores y de la autoridad, la experiencia interior no efectúa una simple y pura negación, sino que niega afirmando ella misma, como valor y como autoridad. Transgrede, afirmando. Por eso, aunque ella constituya una experiencia insoportable y desoladora que conlleva miedo, risa, éxtasis, aproximación aterradora de la muerte, error, náusea y suplicio (Bataille, 1978, p. 52), ella es en realidad

autoridad y contestación. Y esto es así porque ella es la única experiencia capaz de responder a la necesidad de poner absolutamente “todo en discusión”, “sin descanso admisible” (Bataille, 1978, p. 15). Es que la experiencia interior no tiene fundamento, ni en la ciencia ni en un dogma, pero tampoco tiene finalidad. Ella no es, por ejemplo, la búsqueda de estados enriquecedores de la existencia (actitud estética o experimental) (Bataille, 1978, p. 18). Así, la experiencia interior no tiene otro fundamento o fin “que ella misma” (Bataille, 1978, p. 18). La contracara de la desesperación y el suplicio que supone ponerlo absolutamente todo en discusión es la soberanía y la autonomía de la experiencia. Dicho de otra manera, la experiencia, tal como la concibe Bataille, supone un tipo de contestación que constituye un gesto de libertad radical. Es justamente este el alcance que Foucault le atribuye al contrastarla al enfoque fenomenológico de la experiencia en un texto que permaneció inédito durante mucho tiempo. Allí, Foucault subraya que, a diferencia de la experiencia fenomenológica que propone un “despliegue necesario de todas las variaciones posibles (...) bajo la constelación de una necesidad de esencia”<sup>5</sup>, la experiencia de Bataille “ha dado vuelta el filo (*lame*) de su libertad”, puesto que ella no encarna ya “el libre ejercicio de la necesidad” sino que ella misma es “autoridad” (Foucault, 2019b, p. 127). Así, ella se hace “autoridad *creativa* de sí misma reposando sobre sí misma”, descartando las figuras de “un espíritu en mal de reconciliación” o de “un sujeto siempre desfasado hacia lo más originario de sí mismo” (Foucault, 2019b, p. 127, cursivas según el original).

Muchos años después, a fines de la década del setenta, cuando Foucault evoque este alcance de la experiencia que, según él, tematiza Bataille, el gesto disruptivo, soberano y contestatario ya no será desplegado *por* la experiencia sino *a través de* ella, y su efecto principal no será asociado a la disolución del sujeto, sino a su *transformación*. Este desplazamiento conceptual es particularmente evidente en dos entrevistas.

En la célebre entrevista que le hace Trombadori a fines de 1978, Foucault utiliza la noción de experiencia para explicar el modo en que concibe su propio trabajo: “mis libros son para mí experiencias, en el sentido más pleno posible. Una experiencia es algo de lo que se sale trans-

<sup>5</sup> Foucault se refiere probablemente a la variación eidética (Husserl, 1980, pp. 376-385).

formado” (Foucault, 2001e, p. 860). A los fines de especificar este alcance de la noción de experiencia, Foucault moviliza, al igual que lo había hecho en los años sesenta, el contraste entre Bataille y la fenomenología. La experiencia del fenomenólogo, subraya, supone “una mirada reflexiva sobre un objeto cualquiera de la vivencia, sobre lo cotidiano en su forma transitoria, a los fines de comprender su significado”, lo que conlleva un trabajo que “consiste en desplegar todo el campo de las posibilidades ligado a la experiencia” (Foucault, 2001e, p. 862). Para Bataille, en cambio, al igual que para Blanchot y Nietzsche, la experiencia implica “intentar llegar a un cierto punto de la vida lo más cercano posible a lo invivible” (Foucault, 2001e, p. 862). Este enfoque de la experiencia del “límite”, que en el caso de Bataille, como lo hemos visto, define a la experiencia interior<sup>6</sup>, al contrario del enfoque fenomenológico de la experiencia es una “empresa de de-subjetivación” que tiene por función “arrancar al sujeto de sí mismo, de modo que este no sea más él mismo o que este sea llevado a su destrucción o disolución” (Foucault, 2001e, p. 862). Pero no ser más lo mismo no es equivalente a disolverse. Y cuando Foucault, en la misma entrevista, vuelve a detenerse sobre el efecto que pretende que tengan sus investigaciones, es en realidad la idea de una modificación de sí mismo, y no la de una disolución, la que prevalece en su explicación. En efecto, sus investigaciones, subraya, invitan a realizar “una experiencia de lo que somos, de lo que es no solamente nuestro pasado sino también nuestro presente, una experiencia de nuestra modernidad, de modo tal que salgamos de ella transformados” (Foucault, 2001e, p. 863).

El mismo desplazamiento conceptual se constata en otra entrevista que para la misma época Foucault concede a *Le nouvel observateur*, en donde tiene la ocasión de precisar el alcance del término “espiritualidad”<sup>7</sup>. La espiritualidad, afirma allí, constituye una “práctica por la cual el hombre es desplazado, transformado, conmocionado, hasta renunciar a su propia individualidad, a su propia posición de sujeto (...), es decir, transformarse en otro distinto de lo que somos (*devenir autre que ce qu'on est, autre que soi-même*)”

<sup>6</sup> Blanchot mismo define el enfoque de la experiencia de Bataille como una “experiencia límite” (Blanchot, 1969, pp. 300-342).

<sup>7</sup> En particular, “espiritualidad política”, expresión que Foucault emplea en el marco de sus reflexiones sobre la Revolución iraní (Foucault, 2001f, p. 694).

(Foucault, 2018). La fuente de este enfoque de la espiritualidad no es, como podría imaginarse confesional, sino que, como Foucault mismo lo señala, es Bataille. Es que, según él subraya, “lo que importa para la filosofía, para la política, finalmente para todo hombre, es bien lo que Bataille denominaba experiencia, algo que no constituye la afirmación del sujeto en la continuidad fundadora de su proyecto. Es más bien en la ruptura y en el riesgo por el cual el sujeto acepta su propia transmutación, transformación, 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. Yo no he hecho otra cosa que describir esta experiencia” (Foucault, 2018).

A diferencia de la lectura que Foucault proponía en los años sesenta, hacia fines de los años setenta, el enfoque bataillano de la experiencia ya no le permite pensar exclusivamente la disolución del sujeto, sino también su transformación. Es cierto, el efecto de disolución atribuido a la experiencia no es desplazado por completo. Sin embargo, Foucault pone ahora el acento sobre el carácter transformador de la experiencia. Es este el sentido “pleno” que le atribuye, como bien lo señala no solo en la entrevista con Trombadori, sino también, como lo hemos observado, en el curso *Del gobierno de los vivos* a la hora de estudiar las prácticas cristianas sobre la base de las cuales definirá la experiencia de la carne.

Ahora bien, este desplazamiento acarrea una modificación fundamental relativa al estatus del sujeto. Como hemos visto, la experiencia interior de Bataille es ella misma soberana y, en tanto tal, su autonomía se despliega en el movimiento mismo de contestación que ella realiza. Foucault lo señala bien: con Bataille la experiencia misma recupera su libertad, ella es “autoridad creativa de sí misma reposando sobre ella misma”. Lo que muestran las entrevistas mencionadas, en particular la realizada por *Le nouvel observateur*, es que en la relectura que Foucault propone de Bataille hacia fines de los setenta, quien realiza el movimiento soberano de contestación y de libertad, no es la experiencia, sino el individuo o el sujeto: el individuo *se* modifica *a través* de la experiencia, es él quien realiza la experiencia de modificación de sí mismo. Él es *agente* de su propia modificación. Este es justamente el alcance que Foucault dará al enfoque de la espiritualidad que propondrá más tarde en *La hermenéutica del sujeto*, según el cual es el individuo quien *se debe modificar* o

*transformar* para tener acceso a la verdad (Foucault, 2002, p. 33)<sup>8</sup>. Sin embargo, como hemos visto, la idea de que la experiencia es una instancia de modificación de sí mismo a través de una serie de prácticas está ya presente en la definición de la carne como una experiencia “subjetiva”. Ahí aparece ya, en continuidad con el análisis de las prácticas cristianas realizado en *Del gobierno de los vivos*, este enfoque del individuo agente que actúa sobre sí mismo a los fines de modificarse, ya sea a través de la penitencia bautismal o del ascetismo monástico.

*CONCLUSIONES: LA EXPERIENCIA DE LA CARNE, ¿SOLO UN DIAGNÓSTICO HISTÓRICO DE LA FORMACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD?*

En términos de construcción conceptual, Foucault concibe la experiencia de la carne desplegando un doble plano. Por un lado, un plano holístico-histórico gracias al cual la experiencia de la carne posee una dimensión temporal específica. Dicho plano está constituido por la relación entre tres elementos: la manifestación de la verdad, la anulación del mal y la relación del individuo consigo mismo. Como hemos observado, dado su carácter relacional, este enfoque holístico de la experiencia, parece ser el resultado del modo en que Foucault se apropia de y usa, muy libremente, las nociones de sistema y de estructura desarrolladas por el estructuralismo. Por otro lado, la experiencia de la carne posee un plano conceptual relativo al individuo o al sujeto, es decir, un plano subjetivo, que se define por el trabajo de transformación que el individuo realiza a partir del vínculo que mantiene consigo mismo. Este alcance subjetivo de la experiencia parece ser el resultado de un desarrollo tardío de la interpretación que Foucault hace del enfoque de la experiencia forjado por Georges Bataille. Esto mostraría entonces que el cristianismo, antes que la filosofía antigua, funciona como un campo de reflexión a través del cual Foucault aplica el enfoque de la experiencia de Bataille, imprimiéndole una torsión notable. En efecto, si en los años sesenta la concepción bataillana de la experiencia le permite pensar la

disolución del sujeto, a fines de los setenta ella funciona como una referencia sobre la base de la cual Foucault pensará la transformación de la subjetividad.

Al articular estos dos planos conceptuales, el plano histórico-holístico y el plano subjetivo, Foucault logra pensar los modos históricos de constitución de la subjetividad sin apelar a un sujeto fundador, puesto que la dimensión histórico-holística de la experiencia funciona como la condición de posibilidad de la elaboración de la subjetividad: ella está constituida por una serie de prácticas a partir de las cuales el sujeto puede transformarse a sí mismo. Teniendo en cuenta las fuentes en las que se inspira para forjar este enfoque, en particular el estructuralismo, con la experiencia de la carne Foucault parece superar el escollo que suponía postular un sujeto anónimo y ahistórico, resolviendo, de un modo nuevo, un conflicto de larga data, como él mismo lo señala en una entrevista de 1967: “Durante mucho tiempo, hubo en mí una especie de conflicto mal resuelto entre la pasión por Blanchot, Bataille y por otro lado, el interés que yo cultivaba por ciertos estudios positivos, como los de Dumézil y de Lévi-Strauss, por ejemplo. Pero en el fondo, estas dos orientaciones, cuyo único denominador común era tal vez el problema religioso, han contribuido en la misma medida a conducirme al tema de la desaparición del sujeto” (Foucault, 2001g, p. 642). Dado el denominador común del problema religioso, no es entonces extraño que el estudio de la carne cristiana le haya servido a Foucault de marco general para intentar resolver ese viejo anhelo de vincular el estructuralismo con la literatura. Sin embargo, como vimos, esta vez, con la carne, ya no se trata de pensar la disolución del sujeto, sino su transformación. Los resultados de la articulación son entonces casi opuestos.

Frente a estas modificaciones cabe hacerse una pregunta. Hemos visto que la dimensión histórico-holística de la experiencia de la carne funciona como la condición de posibilidad de la transformación del sujeto. Ahora bien, ¿esto no condena el análisis de las experiencias —carne, aphrodisia, sexualidad— a una función puramente de diagnóstico histórico? Si esto es así, el problema del fundamento de la acción que efectúa el sujeto para transformarse a sí mismo estaría resuelto: es la propia dimensión histórica la que provee la base de la acción que el sujeto realiza sobre sí mismo. Pero sabemos que Foucault se propone pensar una transformación de la subjetividad en el *presente*

<sup>8</sup> Este trabajo de modificación de sí mismo es lo que, según Foucault, define al ascetismo (Foucault, 2002, pp. 33-34). En la “introducción” a *El uso de los placeres*, el ascetismo ocupa un lugar central respecto del modo en que Foucault piensa la ética como conducción de sí mismo (Foucault, 2007b, pp. 26-33).

a través del diagnóstico histórico. Esta es la función que él asigna a la “crítica” (Foucault, 2001h, pp. 1381-1397). Entonces sus investigaciones no apuntan solamente a diagnosticar el pasado, sino a realizar una acción de transformación en el presente. En este sentido, si Foucault estudia la carne es a los fines de comprender el rol que ella juega en la formación del presente para poder alterarlo. Ahora bien, ¿sobre la base de qué se realiza dicha acción de transformación en el presente? ¿Cómo pensar el estatus de esa acción en el presente, que se apoya sobre el diagnóstico histórico, pero que va más allá de él? Estos son, parece, algunos de los interrogantes que deja abierto el modo en que Foucault piensa la relación entre historia, acción y subjetividad, tal como lo pone en evidencia el modo en que él concibe la carne cristiana.

#### DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

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

#### FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este artículo es producto de la investigación desarrollada por el autor en el marco de la Ayuda María Zambrano “financiado por la Unión Europea - Next Generation EU” en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, España.

#### DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Agustín Colombo: conceptualización, metodología, redacción – borrador original, administración de proyecto, obtención de fondos.

#### FUENTES

Caja n.º 70 « Divers ensembles », dossier n.º 2 « structuralisme et histoire », *Fonds Foucault*, Bibliothèque nationale de France.

#### BIBLIOGRAFÍA

Bataille, Georges (1978), *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard.  
Blanchot, Maurice (1969), *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, pp. 300-342.

Dosse, François (2012) [1991], *Histoire du structuralisme I. Le champ du signe 1945-1966*, Paris, La découverte.  
Dumézil, Georges (1952), *Les dieux des indo-européens*, Paris, Presses Universitaires de France.  
Dumézil, Georges (1968), *Mythe et épopée 1. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard.  
Dumézil, Georges (1973), *Mythe et épopée 3. Histoires romaines*, Paris, Gallimard.  
Foucault, Michel (1968), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, traducción de Elsa Cecilia Frost.  
Foucault, Michel (1970), *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, traducción de Aurelio Garzón del Camino.  
Foucault, Michel, (1999), “Prefacio a la transgresión”, *Obras esenciales I. Entre literatura y filosofía*, Barcelona, Paidós.  
Foucault, Michel (2001a), « La folie n'existe que dans une société », *Dits et écrits I 1954-1975*, Paris, Gallimard, pp. 195-197.  
Foucault, Michel (2001b), « Préface », *Dits et écrits I 1954-1975*, Paris, Gallimard, pp. 187-195.  
Foucault, Michel (2001c), « Entretien avec Madeleine Chapsal », *Dits et écrits I 1954-1975*, Paris, Gallimard, pp. 541-546.  
Foucault, Michel (2001d), « Préface à l'édition anglaise », *Dits et écrits I 1954-1975*, Paris, Gallimard, pp. 875-881.  
Foucault, Michel (2001e), « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, pp. 860-914.  
Foucault, Michel (2001f), « À quoi rêvent les Iraniens ? », *Dits et écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, pp. 688-694.  
Foucault, Michel (2001g), « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », *Dits et écrits I 1954-1975*, Paris, Gallimard, pp. 629-648.  
Foucault, Michel (2001h), « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, pp. 1381-1397.  
Foucault, Michel (2002), *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.  
Foucault, Michel (2007a), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, traducción de Ulises Guinazú.  
Foucault, Michel (2007b), *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, traducción de Martí Soler.  
Foucault, Michel (2014), *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, Michel (2015), *Historia de la locura en la época clásica I*, México, Fondo de Cultura Económica, traducción de Juan José Utrilla.
- Foucault, Michel (2018), « Michel Foucault, l’Iran, le pouvoir spirituel : l’entretien inédit de 1979 », *Le Nouvel observateur* (consultada en línea en el sitio web *L’Obs*).
- Foucault, Michel (2019a), *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*, Madrid, Siglo XXI, traducción de Horacio Pons.
- Foucault, Michel (2019b), *Folie, langage, littérature*, Paris, Vrin.
- Foucault, Michel (2020), *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France 1980-1981*, Madrid, Akal.
- Gros, Frédéric (1997), *Foucault et la folie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Gros, Frédéric (2019), “Nota preliminar a la edición francesa”, Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*, Madrid, Siglo XXI, traducción Horacio Pons.
- Hadot, Pierre (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Ediciones Siruela, traducción de Javier Palacio
- Husserl, Edmund (1980), *Experiencia y juicio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, traducción de Jas Reuter.
- Lévi-Strauss, Claude (1974) [1958], *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Saussure, Ferdinand de (2016) [1916], *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.