

MICHEL FOUCAULT Y LA RELIGIÓN / MICHEL FOUCAULT AND RELIGION

ARTÍCULOS

Arqueología y experiencia en la *Historia de la sexualidad*
de Michel Foucault

Archaeology and Experience in Michel Foucault's *History of Sexuality*

Juan Vicente Cortés Cuadra

Universidad Alberto Hurtado, Chile

juan.vicente.cortes@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4560-4206>

Resumen: La publicación del cuarto y último volumen de la *Historia de la sexualidad* viene a llenar una larga espera, pero, sobre todo, ella permite tener por fin una visión de conjunto del último gran proyecto histórico-crítico de Michel Foucault. En el presente trabajo quisiera mostrar que con la publicación de *Les aveux de la chair* (Paris, 2018) se vuelve posible comprender una serie de dificultades que han sido planteadas por los especialistas relativos al “giro” foucaultiano, a partir de los años 1980, hacia una reintegración de la experiencia en el análisis. En particular, quisiera aquí defender que lo que Foucault llama “la experiencia de sí”, bajo la figura particular de la experiencia moral de la sexualidad, no será concebida ni por referencia a un sujeto, ni por referencia a un objeto (ni tampoco de manera “intersubjetiva”), sino como la formación de un *a priori* histórico: el de la experiencia de la carne como transformación de sí.

Palabras clave: arqueología filosófica; histórica crítica; experiencia; *a priori* histórico.

Cómo citar este artículo / Citation: Cortés Cuadra, Juan Vicente (2024) “Arqueología y experiencia en la *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault”. *Isegoría*, 70: 1453. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1453>

Abstract: The publication of the fourth and final volume of the *History of Sexuality* comes to fill a long-awaited void, but, above all, it allows for an overview of Michel Foucault's last major historical-critical project. In this current work, I would like to demonstrate that with the publication of *Les aveux de la chair* (Paris, 2018), it becomes possible to understand a series of difficulties that have been raised by specialists regarding Foucault's turn, beginning in the 1980s, towards a reintegration of experience into analysis. In particular, I would like to argue here that what Foucault calls “the experience of the self,” under the particular guise of the moral experience of sexuality, will not be conceived by reference to a subject, nor by reference to an object (nor in an “intersubjective” manner) but rather as the formation of a historical *a priori*: that of the experience of the flesh as self-transformation.

Keywords: philosophical archaeology; historical criticism; experience; historical *a priori*.

Recibido: 30 septiembre 2023. *Aceptado:* 26 febrero 2024. *Publicado:* 29 octubre 2024.

1. INTRODUCCIÓN: DE LA EPISTEME A LA ÉTICA

El último capítulo de la *Arqueología del saber* (= *AS*)¹ plantea la cuestión de si el método arqueológico se restringe necesariamente a la episteme, si toda arqueología, en tanto arqueología del saber, está necesariamente orientada hacia la descripción y el análisis de una episteme². A esta pregunta, como acaso se recordará, Foucault responde con la negativa, puesto que, según el autor, habría lugar para arqueologías de otra índole, arqueologías que, si bien sacarían a la luz “la regularidad de un saber”, no estarían necesariamente orientadas al análisis y descripción exclusivos de la episteme (*AS*, 251-252/325). En otras palabras, si de lo que se trata, en general, es de “sacar a la luz” (“*faire apparaître*”) la regularidad de un saber, la arqueología no debería restringirse a la reconstrucción de aquellos saberes que sirven de base para la constitución de las diversas “formaciones discursivas” (ya sean “positividades”, “figuras epistemológicas”, ciencias o sistemas formalizados), puesto que esto equivaldría a suponer erradamente que todo saber tiende de suyo a constituirse en una ciencia y eventualmente a formalizarse³. En efecto, no habría que olvidar que

por “saber”, Foucault entiende no el estado de un conocimiento en particular en un momento dado de la historia de la ciencia, sino el conjunto de elementos (objetos, modalidades de enunciación, conceptos y estrategias teóricas, cuyas formaciones respectivas dependen de la existencia de una práctica discursiva) que, una vez formados, constituyen la trama de enunciados que eventualmente hacen posible la constitución de una ciencia (*AS*, 236-240/304-309). Es de hecho en este sentido que se habla de “regularidad”, a saber, en tanto que dichos elementos remiten a ciertas *reglas* de formación de un discurso dado y que definen la especificidad de una práctica discursiva particular⁴. Así, si el objeto más general de la *Arqueología del saber*, como programa filosófico y como método, es precisamente (valga la redundancia) el saber, el objetivo es sacar a la luz las prácticas discursivas que hacen posibles (y necesarias) tales formas de saber y no más bien otras; en otras palabras, se trata de reconstruir (esto es, describir y analizar) las regularidades constitutivas de dichas prácticas en tanto que hacen posible un cierto saber.

Ahora bien, respecto de estas arqueologías que no estarían dirigidas hacia la reconstrucción de una episteme particular, es interesante notar que uno de los tres ejemplos mencionados por Foucault al final de su *Arqueología del saber* es precisamente el de una “arqueología de la sexualidad”. Proyecto antiguo entonces el que Foucault llevará (parcialmente) a cabo con la última de sus obras publicada (parcialmente) en vida, la *Historia de la sexualidad* (= *HS*). Más precisamente, en 1969, el filósofo-arqueólogo consideraba que una arqueología de la sexualidad debía orientarse, no hacia la episteme, sino hacia la ética. En efecto, según Foucault, dicha arqueología debería mostrar cómo las conductas relativas a lo que hoy nosotros llamamos *la sexualidad* (como si se tratase de un mismo objeto al que, a través de los siglos, los hombres hubiesen debido confrontarse) revelan ciertas “prácticas discursivas”, históricamente determinadas e irreductibles las unas a las otras. Esto significa que aquello de lo

¹ Me referiré a las obras de Foucault por el título la primera vez y con las siglas luego; además daré siempre la paginación de la edición Gallimard, seguida de la paginación de la traducción al castellano que corresponda (Siglo XXI Editores), separadas por el signo “/”. Cuando lo he considerado pertinente, he modificado o corregido la traducción (lo que es siempre señalado).

² La episteme es definida por Foucault como el “conjunto de relaciones que, en una época dada, pueden unir las prácticas discursivas que dan lugar a las figuras epistemológicas, las ciencias y eventualmente a los sistemas formalizados”. Al respecto, el análisis arqueológico debe determinar “[1] el modo según el cual, en cada una de estas formaciones discursivas, se sitúan y se operan los pasos hacia la epistemologización, hacia la cientificidad y hacia la formalización; [2] la distribución de estos umbrales, que pueden coincidir, estar subordinados los unos a los otros, o desfazados en el tiempo; [y 3] las relaciones laterales que pueden existir entre las figuras epistémicas o las ciencias, en la medida que dependen de prácticas discursivas vecinas, aunque diferentes” (*AS*, 250/323; tr. mod.).

³ Respecto del saber, de su distinción con la ciencia y con la ideología, así como de los umbrales que individualizan una “formación discursiva” en un cierto nivel y de las condiciones para pasar a un nivel superior, cf. *AS*, 232-247/298-318. – Foucault distingue cuatro umbrales: el umbral de positividad, el umbral de epistemologización, el umbral de cientificidad y por último el umbral de formalización; el “saber” parece encontrarse en los dos pri-

meros, que constituyen el fondo sobre el cual las ciencias pueden aparecer (*AS*, 240/309).

⁴ Cf. *AS*, 63/76. – Ver también *AS*, 240/309: “La práctica discursiva no coincide con la elaboración científica que puede surgir de ella, y *el saber que ella* [sc. *la práctica discursiva*] *forma* no es ni el esbozo ni el subproducto cotidiano de una ciencia constituida”. Las cursivas son nuestras.

que se habla cuando se habla de sexualidad (los “objetos” sexuales), los modos en que se habla (las “enunciaciones” sexuales), la manera en que se organizan los conceptos de los discursos en torno a la sexualidad y las posiciones teóricas que sería posible adoptar al respecto, dependerían de prácticas discursivas orientadas hacia una ética de la sexualidad, no hacia una ciencia. Ahora bien, un aspecto interesante de la evolución de Foucault, entre sus primeras publicaciones (que datan de los años 1950) y los trabajos publicados hasta mediados de la década de 1970, evolución de la que la reflexión metodológica llevada a cabo en la *Arqueología del saber* nos ofrece un claro testimonio, es que la dimensión experiencial queda excluida del proyecto arqueológico en tanto que principio explicativo del “discurso” considerado. De esto da cuenta el propio Foucault en una página conocida de la *Arqueología* relativa a la *Historia de la locura*: “De manera general, la *Historia de la locura* concedía una parte bastante considerable, y por lo demás bastante enigmática, a lo que en ella se designaba como una ‘experiencia’ [*sc.* de la locura], mostrando con ello hasta qué punto se estaba cerca de admitir un sujeto anónimo y general de la historia” (*AS*, 26-27/27; tr. mod.). En la medida en que la experiencia remite a un sujeto, así sea “anónimo y general”⁵, ella debe ser eliminada de la descripción arqueológica y, por esta razón, una arqueología de la sexualidad debería excluir toda referencia a la experiencia y mostrar más bien cómo “una cierta manera de hablar” de “la sexualidad” ha podido inscribirse en los diversos “sistemas de prohibiciones y de valores” (*AS*, 252-253/326-327; tr. mod.).

Ahora bien, la idea inicial de Foucault de una “arqueología de la sexualidad”, tal como fuera esquemáticamente delineada en la *Arqueología del saber*, no corresponde con lo que él llevó efectivamente a cabo en la *Historia de la sexualidad*. En efecto, no solo en esta obra, sino en general a partir de los años 1980, la experiencia parece retomar un lugar preponderante en sus escritos⁶.

Ciertamente, Foucault propone, en la interpretación retrospectiva de su proyecto inicial (del que el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*⁷ —de haber sido llevado a cabo— habría constituido la introducción general), una lectura de dicho proyecto en clave “experiencial”. Así, en la “Introducción” al segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*⁸, Foucault explica que hasta 1976, el proyecto consistía en hacer una “historia de la sexualidad como experiencia” y que “por experiencia” se entiende “la correlación, en una cultura [dada], entre [1] los dominios del saber, [2] los tipos de normatividad y [3] las formas de subjetividad” (*UP*, 10/8; tr. mod.)⁹. No obstante, no hay en el libro publicado en 1976 sino pocas

et écrits— en la que Gutting considera que la experiencia sería la clave para entender la unidad y continuidad de la obra de Foucault. Gutting distingue claramente entre una noción “objetiva” de la experiencia, noción que remitiría a la “experiencia normal” -o normada- y que sería aquello que las diversas “historias” de Foucault habrían buscado dar cuenta, y una “experiencia-límite” vinculada a la búsqueda literaria de algunos escritores, sobre todo Bataille y Blanchot, aunque a partir de Nietzsche. A partir de esta interpretación de la unidad de la obra foucaultiana, Gutting pretende mostrar que todas las críticas que Foucault hace a la fenomenología francesa, en particular a Sartre y a Merleau-Ponty, son erradas, por cuanto Foucault habría desconocido los esfuerzos de estos autores en su búsqueda por una instancia no-subjetiva de constitución de la experiencia; Tirkkonen, 2019 (presenta un recuento detallado de los diversos usos de la noción de experiencia en la obra de Foucault —“experiencia fundamental”, “experiencias contradictorias”, “modos de experiencia” y “experiencia límite”—, intentando reconstruir el desarrollo del pensamiento de Foucault respecto del concepto de experiencia. A diferencia de autores como Gutting, Tirkkonen considera que el concepto utilizado por Foucault a partir de los años 1980 no se opone al concepto de experiencia de los trabajos del así llamado “período arqueológico” —años 1960—, sino que lo integra en un “concepto tripartito” de la experiencia). Debo hacer una mención especial del trabajo de Agustín Colombo, quien, luego de la publicación del cuarto volumen de la *Historia de la Sexualidad*, ha estudiado con particular profundidad las cuestiones de la experiencia y del “principio del hombre de deseo”, en una serie de publicaciones importantes; cf. Colombo, 2020; 2021a; 2021b; 2021c. Tenía listo el presente artículo cuando tuve acceso a los trabajos de Colombo, razón por la cual mucho de lo aquí dicho ha sido tratado ya por este especialista (probablemente con más detalle y una visión más amplia del conjunto de la obra de Foucault). Intentaré no obstante discutir algunos puntos de divergencia entre la interpretación de Colombo y la que aquí propongo.

⁷ *La voluntad de saber* (= *VS*), 1976.

⁸ *El uso de los placeres* (= *UP*), 1984.

⁹ Veremos más tarde la relevancia de esta observación para el presente trabajo.

⁵ Este punto es imposible de percibir en la traducción al castellano de Aurelio Garzón, quien inexplicablemente traduce aquí “*sujet*” por “tema” (*sic*).

⁶ Como han indicado varios autores. Entre ellos: Jay, 1995, retomado en Jay, 2005, cap. 9, pp. 390-400 (Jay hace especial énfasis en el concepto de “experiencia límite” que aparece en los trabajos que Foucault dedicó a escritores como Bataille y Blanchot); Gutting, 2002 (se trata de una nota crítica escrita a modo de reseña de la publicación de los *Essentials Works* —traducción parcial de los *Dits*

referencias a la experiencia (el término aparece de hecho solo tres veces) y, en ninguna de estas, la experiencia es determinada como aquello de lo que la *Historia de la sexualidad* debería dar cuenta. En realidad, es solo en los tres últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* que la experiencia toma un lugar central en el análisis. La razón de este “giro” parece estar en la dificultad encontrada en el análisis de [3], es decir, en el análisis de “las formas en las que los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esta sexualidad” (UP, 11/8). Esta dificultad consistió en que dicho análisis parecía presuponer como principio aquello mismo que pretendía explicar: el “sujeto deseante” o, como también lo llama Foucault, el “principio del ‘hombre de deseo’” (UP, 11/9)¹⁰. De suerte que los tres últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* proponen una “historia del hombre de deseo” (UP 13/10), en la que la experiencia juega, como es sabido, un rol fundamental.

La pregunta que quisiera plantear aquí es la de la función de la experiencia en los tres últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* y particularmente de la “experiencia de la carne” en *Las confesiones de la carne* (= CC). No buscaré determinar el tipo de experiencia de la que se trata (¿experiencia de qué?, ¿de la sexualidad?, ¿del placer?, ¿del deseo?). Más bien, quisiera preguntar de qué naturaleza es la experiencia a la que se apela y qué función cumple en el proyecto arqueológico de la *Historia de la sexualidad*. Nuestra hipótesis es que los tres últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, y en particular *Las confesiones de la carne*, exploran la formación de un *a priori* histórico constitutivo de la subjetividad moderna: precisamente, el del “hombre de deseo” o “sujeto deseante”, formado a partir de lo que Foucault llama la “experiencia de la carne”. Para mostrarlo dividiré mi trabajo en dos partes. En la primera (sección 2), intentaré reformular el proyecto arqueológico con el propósito de determinar la posibilidad de una “arqueología de la experiencia”. Para ello articularé textos de épocas diversas, lo que me permitirá llegar a una visión de conjunto de la unidad del proyecto crítico de Foucault. En la segunda (sección 3), buscaré seguir la huella de la experiencia en los tres últimos volúmenes de la

Historia de la sexualidad, a fin de establecer su función en la economía general de la última obra de Foucault y de examinar en qué condiciones es posible que una arqueología tome como “objeto” la “experiencia”, sin ceder con ello a una “filosofía del sujeto”. Esto me llevará a considerar la constitución de un tipo particular de experiencia, la “experiencia de la carne”, como la base sobre la cual se formó el principio del hombre de deseo.

2. A PRIORI HISTÓRICO Y EXPERIENCIA EN LA ARQUEOLOGÍA DEL SABER

En cierto sentido, quizá pueda decirse que el objetivo más general de una arqueología consista en la elaboración de una historia de las formas de pensar y de obrar de los hombres en las sociedades occidentales. Este proyecto no es empero un proyecto historiográfico, sino filosófico. Esto significa que, dada la naturaleza de su objeto, su realización no atañe al historiador, sino al filósofo¹¹. Ahora bien, en conformidad con lo que parece ser una exigencia de la filosofía desarrollada durante el siglo XX, y aún hoy, sea cual sea la tradición a la que se adscriba, no parece posible hacer filosofía hoy sin apoyarse en las herramientas o en la materia que ofrecen las disciplinas no-filosóficas, sea la neurociencia, la psicología, el arte, la literatura o, como en el caso de la arqueología filosófica, las herramientas que ofrece la historiografía. Si es verdad que las formas de obrar son correlativas a las formas de pensar, se podría acaso decir, parafraseando a Collingwood (1978), que “toda arqueología es arqueología del pensamiento”¹². Pero ¿qué es exactamente una arqueología del

¹⁰ Colombo (2020 y 2021c) ha examinado y reevaluado la cuestión del “hombre de deseo” a partir de la publicación, en 2018, de *Las confesiones de la carne*. En la sección 3 discutiré algunos elementos de la interpretación propuesta por Colombo del principio foucaultiano.

¹¹ Esto lo dice expresamente Foucault en relación a la “historia de la sexualidad”; cf. UP, 16/12: “Los estudios que siguen, como otros que emprendí antes, son estudios de ‘historia’ por el campo que tratan y las referencias que toman; pero no son trabajos de ‘historiador’. [...] son — si se los quiere considerar desde el punto de vista de su ‘pragmática’ — el protocolo de un ejercicio que ha sido largo, titubeante, y que ha tenido la frecuente necesidad de retomarse y corregirse. Se trata de un ejercicio filosófico: lo que en este ejercicio está en juego es saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que este piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo” (tr. lig. mod.).

¹² Cf. *An Autobiography*, 1978, X, p. 110: “all history is the history of thought”. Sin referirse a Collingwood, Foucault desarrolla explícitamente este tema en la primera redacción del prefacio al *Uso de los placeres*; cf. *Dits et écrits*, (= DE), II, 2001, texto 340, pp. 1397-1403, en particular, pp. 1398-1400. Se trata sin duda de una coincidencia feliz, que vale la pena notar, pero que no nos es posible desarrollar en el marco del presente trabajo.

pensamiento? ¿En qué consiste una historia del pensamiento hecha desde la perspectiva arqueológica? Alain de Libera, en su reivindicación de un estilo arqueológico propio, ha hecho notar la importancia de un texto en apariencia menor de Foucault, más o menos contemporáneo a la *Arqueología del saber*. Se trata de una respuesta a la reseña crítica que Georges Steiner hiciera de la traducción inglesa de *Las palabras y las cosas*¹³ para el *The New York Times Book Review*, y cuya respuesta fuera publicada por Foucault a finales de ese mismo año en *Diacritics*, bajo el título “Monstrosities in Criticism”¹⁴. Como ha hecho notar Alain de Libera¹⁵, la respuesta de Foucault es fundamental para comprender correctamente la perspectiva arqueológica en la historia del pensamiento, y esto por dos motivos. En primer lugar, porque el proyecto arqueológico es referido a las “páginas sueltas” de los *Progresos de la metafísica* de Kant en que este alude a la posibilidad de una “historia filosófica de la filosofía”, es decir, de una historia que se funde no en el conocimiento “histórico o empírico” que se tiene de las cosas en un momento dado, sino en un conocimiento racional, capaz de determinar por qué las cosas “deben ser necesariamente así” (Ak XX 340-341¹⁶). Nos parece que la descripción que Foucault hace de su propio proyecto filosófico en términos de una

historia crítica del pensamiento sobre sí mismo¹⁷ retoma una característica fundamental del proyecto kantiano de una historia filosofante de la filosofía, característica que veremos a continuación. En efecto, en segundo lugar, la respuesta a Steiner es importante también porque nos indica el modo en que Foucault interpreta la arqueología filosófica kantiana. Según Foucault, “Kant utilizaba esta palabra [*sc.* arqueología] para designar la historia de aquello que hace que una cierta forma de pensamiento se vuelva necesaria” (*DE*, I, 1089). Nos parece que esta interpretación es en realidad la versión foucaultiana de la “arqueología filosófica” kantiana, versión de la que Foucault se serviría para establecer un vínculo por así decir “genealógico” entre su proyecto arqueológico y el de Kant. La divergencia entre ambos autores es conocida, pues el mismo Foucault se detuvo en este aspecto, en particular en “¿Qué es la Ilustración?”¹⁸. El punto de convergencia es sin duda el que ambas arqueologías se dan como tarea la explicación de la formación de una necesidad¹⁹.

¹³ Cf. *The Order of Things*, 1970.

¹⁴ Steiner, 1971. La respuesta de Foucault fue retomada en los *DE*, I, texto 97, pp. 1087-1091.

¹⁵ Cf. Libera, 2016, p. 14. – Ver también Cortés Cuadra, 2018.

¹⁶ El texto de los *Progresos* al que hace alusión Foucault es el siguiente: “Todo conocimiento histórico es empírico y por consiguiente es conocimiento de las cosas como son; no de que deban ser necesariamente así. El conocimiento racional las representa según la necesidad de ellas. Una representación histórica de la filosofía relata, por consiguiente, cómo se ha filosofado hasta ahora, y en qué orden se lo ha hecho. Pero el filosofar es un desarrollo progresivo de la razón humana y esta no puede haber avanzado por la vía empírica ni haber comenzado en ella, precisamente mediante meros conceptos. Debe haber sido un requerimiento de la razón (un requerimiento teórico o práctico) lo que la ha obligado a elevarse, desde sus juicios acerca de las cosas, hasta los fundamentos, y hasta los primeros de ellos. [...] Una historia filosófica de la filosofía no es, ella misma, posible históricamente, ni empíricamente, sino racionalmente, esto es, a priori. Pues, aunque presente hechos de la razón, no los toma de la narración histórica sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana como arqueología filosófica” (Ak XX 340-341).

¹⁷ Cf. la “Introducción” al *Uso de los placeres*: “Pero, ¿qué es la filosofía hoy —quiero decir, la actividad filosófica— sino el el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo?” (*UP*, 16/12). “¿Y cuál es, después de todo, la tarea de una historia del pensamiento, por oposición a una historia de los comportamientos o de las representaciones, [sino] definir las condiciones en las que el ser humano problematiza lo que él es, lo que él hace y el mundo en el que vive?” (*UP*, 18/13).

¹⁸ Cf. “Qu’est-ce que les Lumières?” (1984), en *DE*, II, texto 339, pp. 1381-1397.

¹⁹ Se podría argüir en contra de esto que, en “Qu’est-ce que les Lumières?”, el propio Foucault escribe que “la crítica es, efectivamente, el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber qué límites el conocimiento debe abstenerse de cruzar, me parece que la cuestión crítica, hoy, debe volverse una cuestión positiva: en lo que se nos presenta como universal, necesario, obligatorio, cuál es la parte de lo singular, contingente y debido a limitaciones arbitrarias. Se trata, en definitiva, de transformar la crítica ejercida en forma de una limitación necesaria [*sc.* del conocimiento] en una crítica práctica que tenga la forma de una liberación (*franchissement*) posible” (*DE*, II, p. 1393; la trad. es nuestra). Sin embargo, habría que hacer dos observaciones. La primera y más importante es que la necesidad a la que hace aquí alusión Foucault no es de misma índole que la necesidad a la que Kant hace alusión en sus *Progresos* ni a la que, por lo mismo, el propio Foucault refiere en su interpretación del texto de los *Progresos* ya citado. En efecto, en “Qu’est-ce que les Lumières?”, Foucault habla, en conformidad con la exigencia kantiana de la *KrV*, de la necesidad en cuanto concierne a la extensión del conocimiento posible: se trata de una demarcación *a priori* entre el conocimiento legítimo y el ilegítimo. Por el contrario, la necesidad de los *Progresos* es aquella que preside a la

Ahora bien, mostrar cómo “una cierta forma de pensar se vuelve necesaria” supone dos tesis filosóficas fuertes, que se presentan como dos exigencias propias del método arqueológico. Estas dos tesis deben dar una comprensión de qué es y cómo funciona el pensamiento.

La primera es que, desde el punto de vista metodológico, el conocimiento presente, en el tiempo y en el espacio (es decir, si se quiere, el conocimiento científico y técnico producido hoy en los grandes centros de investigación científica y desarrollo tecnológico), no tiene ningún privilegio respecto del conocimiento pasado. Sería errado interpretar esta suerte de igualación de los conocimientos como si esto quisiera decir que la ciencia de hoy vale lo que la ciencia del medioevo. Precisamente, una interpretación como esta supone lo que se intenta evitar o cuando menos poner momentáneamente entre paréntesis. Tampoco se trata simplemente de retomar la advertencia contra el etnocentrismo. De lo que se trata es de evitar las narrativas que, en historia del pensamiento (de la ciencia, de la filosofía, etc.) atribuyen al momento presente de tal o cual disciplina el lugar privilegiado desde el cual es posible juzgar o evaluar los momentos de la historia de esa disciplina, pues es así precisamente que se cae en las concepciones teleológicas de la historia,

constitución de los conocimientos que de hecho constituyen la filosofía (Kant escribe: “los hechos de la Razón”). Ahora bien, nos parece que sucede algo análogo en Foucault, quien intentará describir la necesidad que preside no ya a los “hecho de la Razón”, sino a la formación de enunciados realmente escritos o dichos. Lo segundo a notar es que esto no quiere decir que para Foucault la historia sea un proceso ineluctable, que impondría necesariamente a los cuerpos y a las mentes de los hombres su látigo férreo. Por el contrario, determinar el modo en que una cierta forma de pensar se vuelve necesaria es también hacer ver la radical contingencia de dicha formación del pensamiento. La necesidad, si se quiere, concierne siempre al modo actual de pensar y de obrar; pero la historia en la que dicha necesidad se formó, está sin duda alguna plagada de contingencia. Es verdad que, respecto de este tipo de necesidad, Foucault critica explícitamente la “explicación en términos de necesidad” (cf. *DE*, II, 896). Sin embargo, se trata aquí de la explicación por referencia a una supuesta causalidad histórica externa por la que, por ejemplo, un fenómeno de la historia económica explica un fenómeno de la historia social o cultural. El tipo de explicación necesaria a la que la arqueología, según nos parece, remite, es la de las reglas de formación internas (de enunciados, de objetos, de conceptos) que determinan un discurso o saber dado (saber acerca de la locura, de la enfermedad y la muerte, de la producción de riquezas, de sentido, de las cárceles, etc.). Agradezco a uno de los evaluadores por haberme hecho observar este punto.

en que la verdad es progresivamente develada a la conciencia del hombre²⁰. El problema con este tipo de historias es que distorsionan no solo la comprensión de los procesos reales por los que una ciencia se forma, sino la naturaleza misma del pensamiento: al hacer de la “experiencia” (común, cotidiana, sensible...) un dato inmediato, originario y constitutivo del pensamiento, se le presupone como un invariable a partir del cual el pensamiento es posible. El antídoto para no caer en esta suerte de tentación teleológica consiste en evitar lo que Bergson llamó el “movimiento retrógrado de lo verdadero”²¹. Es por supuesto evidente que toda investigación comienza necesariamente en el presente, y que el presente tiene sus propias exigencias sus propias reglas de formación discursiva. Pero esto no quiere decir que vivamos bajo el yugo de un sistema inexorable de pensamiento que nos forzaría a pensar de tal o cual manera, a decir lo que decimos. Más bien, parece que el filósofo-arqueólogo debe observar su propio presente como si se tratara de un mundo diferente, del que conocemos tan poco como del pasado de ese mundo (y la expresión “ese mundo” debe entender como una manera de hablar, pues no sabemos si se trata de un “mismo” mundo).

La segunda tesis refiere a la naturaleza de aquello que el análisis arqueológico devela. Según la *Arqueología del saber*, lo que el análisis arqueológico devela son las epistemes o, para ser más exactos, las reglas de formación de los elementos (los “enunciados”) de un saber dado (de una “formación discursiva”); la naturaleza de estas reglas es la de ser condiciones cuasi-trascendentales

²⁰ Este es un tema recurrente en las obras de los años 1960, v.gr., *Les mots et les choses* (= *MC*), p. 13/7: “No se tratará entonces de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que nuestra ciencia actual podría por fin reconocerse” (tr. mod.).

²¹ Nos parece que la relación entre Foucault y Bergson no ha sido debidamente estudiada. Para ello, habría que notar dos aspectos distintos. En primer lugar, está la relación, en general “negativa”, entre Foucault y las grandes tesis de la filosofía de Bergson: crítica del lenguaje y de las metáforas espaciales, metafísica de la duración, etc. Sin embargo, sería difícil negar la presencia de tesis bergsonianas en Foucault, sobre todo en lo referente a la crítica que el método arqueológico presupone de la “visión retrospectiva” (ver al respecto *AS*, 234-235). No tenemos aquí el espacio para explorar este punto en detalle (que sin duda tendría que pasar por un esclarecimiento de la relación de Foucault con la así llamada “epistemología histórica” que se desarrolló en Francia en los años 1930-1950, en particular con Bachelard y Canguilhem).

del pensamiento²². Ahora bien, esta aseveración puede parecer errada dado que, en la *Arqueología del saber*, Foucault opone el “análisis arqueológico” al “análisis histórico-trascendental” de las ciencias (AS, 246-247/318). Esta oposición se funda en que el análisis histórico-trascendental es recursivo, puesto que en él se remite a la estructura formal de la ciencia de la que se narra la historia para “contar” esa historia. En otras palabras, la estructura formal de la ciencia es utilizada como estructura narrativa de la historia de dicha ciencia. Este tipo de historia toma el estado presente de una ciencia dada como modelo paradigmático de dicha ciencia respecto del cual todas las formas anteriores no hacen más que contar la lenta formación. En suma, se hace simplemente la crónica de una conquista —la de la racionalidad o de la cientificidad— anunciada. Pasa algo similar cuando Foucault muestra que las modalidades de enunciación no remiten ni a un sujeto psicológico ni a un sujeto trascendental, sino únicamente a diversas prácticas discursivas. Al respecto, vale la pena citar un texto que da cuenta de esto último: “El punto por el que [el análisis arqueológico de la episteme] se separa de todas las filosofías del conocimiento, está en que este [sc. análisis arqueológico] no remite este hecho [sc. el de la existencia de la ciencia] a la instancia de una donación originaria que funda, en un sujeto trascendental, el hecho y el derecho [de la ciencia], sino a los procesos de una práctica histórica” (AS, 251/324). Esta “práctica histórica” no es sino el conjunto de prácticas discursivas que han tenido lugar efectivamente en la historia —y son estas prácticas las que harían posible la existencia de una ciencia o de una disciplina cualquiera en un campo de saber dado—. En conclusión, la reflexión foucaultiana excluye, *prima facie* al menos, radicalmente el “tema trascendental”²³.

²² Cf. el texto que sigue inmediatamente a la cita dada en la nota 15: “lo que se intentará sacar a luz es el campo epistemológico, la episteme en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una ‘arqueología’” (MC, 13/7).

²³ “Tema [histórico-trascendental] del cual el análisis enunciativo [i.e. el análisis arqueológico de los enunciados] trata de escapar”.

Sin embargo, parece claro que la temática de lo trascendental no queda completamente excluida de la reflexión metodológica de Foucault²⁴. En efecto, en el capítulo famoso sobre “El *a priori* histórico y el archivo”, Foucault escribe a propósito de la expresión “*a priori* histórico” que: “Yuxtapuestos, estos dos términos suenan un poco grandilocuentes; entiendo designar con ellos un *a priori* que sería no una condición de validez de los juicios, sino la condición de realidad de los enunciados” (AS, 167/215-216)²⁵. Este texto es importante, en primer lugar, porque nos indica el nivel, el “campo problemático” o “campo de presencia” en que debemos situar el proyecto arqueológico de la *Arqueología del saber*. Si hubiéramos de establecer un paralelo con la *Crítica de la Razón pura* de Kant, podría acaso decirse que la arqueología se sitúa en el nivel, no de la estética trascendental sino de la lógica trascendental, más precisamente de la “analítica trascendental”, en tanto que se trata allí de determinar “el origen, la extensión y la validez objetiva de tales conocimientos [sc. que se refieran *a priori* a objetos]” (KrV, B 81)²⁶. Ciertamente, el *a priori* histórico se diferencia del “*a priori* formal” (que es trascendental en tanto que no-empírico), por cuanto el primero es “una figura puramente empírica” y, como tal, no escapa a la

²⁴ De lo que debería ponernos en guardia la recensión elogiosa de la traducción al francés de la *Filosofía de la Ilustración* de E. Cassirer, autor por el que Foucault sentía una notable simpatía, cf. Foucault, “Une histoire restée muette” (1966), en DE, I, texto 40, pp. 573-577, simpatía empero que no impide ciertas reservas.

²⁵ El *a priori* histórico como condición de realidad de un enunciado es definido en la *Arqueología del saber* como la serie de “condiciones de emergencia [*d’urgence*, de “ocurrencia”] de los enunciados, la ley de su coexistencia con otros, la forma específica de su modo de ser, los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen” (AS, 167/216). Así, por ejemplo, la arqueología del discurso médico del siglo XIX busca mostrar “cómo y en qué sentido [la práctica política] “hace parte de las condiciones de emergencia, inserción y funcionamiento [del discurso médico del siglo XIX]” (AS, 213/274). Se trata entonces de determinar las “condiciones de realización” (AS, 269/347-348) de los enunciados de una cierta formación discursiva. — Sobre el concepto de *a priori* histórico y su relación con la fenomenología trascendental del Husserl del *Origen de la geometría*, cf. Courtine, 2007, y sobre todo Goris, 2014 y 2015.

²⁶ Lo que supone por lo demás un debate cerrado con las tesis kantianas en filosofía del conocimiento y con todos aquellos que, en epistemología, heredaron de Kant (los neokantianos como Cassirer, pero también la fenomenología de Husserl).

historicidad, no está por debajo o por encima del tiempo²⁷. Ahora bien, el *a priori* histórico no es un

a priori formal que estaría, además, dotado de una historia: [suerte de] gran figura inmóvil y vacía que surgiría un día en la superficie del tiempo, imponiendo sobre el pensamiento de los hombres una tiranía a la cual nadie podría escapar, para luego desaparecer de golpe, en un eclipse que ningún acontecimiento habría anunciado: trascendental sincopado, juego de formas parpadeantes (AS, 169/218)²⁸.

Sin embargo, al operar como una condición “pre-discursiva” (AS, 100-101/126) y ser arqueológicamente anterior a los enunciados de un discurso dado, parece posible considerar al *a priori* histórico como aquellos principios que delimitan un campo “cuasi-trascendental” sin sujeto²⁹ (i.e. la episteme), en tanto que determinan *a priori* la emergencia, distribución y desaparición de los enunciados reales de un discurso históricamente dado³⁰. Juan Emar parece haber apuntado a una idea similar al escribir, en su prosa notable, que:

²⁷ Cf. AS, 168/216-217: “este *a priori* histórico no escapa a la historicidad, [en tanto] no constituye por sobre los acontecimientos, en un cielo inmóvil, una estructura intemporal” (tr. mod.).

²⁸ Cf. Courtine, 2007, p. 223, quien muestra que Foucault está aquí oponiendo (y resignificando) su concepto de “*a priori* histórico” al concepto que Husserl desarrolla en el *Origen de la geometría*.

²⁹ A la referencia a Jean Hyppolite, quien (como señala Courtine, 2007, p. 228) hablaba en los años 1950 de un “campo trascendental sin sujeto”, habría que señalar a Sartre, quien también refiere a un “campo trascendental impersonal” o “pre-personal”, o también “sin Yo” de constitución del sujeto (cf. Sartre, (1936) 2003, p. 19). Sin embargo, se ha de notar que Sartre parece preferir la expresión de “campo trascendental” para evitar así hablar de un “Ego/sujeto trascendental”, por cuanto con esta última expresión aparecería el fantasma o el doble de otro “Yo” además del “yo/sujeto empírico”. Añádase a lo anterior el hecho de que, si bien el “campo trascendental” es, según Sartre, “sin Yo” o sin sujeto, no por ello se trataría de un “inconsciente” o de una estructura independiente y primera relativamente a la conciencia. Al contrario, el campo trascendental impersonal coincide con la “conciencia constituyente” (*constituante*) tanto del yo empírico como del mundo de ese yo: es el conjunto de “conciencias absolutamente impersonales” (Sartre, (1936) 2003, p. 16).

³⁰ Respecto de la crítica llevada a cabo por Foucault del tema trascendental, en tanto que referida a un “sujeto (trascendental)”, cf. Díaz Marsá, 2010, quien con justa razón señala que la concepción “de lo trascendental que subyace a la crítica foucaultiana convoca [...] las figuras de la continuidad suprahistórica, la forma del yo como

[t]oda relación entre dos o más cosas indica un absoluto que es esa relación misma. Ese absoluto es tan efímero o duradero como son de efímeras o duraderas las cosas y su relación. Pero es siempre absoluto por ser la ley única que fija esa relación (Emar, 2014, p. 82).

Es necesario precisar, respecto de la definición recién mencionada, que “condición de realidad” no es sinónimo, como parece creer Alain de Libera (2016, pp. 9-26), de las condiciones de posibilidad de Kant, las cuales son indisociables de la “experiencia general” y de la “experiencia posible”³¹. J.-F. Courtine tiene razón en señalar la diferencia entre el *a priori* histórico como condición de realidad de los enunciados y el *a priori* formal como condición de validez de los juicios (y acaso también como condición de posibilidad de la experiencia de un sujeto, así sea trascendental). El *a priori* histórico debe dar cuenta de los enunciados reales, pues es el “*a priori* no de verdades que podrían no ser nunca dichas, ni darse realmente en la experiencia, sino de una historia que es dada puesto que es la [historia] de las cosas efectivamente dichas” (AS, 167/216). En palabras de Courtine, “el *a priori* sería histórico en la medida que se halla por completo referido a lo históricamente dado, a ‘documentos’ o, más bien, a ‘monumentos’ como precisará también Foucault” (Courtine, 2007, p. 221; la trad. es mía). Es decir, el *a priori* histórico es “histórico” no solo en tanto hace posible un discurso dado, sino por cuanto da cuenta de su realidad histórica, de la historia de dicho discurso (su aparición en la historia, su desarrollo, sus transformaciones, su eventual desaparición).

A lo anterior, habría que añadir el guiño a Bergson o quizá más bien a la lectura que Deleuze hace del método bergsoniano de la intuición y que le permite elaborar una posición anti-kantiana y anti-husserliana en el marco de un “empirismo

sujeto trascendental y el primado del conocimiento en la cuestión trascendental”. En efecto, esta referencia a un sujeto trascendental sería lo que hace posible el establecimiento de un elemento no-histórico en el que pueden fundarse “estructuras formales [de la experiencia y del conocimiento] que tienen un valor universal”; cf. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, *DE*, II, p. 1393 (citado por Díaz Marsá, 2010, p. 50).

³¹ Ciertamente, hay varios pasajes en la *Arqueología del saber* en los que Foucault habla de las “condiciones de posibilidad” y de aquello que “hace posible”, etc. Pero esto no debiera ser un problema pues si son condiciones de necesidad, son también condiciones de posibilidad.

trascendental”³². Es verdad que esta expresión, “empirismo trascendental”, puede parecer un oxímoron o, peor aún, una contradicción en los términos. Sin embargo, si recordamos la definición propuesta por Kant de los “conocimientos trascendentales”, nos encontramos con algo que Foucault habría quizá podido aceptar y retomar: “Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*” (*KrV*, B 25)³³. En realidad, la característica del conocimiento trascendental no es tanto su “pureza”, su carácter no empírico y no-histórico, sino el hecho de que nos permite conocer “que (y cómo) ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) solo se aplican *a priori* o son posibles [*a priori*]” (*KrV*, 80). Esta caracterización nos parece fundamental, pues parece insistir en que un conocimiento es trascendental solo si en él se da la regla de su aplicabilidad *a priori*. A nuestro entender, el *a priori* histórico foucaultiano se halla emparentado con la caracterización kantiana del conocimiento trascendental. De hecho, el carácter “puramente empírico” del *a priori* histórico, su historicidad esencial se entiende solo si se lo concibe como una “regla” o principio históricamente constituido. En efecto, el *a priori* histórico “se define como el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva”; pero estas reglas “se hallan inmersas en [los elementos] que ellas vinculan; y, si bien no se modifican con el más ligero [cambio] de estos [elementos], [sino que] ellas los modifican, se transforman con ellos bajo ciertos umbrales decisivos” (*AS*, 168/217). En otras palabras, el *a priori* histórico no solo es “histórico” porque da cuenta de la historia de un discurso, de su lenta formación y de su “dispersión”, sino porque es él mismo esencialmente histórico, porque él mismo es producto de una historia de la que es necesario dar cuenta. Así, la arqueología de un saber debe describir la formación histórica, y por tanto contingente, de las reglas del discurso dado relativo a dicho saber. En definitiva, el análisis histórico-crítico de un discurso no puede ser sino un empi-

rismo, pero un “empirismo radical”³⁴, capaz de dar cuenta de los saberes dados a la experiencia, a partir de las condiciones históricas de emergencia y de dispersión de dichos saberes – condiciones que los hombres asumen como “naturales” o “intuitivos” y que constituyen por lo mismo los presupuestos impensados de dichos saberes. El objetivo de la historia crítica es sacar a la luz dichos presupuestos, pensarlos y ver si es posible “pensar de otro modo”.

En la *Arqueología del saber* las prácticas discursivas y no discursivas, cuyas reglas rigen las formaciones discursivas en los cuatro ámbitos distinguidos por Foucault (*sc.* de los objetos³⁵, de las modalidades de enunciación³⁶, de los conceptos³⁷ y de las posiciones o “estrategias”³⁸), deben dar cuenta de la experiencia. Estas reglas son condiciones históricas en tanto que, precisamente, dan cuenta de las diversas “formas de experiencia históricamente singulares”, parafraseando la fórmula que Foucault utilizó en la “Introducción” al *Uso de los placeres* para describir el proyecto inicial de la *Historia de la sexualidad*. En la *Historia de la locura* y en el *Nacimiento de la clínica*, Foucault busca dar cuenta de un grupo particular de experiencias, vinculadas a la “enfermedad mental” y a su “medicalización”. En particular, en el *Nacimiento de la clínica*, cuando Foucault explica

³² Cf. Deleuze, 1966, pp. 13 y 17: se trata de determinar no las condiciones de posibilidad de la experiencia en general, sino las condiciones de realidad de tal o cual experiencia en particular.

³³ Cf. la definición de la primera edición es algo diferente: “Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestros conceptos *a priori* de objetos” (*KrV*, A 11-12; tr. M. Caimi).

³⁴ Retomamos aquí el título de la obra de W. James, no para reducir el tipo de empirismo requerido en la investigación arqueológica al descrito por James, sino para indicar un cierto “aire de familia” entre ambos, pues ambos empirismos intentan determinar el marco de una reconstrucción de la experiencia anterior a la división sujeto-objeto.

³⁵ Cf. *AS*, 66-67/81: la tarea de la arqueología consiste en “no tratar a los discursos como conjuntos de signos [...], sino como prácticas que forman sistemáticamente a los objetos de los que hablan”.

³⁶ Cf. *AS*, 74/90: “Dans l’analyse proposée, les diverses modalités d’énonciation au lieu de renvoyer à la synthèse ou à la fonction unifiante d’un sujet, manifestent sa dispersion. Aux divers statuts, aux divers emplacements, aux diverses positions qu’il peut occuper ou recevoir quand il tient un discours. A la discontinuité des plans d’où il parle. Et si ces plans sont reliés par un système de rapports, celui-ci n’est pas établi par l’activité synthétique d’une conscience identique à soi, muette et préalable à toute paroles mais par la spécificité d’une pratique discursive”.

³⁷ Cf. *AS*, 82-83/100-102.

³⁸ Cf. *AS*, 90-91/112-113. Foucault habla aquí de prácticas no discursivas; sin embargo, ver por ejemplo *AS*, 237/304-305: “Analyser des positivités, c’est montrer selon quelles règles une pratique discursive peut former des groupes d’objets, des ensembles d’énonciations, des jeux de concepts, des séries de choix théoriques”.

que es “la reorganización formal y en profundidad” de la mirada, la que deja de ser un elemento “reductor”, para volverse fundamento “del individuo en su calidad irreductible”, la que “abrió la posibilidad de una experiencia clínica” al romper con “la antigua prohibición aristotélica: se podrá al fin hacer sobre el individuo un discurso con estructura científica” (NC, x/8; tr. lig. mod.). En otras palabras, la experiencia no es nunca principio y por lo mismo no es nunca objeto propio de la arqueología, que es por definición historia crítica de los principios.

3. EXPERIENCIA DE LA CARNE Y A PRIORI HISTORICO EN LAS CONFESIONES DE LA CARNE

Debemos volver sobre la redefinición del proyecto inicial de la *Historia de la sexualidad* presentada al comienzo del *Uso de los placeres*. En efecto, en el texto del prefacio al *Uso de los placeres* (1984) que citamos más arriba, Foucault escribe que, en un comienzo (es decir, en 1976), se trató de dar cuenta de la “experiencia de la sexualidad”: “El proyecto era entonces el de una historia de la sexualidad como experiencia —entendiendo por experiencia, la correlación, en una cultura [dada], entre los dominios del saber, los tipos de normatividad y las formas de subjetividad” (UP, 10/8). Respecto de esta relectura del proyecto inicial vale la pena hacer dos observaciones preliminares.

Lo primero es la constatación de una ausencia pues, en estricto rigor, no hay experiencia en la *Voluntad de saber*. En efecto, en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Foucault resumía su proyecto en los siguientes términos: “En suma, se trata de determinar, en su funcionamiento y razones de ser, el régimen de poder-saber-placer que sostiene en nuestras sociedades (*chez nous*) el discurso sobre la sexualidad humana” (VS, 19/18; tr. mod.). Lo que Foucault llama “experiencia” en 1984 parece corresponder a lo que en 1976 había llamado “régimen”. Ahora bien, hacer la historia del régimen de la sexualidad equivalía, en 1976, a hacer la historia de las “instancias de producción” (VS, 21/20) según los tres ejes de este régimen: poder, saber y placer, que habrían hecho posible durante el siglo XIX (es al menos la hipótesis de la *Voluntad de saber*) “la constitución de una ciencia de la sexualidad” (VS, 21-22/20), de la que los “discursos críticos” (centrados en una cierta “hipótesis represiva”) no

serían sino la contraparte. Lo interesante, para nosotros, es que la experiencia no parece tener ningún rol en el proyecto inicial de la *Historia de la sexualidad*, ni como principio explicativo, ni como aquello de lo que se debería dar cuenta.

Lo segundo que habría que observar es que el concepto de experiencia utilizado por Foucault en 1984 para caracterizar su proyecto inicial nos permite entender algunos elementos de continuidad y ruptura, visibles en el desarrollo de la obra del propio Foucault.

Por una parte, el uso del término “experiencia” parece remitir a la idea, elaborada al final de la *Arqueología del saber*, de una “arqueología de la sexualidad” orientada no hacia la episteme, sino hacia la ética. Así, por ejemplo, en la Introducción al *Uso de los placeres*, con ocasión de una precisión metodológica importante, Foucault nos dice que la historia de la sexualidad tiene por objeto, no los comportamientos reales del acto sexual, ni tampoco los códigos o reglas o representaciones que rigen dichos comportamientos, sino las “conductas”, es decir, “las maneras en que [un individuo] debe constituirse a sí mismo como sujeto moral agente, en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen un código” (UP, 36-37/26-27). Desde este punto de vista, la historia de la sexualidad parece ser concebida, en 1984, en conformidad con el texto recién señalado de la *Arqueología del saber*: se trata de una historia de la “ética”, es decir, “de la manera en que los individuos son llamados a constituirse como sujetos de conducta moral” (UP, 41/30). Y Foucault precisa inmediatamente después que: “esta historia será la de los modelos propuestos por la instauración y el desarrollo de las relaciones consigo mismo, por la reflexión sobre sí mismo, el conocimiento, el examen, el desciframiento de sí mismo por sí mismo, las transformaciones que uno busca cumplir sobre sí mismo” (UP, 41/30). Este pasaje nos parece importante pues parece indicar que son estos modos de “constitución del sujeto moral” los que abren un espacio para la investigación arqueológica de la experiencia. Pues de lo que esta historia busca dar cuenta es, como dice el propio Foucault en la Conclusión del *Uso de los placeres*, de “las transformaciones de la experiencia moral” en el ámbito del sexo (UP, 324/228) que muestran que la “experiencia de la sexualidad” es una experiencia “moderna”, “históricamente singular”, cuya formación es necesario entender.

Pero, por otra parte, no parece que podamos asimilar sin más la noción de experiencia utilizada en los tres últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* a la que había sido utilizada antes de la publicación de la *Arqueología del saber*, y particularmente en el *Nacimiento de la clínica*. En efecto, la reinterpretación del objetivo inicial de la *Historia de la sexualidad* en términos de experiencia no deja de ser reveladora, puesto que, al mismo tiempo que Foucault retoma una noción desarrollada en obras anteriores, lo hace para desmarcarse del uso que él mismo había hecho de esta noción. En los tres últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, la experiencia no es meramente el espectro limitado y limitante (en tanto que responde a una cierta normalización) de percepciones y pensamientos posibles que serían dados a los sujetos en un campo del saber y en una época determinada (la experiencia médica, la experiencia clínica, incluso en cierto sentido la experiencia de la locura y de la delincuencia). Pero tampoco parece tratarse exactamente de la “experiencia límite” a la que, según Foucault, ciertos escritores como Nietzsche, Bataille o Blanchot habrían buscado llegar en y a través de la escritura – “experiencia del afuera” que desdibujaría al sujeto, lo atravesaría y lo abriría al “pensamiento del afuera”³⁹. Es verdad que Foucault señala que sus libros han sido, para él, “experiencias” en este sentido⁴⁰. No obstante, nos parece que la experien-

cia que se vuelve objeto del análisis arqueológico en la *Historia de la sexualidad*, si bien comparte características con la experiencia límite, se distingue también en un punto fundamental. En efecto, ciertamente tanto la experiencia límite como la experiencia del sexo y del placer sexual descrita en los tres últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* tienen en común el hecho de que operan, cada una a su manera, una cierta transformación en el modo de pensar y de pensarse de los individuos. Al respecto, no parece inverosímil afirmar que comparten una misma “estructura”, si es verdad que, como dice Foucault, la experiencia es la modalidad históricamente determinada bajo la cual “el ser se da como pudiendo y debiendo ser pensado” (*UP*, 19/14). Pero difieren precisamente en esta modalidad históricamente determinada que el análisis arqueológico se propone revelar y que las vuelve irreductibles. En efecto, la experiencia límite es un tipo de experimentación que se configura en el marco del “modo moderno de ser del lenguaje” (*MC*, 313) y por la que se intenta “llegar a un cierto punto de la vida que se halle lo más cerca posible de lo invivible”; se trata de “sacar al sujeto fuera de sí, de hacer que no sea más él mismo o que sea llevado a su aniquilación o a su disolución. Es una empresa de de-subjetivación” (*DE*, II, 862). En la *Historia de la sexualidad*, por el contrario, y especialmente en las *Confesiones de la carne*, la experiencia del sexo y del placer es aquello que hace posible que el individuo piense las condiciones de su propia experiencia, se vuelva objeto de su propia investigación y que le permite con ello develar la verdad de su propio ser, de modo tal que puede consti-

³⁹ Cf. “La pensée du Dehors” (1966), en *DE*, I, texto 38, p. 548: Foucault comienza constatando que “lo que hace que sea tan necesario pensar la ficción —a diferencia de lo que pasaba antaño, cuando se trataba de pensar la verdad— es el hecho de que el ‘yo hablo’ funciona por así decir a la inversa que el ‘yo pienso’. Este conducía en efecto a la certeza indubitable del Yo y de su existencia; aquél por el contrario recula, dispersa, borra esta existencia y solo deja aparecer de ella un lugar vacío”. Lo que Foucault llama el “pensamiento del Afuera” será definido como el modo de acceso a la relación entre el “ser del lenguaje” y la “desaparición del sujeto” (*DE*, I, p. 549; la trad. es mía).

⁴⁰ Cf. la entrevista con D. Trombadori de 1978 (*DE*, II, texto 281, pp. 860-914), en la que Foucault, remitiendo a Nietzsche, Bataille, Blanchot y Klossowski, escribe que “una experiencia es algo de la que uno mismo sale transformado” y para él escribir un “libro [...] transforma y transforma lo que [uno] piensa”. A lo que añade: “Cada libro [nuevo] transforma lo que yo había llegado a pensar al momento de terminar el libro precedente. Soy un experimentador y no un teórico. [...] Soy un experimentador en el sentido en que escribo para cambiarme a mí mismo y para no seguir pensando como antes” (*DE*, II, p. 861; la trad. es mía). En esa misma entrevista, al preguntarle acerca de la “verdad” del contenido de sus

obras, Foucault responde que, como cualquier otro libro que pretende mostrar algo, sus libros también pueden ser verificados o infirmados, pero que se caracterizan también por algo propio de la ficción, la que no es ni verdadera ni falsa. Se trata, nos dice, “de invitar a los demás a realizar conmigo, a través de un contenido histórico determinado, una experiencia de lo que somos, de lo que no solo es nuestro pasado, sino también nuestro presente, una experiencia de nuestra modernidad que sea de índole tal que salgamos transformados”. Sin embargo, nos parece que esta transformación no es de misma índole que aquella buscada por la “experiencia límite”, pues se trata para Foucault más sencillamente de “establecer nuevas relaciones con lo que [el libro] pone en cuestión”, que no es el objeto histórico que el libro se propone estudiar, sino más bien el modo actual de pensar tal o cual objeto, v.gr., la locura, la muerte, el encierro o la sexualidad (*DE*, II, p. 863).

tuirse como sujeto moral⁴¹. Intentaremos explicar este punto en lo que sigue.

Como es sabido, lo que Foucault pone como nuevo eje para su estudio sobre la sexualidad es “el hombre de deseo”. En efecto, como mencionamos más arriba, es a propósito de las “formas de subjetividad” (que, en 1976, referían al “placer”) o más precisamente de “las formas en que los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos [morales] de esta sexualidad” (UP, 11/9) que Foucault va a plantear la dificultad que lo llevó a reformular su proyecto inicial. Esta dificultad remitía al reconocimiento de la “historicidad del deseo o del sujeto de deseo” (UP, 10/8): contra la “hipótesis represiva” que parecía sacarlo de la historia, Foucault habría buscado mostrar que la “sexualidad” es “una experiencia históricamente singular” (UP, 11/9). Sin embargo, el trabajo llevado a cabo en la primera versión de la *Historia de la sexualidad* reveló que dicha historia era mucho más antigua de lo que había previsto⁴². En efecto, los límites históricos impuestos al proyecto inicial, si bien permitían reconocer que “[l]a experiencia de la sexualidad se distingue, como figura histórica singular, de la experiencia cristiana de la ‘carne’”, no obstante, “ambas parecen dominadas por el principio del ‘hombre de deseo’” (UP, 11/9). El problema o dificultad encontrada en el proyecto inicial de la historia de la sexualidad parece ser entonces que los análisis no podían dar cuenta de un elemento fundamental: el “principio del hombre de deseo”. El problema radicaba no solo en que este “principio” operaría como presupuesto transversalmente asumido por los distintos discursos que en el siglo XIX comienzan a aparecer sobre la sexualidad: como escribe Foucault, se trata de un “tema teórico comúnmente aceptado”, no solo por las “doctrinas clásicas de la sexualidad”, sino también por los discursos que “buscaban desprenderse de ellas” (UP, 11/9). El problema parece haberse planteado porque el análisis no era capaz de dar cuenta de la lenta for-

mación de este principio. De ahí la necesidad de una “historia crítica” del hombre de deseo o sujeto deseante. Si bien, Foucault llamará a este trabajo histórico-crítico con el nombre de “genealogía”, por cuanto se trata de la descripción y análisis de la “formación” de un principio, sin embargo, bien podemos llamarlo “arqueología”, por cuanto precisamente se trata de la historia de un principio, es decir, de un *a priori* histórico.

¿Qué cosas rige el “principio del hombre de deseo”? Este principio rige no solamente los discursos en que se enuncia la verdad de sí relativa al sexo, no solamente las prácticas de sí relativas al sexo, sino la forma misma de la “experiencia de la sexualidad”, por la que el hombre, al reconocerse como origen de sus deseos, se constituye como sujeto moral de sus pensamientos y conductas. Más precisamente, se trata de la regla que rige el tipo de relación que un individuo debe tener consigo mismo, en cada una de las cuatro “regiones de la experiencia” distinguidas por Foucault (el cuerpo propio, la esposa, los jóvenes y la verdad), para que una acción suya pueda ser calificada de “acción moral”; es solo así que el individuo se constituye como “sujeto moral”.

Ahora bien, en tanto que *a priori* histórico, ni la validez de este principio es universal ni su existencia es intemporal o transhistórica. Al contrario, por una parte, este principio opera en una cultura dada (las sociedades occidentales) y a partir de un cierto momento de la historia de occidente (por lo menos a partir del siglo XVIII, cf. UP, 12/9). Pero, por otra parte, este principio tiene una historia, pues no es verdad que deba hallarse necesariamente en toda acción o en todo comportamiento sexual para que este sea calificado como una acción moral. Precisamente, en el *Uso de los placeres*, Foucault muestra que en Grecia el sujeto moral se constituía a partir de lo que él llama el “principio general de templanza” (UP, 322/277), mientras que en el *Cuidado de sí* (= CS⁴³), el filósofo arguye que en Roma la cons-

⁴¹ Colombo (2021a, pp. 366-375) expone con claridad la oposición entre, por una parte, la “experiencia interior” (Bataille) y la “experiencia-límite” (Blanchot) y, por otra parte, la experiencia de la carne como constitutiva del sujeto moral cristiano.

⁴² En su primera versión, en efecto, la *Historia de la sexualidad* comenzaba con el estudio de “la evolución de la pastoral católica y del sacramento de penitencia después del Concilio de Trento”, cf. Foucault, *Œuvres*, “Coll. La Pléiade”, 2015, p. 627 ; citado por F. Gros, “Avertissement”, en Foucault, *Histoire de la sexualité. 4. Les aveux de la chair* (= AC), Gallimard, 2018, p. III.

⁴³ Propongo traducir *souci* por “cuidado”, y no por “inquietud”, como es el caso de la traducción de Tomás Segovia para Siglo XXI Editores (1987), por una razón sencilla: Foucault utiliza la expresión *souci de soi* para traducir el griego *epimeleia heautou* y el latín *cura sui*, expresiones que significan, no “inquietud de sí”, sino “cuidado de sí”. Esto corresponde de hecho con los dos sentidos que tiene, en francés, el término *souci*. En primer lugar, ciertamente *souci* puede significar “preocupación”, “desasosiego” o “inquietud” (por ejemplo en la expresión: “avoir du souci pour ses enfants” que significa “inquietarse o preocuparse por los hijos propios”). Pero, en segundo lugar,

titución del sujeto moral habría sido determinada por el “principio del cuidado de sí” (CS, 61/42)⁴⁴. La publicación del cuarto y último volumen de lo que terminó siendo la *Historia de la sexualidad* nos permite tomar la medida del trabajo emprendido por Foucault a partir del momento en que modifica su proyecto inicial. En efecto, *Las confesiones de la carne* debían haber hecho posible (de haber sido terminadas) medir la distancia que separa el mundo de la Antigüedad grecorromana del mundo cristiano, del que surgió nuestro propio mundo moderno, relativamente a la experiencia moral del sexo. El “principio del hombre de deseo” se formó sobre la base de la experiencia moral cristiana de la carne, experiencia que, si bien retoma y rearticula diversos elementos propios del mundo antiguo, rompe con este de

manera radical en lo relativo al modo de producción de la subjetividad⁴⁵.

Detengámonos sobre este punto. La pregunta general de Foucault en *Las confesiones de la carne*, el problema que guía sus descripciones y análisis parece ser el de la formación del “principio del hombre de deseo”. Para ello, conforme al método arqueológico, es necesario señalar tanto las continuidades como las discontinuidades. Al respecto, pese a lo que acabamos de decir sobre la ruptura que separa el mundo antiguo del mundo moderno, Foucault muestra que es en el primero en el que son delineadas las cuatro regiones de la experiencia del sexo y, sobre todo, que aparece con la reflexión filosófica el primer elemento del “principio del hombre de deseo”. En efecto, según Foucault, sería con la reflexión socrático-platónica que se habría operado un desplazamiento de foco en la reflexión, pues se habría pasado de una reflexión sobre el uso del placer (*chrêsis aphrodisiôn*) a una reflexión sobre el amor y el deseo: se trata de conducir el deseo a su verdadero objeto, que no es otro que la verdad⁴⁶. Por otra parte, con el *Cuidado de sí*, Foucault busca mostrar que, en el mundo greco-romano de los dos primeros siglos de nuestra era, la reflexión moral en torno a los cuatro grandes ejes habría tendido a intensificar “la relación consigo mismo por la que [el individuo] se constituye como sujeto [moral] de sus actos” (CS, 56-57/39-40)⁴⁷. Pero es con la reflexión llevada a cabo por los Padres de la Iglesia durante los siglos II a V que habría tenido lugar la transformación más radical de la experiencia moral y de los modos de subjetivación⁴⁸.

souci tiene también el sentido de “cuidado” o “atención”, en particular cuando la expresión va acompañada, como es el caso aquí, de la preposición “de” (por ejemplo, en la expresión: “*le souci des affaires, de l’avenir, du bien public*”, que significa “preocuparse”, en el sentido de “prestar especial atención a” o “cuidar de los negocios, el porvenir, el bien común”). El matiz se vuelve sutil en castellano, lo reconozco, sobre todo porque, en nuestra lengua, la palabra “preocupación” puede ser asimilada tanto a “cuidado” como a “inquietud”, dependiendo del contexto. Sin embargo, el término “cuidado” parece implicar que se tiene una preocupación con respecto a aquello que se cuida, pero no la inversa. Respecto de la distinción entre los dos sentidos de *souci*, cf. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (<https://www.cnrtl.fr/definition/souci>).

⁴⁴ Vale la pena recordar el contexto en el que Foucault establece el “principio del cuidado de sí”. Luego de distinguir entre dos explicaciones comúnmente dadas para explicar lo que pudo haber motivado la inflexión hacia una moral sexual más severa (una “problematización más intensa de los *aphrodisia*”, CS, 56/38) en el mundo greco-romano de los dos primeros siglos de nuestra era, a saber, una explicación política (esfuerzos de moralización por parte de la autoridad política) y una explicación por un cierto “individualismo” que habría surgido por un debilitamiento de las instituciones políticas, Foucault escribe que esta “intensificación de la relación consigo mismo por la que [un individuo] se constituye como sujeto [moral] de sus actos” (CS, 56-57/39-40) remitiría en realidad a “un fenómeno de alcance histórico bastante duradero, pero que conoció en aquel momento su apogeo: el desarrollo de lo que podríamos llamar un ‘cultivo de sí’ (*culture de soi*), en el que se intensificaron y valorizaron las relaciones de uno consigo mismo” (CS, 60/42). Respecto de este “fenómeno” del “cultivo de sí”, Foucault dirá que “se encuentra dominado por el principio de que hay que ‘cuidar de sí mismo’ (*il faut prendre soin de soi-même*); es este principio del cuidado de sí (*souci de soi*) lo que funda la necesidad [de dicho fenómeno], gobierna su desarrollo y organiza su práctica” (CS, 61/42). Nótese la asimilación que hace el propio Foucault entre “soin” y “souci”.

⁴⁵ Cf. CS, 50-51/70-71. Foucault insiste en que las prácticas de la penitencia y de la confesión en el contexto del monaquismo organizan las relaciones entre obrar mal (*mal faire*) y decir la verdad (*dire vrai*) de una manera inédita. En efecto, lo que estaría en juego no sería meramente el código (su mayor severidad) sino “la forma de la subjetividad” por la que se elabora “una forma de experiencia” en la que la “carne” es puesta al centro de su “dispositivo”. Volveré más abajo sobre este punto.

⁴⁶ “Vemos así que se marca uno de los puntos en que se formará la interrogación del hombre de deseo” (UP, 315/223-224).

⁴⁷ Cf. también CS, 51/37: “a través de los temas que se desarrollan, se acentúan y se refuerzan, se puede percibir una modificación de otro tipo, que incumbe a la manera en que el pensamiento moral define la relación del sujeto con su actividad sexual”.

⁴⁸ Me centraré aquí sobre todo al estudio del primer capítulo de *Las confesiones de la carne*, titulado “La formación de una experiencia nueva”, pues es en este capítulo que

Es cierto que, como sugiere Foucault, la integración y rearticulación de elementos de la moral sexual pagana, por Clemente de Alejandría (cf. *Paedagogus*, II, 10)⁴⁹, indicaría un comienzo más bien “humilde” de la “moral cristiana”⁵⁰. En realidad, la “cristalización de ‘esta’ moral” habría tenido lugar a partir de transformaciones relativas, por una parte, al “sistema de valores, con la preeminencia ética y religiosa de la virginidad y de la castidad absoluta” y, por la otra, al “juego de las nociones utilizadas, con la importancia creciente de la ‘tentación’, la ‘concupiscencia’, la carne y los ‘movimientos primarios’, que muestran no solo cierta modificación del aparato conceptual, sino un desplazamiento del ámbito de análisis” (CC, 49/69).

¿En qué consistió este desplazamiento? Sin duda, en el tipo de relación que uno mismo tiene consigo mismo, con el mal y con la verdad, o más precisamente en la experiencia de sí que se produce entre el hecho de “obrar mal” y el deber de “decir la verdad”. Este conjunto de relaciones y de experiencias constituyen un nuevo tipo de subjetividad y de experiencia; como dice Foucault, esta nueva “forma de subjetividad” consiste en un:

ejercicio de uno mismo sobre sí mismo, conocimiento de uno mismo por sí mismo, constitución de sí mismo como objeto de investigación y de discurso, liberación, purificación de sí y salvación a través de operaciones que iluminan hasta el fondo de sí y llevan a la luz de la manifestación redentora los secretos más profundos (CC, 50/70; tr. lig. mod.).

funciona a modo de introducción general, que Foucault describe los elementos fundamentales de esta transformación. Sin embargo, cuando sea necesario me referiré a otros textos.

⁴⁹ De manera admirable, Foucault muestra que el cruce entre dos tipos de cuestiones tratadas de manera separada por la literatura moral de la Antigüedad, como son el tema de la “justa medida” de los placeres (“*Aphrodisia*”) y el del matrimonio (“Economía”) fueron articulados en un mismo régimen de los actos sexuales (el cual “se establece no tanto en función de la sabiduría y de la salud individual, sino sobre todo desde el punto de vista de las reglas intrínsecas del matrimonio”) de suerte que se vuelve poco a poco “objeto de preocupación, de intervención y de análisis” (cf. CC, 21/43).

⁵⁰ En realidad, Foucault es enfático al mostrar que “sobre la base de un código ya constituido [sc. el de la moral pagana], [Clemente] forjó un pensamiento y una moral cristiana de las relaciones sexuales, mostrando con ello que era posible la existencia de más de una” (CC, 48/68).

Ahora bien, a esta forma de subjetividad nueva corresponde una nueva “forma de experiencia”, experiencia que debe ser “entendida al mismo tiempo como modo de presencia de sí mismo a sí mismo y como esquema de transformación de sí” (CC, 50/70). Es precisamente esta nueva “forma de experiencia” lo que Foucault llama la “carne”: “La carne debe comprenderse como un modo de experiencia, es decir, como un modo de conocimiento y de transformación de sí por sí, en función de una cierta relación entre anulación del mal y manifestación de la verdad” (CC, 50-51/70-71).

En concordancia con los principios metodológicos formulados en la “Introducción” al *Uso de los placeres*, esta forma de la subjetividad y de la experiencia correspondiente deberán ser explicadas “a través de la formación de ciertas prácticas” (CC, 51/71)⁵¹. Estas prácticas son la penitencia (bajo sus dos figuras, el bautismo y la “segunda penitencia”) y el complejo examen-confesión⁵². Si bien ellas aparecieron en dos contextos institucionales muy distintos, la vida secular del laico en la comunidad y la vida regular del monje en el monasterio, y sin minorar la oposición que Foucault establece entre estas dos prácticas⁵³, pareciera como si el análisis de ambas prácticas apuntara hacia el tipo de relación que el sujeto tiene con la verdad. Será necesario detenerse con algún detalle en estas prácticas, así como en el modo en que Foucault las considera, a fin de determinar el papel de *Las confesiones de la carne* en la explicación de la formación del principio del hombre de deseo. Esto nos permitirá además evaluar hasta qué punto las descripciones y análisis de la última parte de la *Historia de la sexualidad*, publicada de manera póstuma (aunque escrita antes de los dos volúmenes anteriores) siguen siendo válidos y coherentes con los objetivos de esta obra.

⁵¹ En términos generales, las “formas” (de problematización, de la subjetividad, de la experiencia) remiten a una arqueología capaz de describirlas y analizarlas en función de un “mundo”, mientras que las “formaciones” (de dicha problematización, subjetividad y experiencia) remiten a una “genealogía” que da cuenta de ellas a partir de una descripción y análisis de las prácticas.

⁵² Estos dos elementos estructurantes de la experiencia de la carne han sido estudiados por Colombo, 2021a y 2021b.

⁵³ Cf. Apéndice 2, CC, 366/381: “A la *exomologesis* como manifestación del ser pecador puede oponerse la *exagoreusis* como enunciación de los movimientos del pensamiento. Oposición que parece justificarse tanto desde el punto de vista de la tecnología propia de cada una de esas prácticas como desde el punto de vista de su contexto institucional”.

En primer lugar, respecto de la penitencia (*metanoia*) que debe tener lugar en el bautismo, Foucault hace notar que el arrepentimiento de los pecados de la vida pasada, de la vida fuera de la fe, deben ser acompañados de la manifestación de la verdad del alma, condición necesaria para acceder a la verdad de Cristo. El bautismo es “la muerte de la muerte”, un renacimiento o “palingenesia” que purifica el alma del pecador (es decir, del “gentil” que se convierte por el bautismo). Ahora bien, habría habido, según Foucault, una inflexión del tema de la muerte hacia el de la “mortificación” y una inflexión de la “purificación” hacia el “combate espiritual”, las cuales habrían dado “al sujeto un rol cada vez más importante”. El bautismo debe “ser preparado, acompañado y prolongado por operaciones que el sujeto ejerce sobre sí mismo en la forma de la mortificación o en su fuero interno bajo el aspecto del combate espiritual” (CC, 77/97; tr. lig. mod.). En suma, la teología del bautismo requiere un sujeto que “estable[zca] una relación compleja consigo mismo, una relación ardua, cambiante”. Respecto de la “segunda penitencia” o segunda esperanza para aquellos que, como el apóstata, reniegan de la fe o aquel que, como el idólatra, ha cometido un sacrificio (cf. CC, 84/104-105), Foucault hace notar que, a partir del siglo III, la *metanoia* relativa al bautismo se diferencia de la *metanoia* de la “segunda penitencia”: aquella libera, esta, en cambio está ordenada a “un trabajo que el alma hace sobre sí misma” a fin de “manifestar la verdad del alma penitente” (CC, 86/106). Este trabajo es el de la *exomologesis*: serie de actos públicos por los que el penitente hace ver su pecado y cumple su castigo. Son entonces los “procedimientos de verdad” los que distinguen a esta “segunda penitencia”: “Las manifestaciones de la *exomologesis* [...] aspiran a sacar a plena luz al propio penitente tal como es: verdadero pecador, sin serlo ya realmente” (CC, 97/118; tr. lig. mod.). Foucault considera un último aspecto de la *exomologesis* que debemos hacer notar: esta obligación de manifestar el arrepentimiento, de demostrar públicamente la culpa, son condición de la redención, de la salvación. Ahora bien, la relación entre estas manifestaciones y la redención fueron concebidas según el “modelo” del martirio. En efecto, el penitente, por medio del arrepentimiento, al igual que el mártir que se mantiene fiel a su fe durante el martirio, “se sitúa en el umbral de una muerte escondida bajo la apariencia engañosa de la vida, y de una vida verdadera que le es prometida por la muerte” (CC,

104/124), de suerte que la *metanoia* es también una experiencia de conversión del alma, en tanto que rompe con su antigua vida a fin de acceder a una nueva vida, muere para vivir.

En segundo lugar, Foucault estudia las prácticas desarrolladas en el ascetismo monástico, en el marco de la dirección espiritual: el examen y de la confesión (*aveu*)⁵⁴. Estas prácticas, si bien ya existían como ejercicios espirituales en la filosofía de la Antigüedad grecorromana, cambiaron totalmente de sentido y de función, al estar determinadas por una exigencia nueva (cf. CC, 106-117/127-137). En efecto, el examen-confesión monástica parece articularse a las prácticas de la penitencia, a pesar de su oposición, en lo que era su exigencia fundamental: la manifestación de la verdad. Al respecto, Foucault parece considerar que el monaquismo introdujo una nueva estructura para la manifestación de la verdad en la que esta debe ser “enunciada” y no ya solamente “gesticulada”. Esto es claramente expresado por Foucault en el Apéndice 2 de *Las confesiones de la carne*:

Cabe pensar por tanto que el cristianismo de los cinco primeros siglos definió dos modalidades regulares y distintas conforme a las cuales el individuo tenía que manifestarse ‘en verdad’ para liberarse del mal: por un lado, un gran rito penitencial, único, global, concerniente al conjunto de su existencia, y que a veces transforma de manera definitiva toda su vida, y por otro, una práctica continua de examen y vigilancia que intenta recuperar y expresar los movimientos profundos del alma. Por un lado, una aleturgia en la cual el ‘hacer la verdad’ de los gestos, las actitudes, las lágrimas, las mortificaciones y las formas de vida parece prevalecer ampliamente sobre las formulaciones del discurso y por otro, una aleturgia en la cual el ‘decir la verdad’ parece imponer una verbalización lo más exhaustiva posible de los secretos del alma (CC, 366/381; tr. lig. mod.).

Ahora bien, este paso del “hacer la verdad” (*faire vrai*) al “decir la verdad” (*dire vrai*), de la

⁵⁴ Recuérdese que, según Foucault, examen y confesión deberían ser, idealmente, las dos caras de una misma moneda (por decirlo con una metáfora que recuerda el modo en que Casiano ilustra el trabajo que el monje debe hacer sobre sus pensamientos cuando los examina). Cf. lo que Foucault escribe acerca de la confesión: “Se trata de una confesión que debe estar lo más cerca posible del examen: debería poder ser su aspecto exterior, la faz verbal vuelta hacia el otro. La mirada sobre sí mismo y la verbalización de lo que ella capta deberían ser una sola cosa” (CC, 139/159).

veri-facción a la veri-dicción, parece fundamental para entender la formación del principio del hombre de deseo, tanto por lo que conserva (la exigencia de la manifestación de la verdad) como por lo que cambia (el modo de manifestarla). Es en efecto lo que parece sugerir el propio Foucault en un texto algo enigmático que se encuentra al final de la sección dedicada a la “segunda penitencia”. Allí Foucault hace una precisión relativa a la “confesión” que tenía lugar durante la *exomologesis*, precisión sobre la que es menester detenerse:

Aquí es la penitencia en su integridad lo que debe constituir un ‘decir la verdad’ o, mejor, dado que en ella el papel de la enunciación está singularmente limitado en beneficio de los gestos, los comportamientos y las maneras de vivir, un ‘hacer la verdad’: hacer la verdad de la *metanoia*, el arrepentimiento, la mortificación, la resurrección a la verdadera vida. Pero este ‘hacer la verdad’ esencial para la penitencia no cumple el rol de reconstituir por la memoria las faltas cometidas. No procura establecer la identidad del sujeto ni determinar su responsabilidad, no constituye un modo de conocimiento de uno mismo y su pasado, sino antes bien la manifestación de una ruptura (CC, 104-105/125; tr. lig. mod.).

Este texto, al indicar el límite de la *exomologesis* respecto de su función en el establecimiento de “la identidad del sujeto” sugiere que habría un vínculo importante entre la práctica monástica de la *exagoreusis* y la posibilidad de “establecer la identidad del sujeto”. Esto parece ser confirmado por otro texto del mismo Apéndice 2, en el que Foucault vincula de manera explícita “las técnicas de examen (de sí mismo y de los otros)” y “los procedimientos de verbalización de los pecados” al “considerable aumento de la propensión al discurso y de la voluntad de saber que caracteriza la experiencia de sí y de los otros en nuestras sociedades” (CC, 369/384; tr. lig. mod.). No obstante (y este punto es también de suma relevancia), tampoco es en el marco de la *exagoreusis* monástica que surgirá la “identidad del sujeto”. Esto queda claro en las páginas finales de la sección dedicada al “arte de artes”, cuando Foucault escribe que

si la *exagoreusis* hace que tendamos a examinarlos sin descanso, no es para poder asentarnos en nuestra soberanía ni para poder reconocerlos en nuestra identidad. Se desarrolla permanentemente en relación con el otro: en la forma general de una dirección que somete la voluntad del sujeto a la del otro, con el objetivo de detec-

tar en el fondo de uno mismo la presencia del Otro, el Enemigo (CC, 144-145/165)⁵⁵.

Este “decir la verdad” a partir de un examen de conciencia y de una confesión verbal no es por tanto suficiente para la formación del principio del hombre de deseo. La razón no es quizá la falta de deseo, es decir, la falta de una tematización explícita del deseo. Nos parece que para que el hombre se constituya como “sujeto deseante” es necesario el establecimiento (1) de una práctica que articule en una sola “forma” cuatro elementos: exigencia de verdad, enunciación, la auto-imputación y el deseo; y (2) del contexto institucional en el que se dé dicha práctica. Si las descripciones del primer capítulo de *Las confesiones de la carne* permiten entender únicamente la exigencia de verdad y la enunciación, el Apéndice 2 dará interesantes indicaciones respecto de estos dos puntos, al menos en lo relativo a la aparición de la auto-imputación.

En cuanto al contexto institucional, este no diferiría radicalmente de los anteriores, pues se habría desarrollado a partir de la interferencia entre ellos. En efecto, según Foucault se habría producido en los siglos V y VI un cruce entre la institución monástica y el mundo laico que habría dado lugar a un “continuo de prácticas” (CC, 379/394), puesto que tanto las prácticas penitenciales se habrían introducido en la institución monástica como las prácticas de examen-confesión se habrían introducido en el mundo laico. En lo concerniente a la introducción de la penitencia en la institución monástica, una de las principales consecuencias es que una serie de prácticas “intermedias⁵⁶ entre la confesión de la tentación y las *exomologesis* solemnes y duraderas⁵⁷” (CC, 371/386; tr. lig. mod.), consistentes en la aplica-

⁵⁵ Cf. también este texto del Apéndice 2: “La tarea de la *exagoreusis* [...] consiste en decir la verdad, pero como el resultado de actos de conocimiento que en el fondo de uno mismo iluminan lo inadvertido y descubren la presencia del Otro. La renuncia a sí mismo adopta aquí, por lo tanto, una forma muy particular: se trata de prestarse a sí mismo una atención continua, lo más detallada e intensa posible. Pero no para saber lo que uno es en el fondo, para revelar la forma auténtica, primitiva y pura de una subjetividad, sino para leer en los arcanos más profundos del alma los engaños del Maligno” (CC, 368/382-383)

⁵⁶ Son llamadas “intermedias” porque, mientras que la penitencia remite siempre a un acto grave y la confesión siempre a una tentación en el alma, estas faltas menores se hallan, por así decir, entre el acto y el pensamiento. Así, Foucault da como ejemplo romper por accidente un tiesto o responder duramente, o inútilmente.

⁵⁷ Foucault refiere a las *Instituciones*, IV, 6 de Casiano.

ción de una sanción determinada para una falta determinada, darán un sentido nuevo a la confesión (pues no se tratará ya de confesar únicamente los pensamientos, sino también las faltas cometidas), haciendo de la vida monástica “la vida penitencial por antonomasia” (CC, 373/388; tr. lig. mod.). Foucault muestra que esta nueva “concepción de la existencia monástica” va de la mano de una “evolución institucional” por la que las “prácticas [...] intermedias”, existentes en Casiano a manera de “esbozos”, “tienden a definir un código por el que determinadas sanciones se asocian a infracciones precisas” (CC, 374/388). Con las prácticas intermedias, “jurídicas y reglamentarias”, desarrolladas durante los siglos VI y VII, “la regla monástica pone de relieve lo que a continuación, en el cristianismo occidental, se convertirá en la forma más importante de la relación entre el mal y la verdad, en el ‘obrar mal’ y el ‘decir la verdad’; a saber, la *jurisdicción*” (CC, 375/398; tr. lig. mod.). En otras palabras, la regla monástica introduce uno de los elementos faltantes para comprender la posibilidad de la formación del principio del hombre de deseo: el de la auto-imputación.

En otras palabras, si el surgimiento de esa “forma de la subjetividad” correlativa a la “experiencia de la carne” depende de las prácticas de la penitencia y de los ejercicios de examen-confesión de la vida ascética, en tanto organizan las relaciones entre el “obrar mal” y el “decir la verdad”, nos parece que un aspecto fundamental de la historia que Foucault busca describir concierne, además de este punto de partida, su desarrollo. Es en el desarrollo de estas prácticas y las diversas modulaciones que ellas le harán padecer a la experiencia de la carne que se irá formando lentamente el principio del hombre del deseo. Ahora bien, este desarrollo parece poder entenderse como una serie: la serie de prácticas que se ordenan de manera tanto diacrónica (su fecha y lugar de nacimiento) como sincrónica (el traslape y yuxtaposición de ambas). En este sentido, la serie de prácticas que Foucault describe para determinar las condiciones necesarias que, al ir modificando la experiencia de la carne, darían cuenta de la formación del principio del hombre de deseo es por tanto la siguiente: prácticas de veri-facción (*exomologesis*); prácticas de veri-dicción (*exagoreusis*); prácticas de juris-dicción (“prácticas intermedias”). Si los dos elementos de base configuran la forma de la experiencia de la carne, las prácticas de jurisdicción le darán una nueva modulación. En cualquier caso,

nos parece que un aspecto importante de esta serie es que ella justifica y valida el estudio de la *exomologesis*, pues no parece que el rol de la *exagoreusis* en la formación de este principio pueda entenderse a cabalidad si se la considera sin referencia a la *exomologesis*.

No obstante, es verdad que, como ha señalado Agustín Colombo, parece como si, con la escritura del *Uso de los placeres* y del *Cuidado de sí*, Foucault hubiese revisado el diagnóstico relativo a los “pilares formativos de la experiencia de la carne” (Colombo, 2021a, p. 51), pues las descripciones de *Las confesiones de la carne* no parecen dar cuenta de la tematización del deseo (2021a, p. 57). ¿Se trata realmente de una “revisión del diagnóstico”? ¿Pasa Foucault de la descripción de la experiencia de la carne a una genealogía del hombre de deseo? ¿Se trata de dos proyectos distintos o de un solo y mismo proyecto? A mi modo de ver, se trata de un mismo proyecto. Es cierto que, como el propio Colombo señala, la práctica de una “hermenéutica del deseo” se volverá un elemento fundamental en la explicación del principio del hombre de deseo. También es cierto que Foucault asociará esta práctica, en la conferencia de 1981 sobre “Sexualidad y soledad” (cf. DE, II, 987-997), a la tematización de la *libido* por Agustín de Hipona y que *Las confesiones de la carne*, si bien proponen un estudio de la doctrina agustiniana de la *libido* (en la última sección del capítulo III), no la articula explícitamente a las prácticas de confesión establecidas por Casiano⁵⁸. Si bien estas observaciones son correctas, me parece que habría que tomar en cuenta lo que es explícitamente señalado por Foucault en el Apéndice 2, a saber, que una vez que se establecen los elementos de base, se debe mostrar cómo estos se desarrollan, se cruzan e interfieren para dar lugar a nuevas modulaciones de la experiencia (de la carne). En este sentido, si se me permite especular acerca de un posible desarrollo del argumento de *Las confesiones de la carne*, no es del todo inverosímil suponer que, luego de haber abordado la “libidinización del sexo”, Foucault hubiese intentado mostrar que este aspecto, que concierne a

⁵⁸ El argumento principal con el que Colombo justifica su lectura de una “modificación en el diagnóstico” estaría en que, tanto en “Sexualidad y soledad” como en *Subjectivité et vérité* (último curso dictado por Foucault en el Collège de France), Foucault asociaría la doctrina de la *libido* a las prácticas monásticas del siglo IV, estudiadas en base a los textos de Casiano, sin poder articularlas de manera coherente.

la vida del laico, habría sido transferido al contexto de la vida monástica, donde pudo haberse vuelto objeto de las reglas de examen-confesión bajo la forma de prácticas que impliquen, por vez primera, una hermenéutica del deseo. Así reglamentado, así codificado, habría podido volver al mundo laico e insertarse en el nuevo contexto de vida comunitaria, determinada por el poder pastoral⁵⁹. Por supuesto, se trata de una hipótesis de lectura que no puede ser verificada en su totalidad. No obstante, se puede quizá argüir en su favor dos cosas. Por una parte, esta lectura no fuerza los textos, sino que extiende o continúa una línea argumentativa que se halla precisamente en aquellas reflexiones que estaban siendo desarrolladas por Foucault al momento de morir (en particular, en el Apéndice 2). Por otra parte, nuestra lectura es capaz de dar solución al problema de la articulación entre las técnicas ascéticas y la doctrina agustiniana de la *libido*, sin suponer una revisión mayor del diagnóstico de la experiencia de la carne⁶⁰. De manera tal que *Las confesiones de la carne*, si bien es un libro inacabado, da los primeros elementos para la comprensión de esa figura, finalmente no tan nueva, del hombre moderno.

⁵⁹ El hecho que Foucault, en “Sexualidad y soledad”, luego de haber mencionado el “conjunto de técnicas espirituales” propuestas por Agustín de Hipona relativamente a su doctrina de la “libido”, y la “libidinización del sexo” que ella conlleva, remita a Casiano y las prácticas de examen y confesión de los pensamientos, no contradice nuestra lectura. Al contrario, ella parece indicar simplemente que, dado que las prácticas de confesión que hallamos en Casiano (y en general en el siglo IV) no tienen por objeto la libido, se deberá recurrir al estudio de las prácticas monásticas posteriores a Agustín.

⁶⁰ Es cierto que, luego de señalar sus diferencias históricas fundamentales, Foucault dice que tanto la experiencia de la sexualidad como la experiencia de la carne parecen dominadas por el principio del hombre de deseo (UP, 11/9). Pero, una vez más, nos ha parecido que la “experiencia de la carne” es una experiencia que, una vez que se constituyó como tal, tuvo históricamente diversas modulaciones. Y si bien quizá en el siglo XVI dicha experiencia está ya plenamente dominada por el principio del hombre de deseo, no parece ser el caso en los primeros siglos del cristianismo, cuando se origina esta experiencia. La experiencia de la sexualidad, que el principio del hombre de deseo rige, procede sin duda de la experiencia de la carne, pero no debería ser reducida a ella. Es por ello por lo que no habría, según creemos, una revisión del diagnóstico relativo a los elementos constitutivos de la experiencia de la carne, si bien es cierto que falta la descripción de una parte importante de su desarrollo.

4. CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, quisiéramos simplemente señalar el problema que nos planteamos, la hipótesis sostenida y el modo en que intentamos sostener esta hipótesis. El problema era el de la relación entre “experiencia” y arqueología, entendida en sentido amplio como historia crítica de los saberes y de los poderes. En general, en la obra de Foucault, la experiencia se dice en muchos sentidos. Distinguimos al menos tres: un sentido “negativo”, en tanto es vinculada a las “filosofías del sujeto”; un sentido “objetivo”, en tanto se vuelve un objeto dado del que el análisis arqueológico debe dar cuenta; un sentido que podríamos llamar trans-subjetivo, en tanto es aquello que atraviesa al sujeto y lo abre hacia nuevos modos de percibir y de pensar que lo transforman. Pero pareciera que, en los tres últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, la experiencia relativa a las conductas sexuales sea caracterizada como un *a priori* histórico que rige la formación del sujeto, es decir, que hace posible que el individuo se reconozca como sujeto moral de sus conductas. Con la publicación de *Las confesiones de la carne*, es posible entender de manera más precisa la reorientación del proyecto de una “historia de la sexualidad” hacia la “genealogía del principio del ‘hombre de deseo’”, es decir, hacia una historia crítica del sujeto de deseo. Este “principio” operaría en la subjetividad moderna, esto es, en los modos de percibir y de pensar del mundo moderno, como la exigencia a transformarse en “sujetos de deseo”, a reconocerse, por medio del ejercicio de decir la verdad sobre sí mismo, como sujeto moral, causa y origen de sus conductas y pensamientos. *Las confesiones de la carne*, al mismo tiempo que parecen reconsiderar la idea de que el hombre sea “una invención de fecha reciente” expuesta en *Las palabras y las cosas*, daría cuenta de la formación de este principio a partir de la “experiencia de la carne” y del mundo en el que esta experiencia nació.

AGRADECIMIENTOS

Una primera versión de este trabajo fue presentada durante el coloquio internacional, organizado por Martín Bernales (ITER, UAH), “Foucault: Las confesiones de la carne”, el cual tuvo lugar los días 26 y 27 de septiembre de 2022, en la Universidad Alberto Hurtado (Santiago de Chile). Aprovecho para agradecer a Martín Bernales por haberme dado la oportunidad de parti-

cipar en dicho encuentro. Asimismo, agradezco a Juan Manuel Garrido (Departamento de Filosofía, UAH) por su lectura atenta y comentarios sugerentes y a los dos evaluadores anónimos por sus comentarios y sugerencias.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

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

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Juan Vicente Cortés Cuadra: conceptualización, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Collingwood, R. G. (1978). *An Autobiography*. Oxford, Clarendon Press.
- Colombo, A. (2020). “Michel Foucault y el hombre de deseo: *Las Confesiones de la carne* y los límites de la *Historia de la sexualidad*”, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37, 1, pp. 123-135. <https://doi.org/10.5209/ashf.66164>
- Colombo, A. (2021a). “L’expérience des Pères. *Les Aveux de la chair* de Michel Foucault et la formation de l’expérience de la chair”, *Revue théologique de Louvain*, 1, Vol. 52, pp. 43-64. <https://doi.org/10.2143/RTL.52.1.3289206>
- Colombo, A. (2021b). “La chair selon Michel Foucault. Le retour de l’expérience et l’élaboration de la subjectivité”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 105, 3, pp. 353-379. <https://doi.org/10.3917/rspt.1053.0353>
- Colombo, A. (2021c). “What Is a Desiring Man?”, *Foucault Studies*, No. 29, pp. 71-90. <https://doi.org/10.22439/fs.vi29.6215>
- Cortés Cuadra, J. V. (2018). “El estilo arqueológico de Alain de Libera”, *Ideas y Valores. Revista colombiana de filosofía*, vol. LXVII, no. 167, pp. 363-374. <http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n167.70383>
- Courtine, J.-F. (2007). “Foucault, lecteur de Husserl. L’a priori historique et le quasi-transcendental”, *Giornale di Metafisica*, 29, pp. 211-232.
- Deleuze, G. (1966). *Le bergsonisme*. Paris, PUF.
- Díaz Marsá, M. (2010). “Sobre la crítica foucaultiana al tema trascendental”, *Revista de Filosofía*, 35, 1, pp. 45-66.
- Emar, J. (2014). *Cavilaciones*. Santiago de Chile, La Pollera Ediciones.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1969). *L’archéologie du savoir*. Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1970). *The Order of Things*. Londres, Tavistock.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*. Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité. II. L’usage des plaisirs*. Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad. II. El uso de los placeres*. Madrid, Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité. III. Le souci de soi*. Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad. III. La inquietud de sí*. México, Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits*. Vol. 1. Paris, Gallimard (coll. Quarto).
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits*. Vol. 2. Paris, Gallimard (coll. Quarto).
- Foucault, M. (2015). *Œuvres*. Paris, Gallimard (coll. La Pléiade).
- Foucault, M. (2018). *Histoire de la sexualité. IV. Les aveux de la chair*. Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (2019) *Historia de la sexualidad. IV. Las confesiones de la carne*. Madrid, Siglo XXI Editores.
- Goris, W. (2014). “L’a priori historique chez Husserl et Foucault. I. La pertinence philosophique d’un concept directeur de l’épistémologie historique”, *Philosophie*, 123, 4, pp. 3-27. <https://doi.org/10.3917/philo.123.0003>
- Goris, W. (2015). “L’a priori historique chez Husserl et Foucault. II. La pertinence philosophique d’un concept directeur de l’épistémologie historique”, *Philosophie*, 125, 2, pp. 22-44. <https://doi.org/10.3917/philo.125.0022>
- Gutting, G. (2002). “Foucault’s Philosophy of Experience”, *boundary 2*, 29, 2, pp. 69-85.
- Jay, M. (1995). “The Limits of Limit-Experience: Bataille and Foucault”, *Constellation*, 2, 2, pp. 155-174. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.1995.tb00025.x>
- Jay, M. (2005). *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal*

- Theme*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- Kant, I. (2008). *Los progresos de la metafísica*. Traducción, estudio preliminar, notas e índices de Mario Caimi. Edición bilingüe, traducción y notas de Mario Caimi. México, Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe, traducción y notas de Mario Caimi. México, Fondo de Cultura Económica.
- Libera, A. de (2016). *L'archéologie philosophique*. Paris, Vrin.
- Sartre, J.-P. (2003) *La Transcendance de l'Ego*. Paris, Vrin.
- Steiner, G. (1971). "The Mandarin of the Hour: Michel Foucault", *The New York Times Book Review*, February 28.
- Tirkkonen, S. (2019). "What is Experience? Foucaultian Perspective", *Open Philosophy*, 2, pp. 447-461. <https://doi.org/10.1515/opphil-2019-0032>