

## El quiasmo no ontológico de la carne. El enfoque de la subjetividad en las investigaciones tardías de Michel Foucault y su relación con Merleau-Ponty

Agustín Colombo<sup>1</sup>

Recibido: 4 de mayo de 2023 / Aceptado: 18 de septiembre de 2023

**Resumen.** ¿De qué manera el problema de la carne permite analizar el vínculo que tiene el pensamiento de Foucault con el de Merleau-Ponty? Al igual que Merleau-Ponty, Foucault piensa la carne en un modo susceptible de ser comprendido en términos de “quiasmo”. Sin embargo, a diferencia de Merleau-Ponty, la carne en las investigaciones de Foucault designa más bien un quiasmo no ontológico que ilustra las dinámicas por las cuales la subjetividad es constituida y, al mismo tiempo, se constituye a sí misma en la historia. De este modo, la carne aparece como un motivo o un tema clave que permite repensar la evolución de la crítica de la subjetividad que Foucault le hace a Merleau-Ponty y a la fenomenología desde muy temprano, al menos desde *Phénoménologie et psychologie*.

**Palabras clave:** Michel Foucault; Merleau-Ponty; carne; subjetividad; *Phénoménologie et psychologie*; fenomenología; antropología; experiencia.

### [en] A non-ontological chiasmus of the Flesh. On the relation between Michel Foucault’s late account of subjectivity and Merleau-Ponty

**Abstract:** How does the notion of Flesh allow us to understand the intellectual relation between Foucault and Merleau-Ponty? Like Merleau-Ponty, Foucault conceives Flesh in a way that could be explained in terms of “chiasmus”. However, Foucault’s conception of Flesh constitutes a non-ontological chiasmus which illustrates the dynamics through which subjectivity is both constituted and constitutes itself in history. Consequently, Flesh becomes a key notion to understand the evolution of Foucault’s critique of Merleau-Ponty’s account of subjectivity since *Phénoménologie et psychologie*.

**Keywords:** Michel Foucault; Merleau-Ponty; Flesh; subjectivity; *Phénoménologie et psychologie*; phenomenology; anthropology; experience.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. La confusión entre lo empírico y lo trascendental: de la pérdida de la subjetividad trascendental a la crítica de la antropología; 2.1. *Phénoménologie et psychologie*: la confusión y las ambivalencias de Merleau-Ponty; 2.2. La fenomenología como antropología; 3. Los quiasmos de la carne; 3.1 La carne como ontología; 3.2. La experiencia de la carne; 4. Conclusiones; 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Colombo, A. (2023) “El quiasmo no ontológico de la carne. El enfoque de la subjetividad en las investigaciones tardías de Michel Foucault y su relación con Merleau-Ponty”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 56 (2), 269-285.

<sup>1</sup> Universidad Complutense de Madrid  
agcolomb@ucm.es

## 1. Introducción

Podría sostenerse, y con razón, que se trata de una mera coincidencia terminológica, pero el hecho es que la “carne” juega un rol importante en las investigaciones de Michel Foucault y de Maurice Merleau-Ponty. Por supuesto, se trata de dos perspectivas muy diferentes de la carne, ¿pero en qué medida esa coincidencia terminológica nos permite estudiar el vínculo rico y a la vez complejo que existe entre el pensamiento de estos dos filósofos?

En *Las palabras y las cosas*, Merleau-Ponty es uno de los blancos de las críticas de Foucault por confundir, con su enfoque del cuerpo propio, la relación entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental. Con esta crítica, Foucault pone en evidencia los límites de una parte importante del pensamiento fenomenológico, al mismo tiempo que fundamenta su hipótesis según la cual el hombre o la antropología es el elemento ordenador que define a la episteme moderna. Frente a este diagnóstico, el final de *Las palabras y las cosas* introduce la idea célebre y polémica de que el hombre estaría desapareciendo, lo que permitiría vislumbrar la configuración de un nuevo orden del saber.

Muchos años después, a través de la perspectiva de la carne elaborada en *Las confesiones de la carne* Foucault forja la idea, luego retomada en la “introducción” de *El uso de los placeres*, de que la subjetividad es en realidad un producto y una parte de la “experiencia” histórica. Con ello, lejos de profundizar la reflexión relativa a la “muerte del hombre”, Foucault retoma el problema del sujeto.

Si se tiene en cuenta esta “recuperación” del problema del sujeto que Foucault realiza a través de la carne y se la compara con el enfoque de la carne de Merleau-Ponty, se obtiene un resultado paradójico: la temática del sujeto que Foucault reincorpora con la carne tiende a perderse en la perspectiva de la carne de Merleau-Ponty. En efecto, la concepción de la carne de Merleau-Ponty supera el enfoque del “cuerpo propio” y desemboca en una ontología que da cuenta de la relación irreductible y necesaria entre lo constituido y lo constituyente, tal como lo ilustra la figura del “quiasmo”.

¿Qué es lo que permite ver este nuevo contraste relativo a la carne, tema que ambos exploran hacia el final de sus vidas, entre Foucault y Merleau-Ponty? ¿En qué medida esta comparación arroja una nueva luz a la relación que Foucault tiene con el pensamiento de Merleau-Ponty? ¿Y de qué modo la referencia a Merleau-Ponty permite comprender la elaboración conceptual relativa a la subjetividad que Foucault despliega en sus últimas investigaciones?

Nuestra hipótesis es que la definición que Foucault propone de la carne como una “experiencia” bien puede ser explicada en términos de “quiasmo”, al igual que la concepción de la carne de Merleau-Ponty. Sin embargo, a diferencia de esta, la perspectiva foucaultiana de la carne supone un quiasmo de la subjetividad, puesto que según ella la subjetividad es, por un lado, una instancia constituida por el contenido histórico de la experiencia de la carne cristiana – la penitencia y el ascetismo monástico entre los siglos II y V – y por otro, es también una dimensión constituyente de sí misma porque, sobre la base de las prácticas históricamente constituidas, los individuos se pueden modificar a sí mismos. Dada su dimensión puramente histórica, el “quiasmo foucaultiano” de la carne no ilustra, como en el caso de Merleau-Ponty, una ontología, sino que es más bien un quiasmo no ontológico. Aprovechando esta “coincidencia relativa” que pone en evidencia la definición de

la carne como quiasmo, proponemos entablar un diálogo entre el pensamiento de ambos filósofos desde una perspectiva poco frecuente, puesto que en general dicho diálogo tiende a focalizarse en la producción de Foucault de los años 1960<sup>2</sup>.

Para analizar el diálogo que es posible articular entre Merleau-Ponty y Foucault a partir de la cuestión de la carne, el artículo se divide en tres partes. En la primera parte, nos concentramos en la crítica que Foucault le hace al enfoque del cuerpo propio de Merleau-Ponty entre los años 1950 y 1960. Para ello, nos apoyamos en el manuscrito recientemente publicado *Phénoménologie et psychologie* que permite trazar la evolución de esta crítica. La segunda parte del artículo estudia el contraste entre las concepciones de la carne de Foucault y de Merleau-Ponty, focalizándose en la figura del quiasmo y en la evolución que ambas suponen respecto del análisis desplegado en *Las palabras y las cosas*, en el cual la fenomenología de Merleau-Ponty es asimilada a una “antropología”. La tercera parte retoma, a modo de conclusión, los principales elementos de las partes anteriores del artículo y se detiene en la utilidad que tiene la figura del quiasmo para explicar la relación entre historia y subjetividad en el último Foucault.

## 2. La confusión entre lo empírico y lo trascendental: de la pérdida de la subjetividad trascendental a la crítica de la antropología

De *Phénoménologie et psychologie*, escrito en 1953-1954, a *Las palabras y las cosas* publicado en 1966, el blanco de la crítica general que Foucault le hace a Merleau-Ponty se mantiene constante: el hecho de haber confundido lo empírico con lo trascendental. Sin embargo, a pesar de esa constante, lo que sí cambia de un texto al otro es la evaluación de las consecuencias de esa confusión en la que, según Foucault, Merleau-Ponty cae. Si en *Phénoménologie et psychologie*, Foucault observa que ella impide captar el valor de la perspectiva de la subjetividad trascendental elaborada por Husserl, en *Las palabras y las cosas* esa confusión pone en evidencia una de las maneras en las que la fenomenología expresa la dimensión antropológica típica de la episteme moderna. No obstante, dicha crítica no está exenta de ambivalencias en cuanto a la importancia que Foucault le asigna a la fenomenología de Merleau-Ponty, al menos en el marco de sus escritos de juventud, como lo ponen en evidencia los anexos de *Phénoménologie et psychologie*.

<sup>2</sup> Véase por ejemplo, Sabot, P.: “Foucault et Merleau-Ponty. Un dialogue impossible?”, *Les études philosophiques*, 2013, 3, 106, pp. 317-332 ; Sabot P.: “L’Expérience, le savoir et l’histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault”, *Archives de philosophie*, 2006/2, 69, pp. 285-303 ; Han, B.: *L’Ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l’historique et le transcendantal*. Grenoble, Jérôme Million, colección “Krisis”, 1998, pp. 80-93. El libro de Judith Revel, Foucault avec Merleau-Ponty constituye una excepción a esta tendencia. En él, Revel estudia la relación que existe entre Foucault y Merleau-Ponty apelando justamente a la figura del “quiasmo”. Sin embargo, a diferencia de los elementos que ella moviliza – en particular las investigaciones de Foucault sobre la filosofía antigua y los escritos políticos de Merleau-Ponty – nosotros hemos querido poner en evidencia la importancia de la “carne” y de la tradición fenomenológica para pensar ese vínculo. Revel, J.: *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, colección “Philosophie du présent”, 2015. Para una aproximación más detallada de la manera en que Revel piensa el quiasmo, véase por ejemplo, p. 14; p. 60; p. 185.

## 2.1. *Phénoménologie et psychologie*: la confusión y las ambivalencias de Merleau-Ponty

En el capítulo 2 de *Phénoménologie et psychologie*, “el mundo desencantado [*Le monde désenchanté*]”, Foucault realiza una serie de consideraciones relativas al enfoque de la subjetividad trascendental de Husserl a los fines de apartar o de eliminar (*écarter*) “todo error de interpretación”<sup>3</sup>. Según él, hay dos interpretaciones erróneas de la subjetividad trascendental de Husserl que alteran, ambas, el rol que este último le asigna al cogito. La primera de ellas es la de Sartre, que entiende “la impenetrabilidad ontológica de la consciencia trascendental” en términos de “una transparencia reflexiva de la consciencia en relación consigo misma”<sup>4</sup>. Esta perspectiva impide ver que para Husserl el cogito es en realidad “un movimiento originario en el que la consciencia, en el momento mismo en que ella se efectúa como consciencia, se constituye como consciencia de un mundo”, puesto que el cogito en el que se agota el ser de la consciencia trascendental “es también aquello a través de lo cual se presenta, frente a la consciencia, el mundo como punto de recogimiento (*recueillement*) del ser absoluto”<sup>5</sup>. Por eso, el *cogito cogitatum* “no expresa la tautología reflexiva de la consciencia”, “no formula el contenido puramente subjetivo del mundo”, sino que constituye el movimiento originario por el cual la consciencia “encuentra en el mundo su horizonte de ser absoluto”, aquello que define el “sentido de ser” del mundo<sup>6</sup>. Lo que se pierde entonces en la interpretación de Sartre es la relación de la consciencia con el mundo, o como dice Foucault, “mi apertura originaria al mundo”<sup>7</sup>, en la que está en juego el ser del mundo. La segunda interpretación “errónea” de la subjetividad trascendental señalada por Foucault es aquella que lleva a cabo Merleau-Ponty, quien justamente malinterpreta la apertura al mundo al concebirla como una apertura perceptiva sobre los contenidos concretos del mundo. Es por eso que, afirma Foucault, queriendo evitar lo que él denuncia como el intelectualismo abstracto del cogito husserliano, “Merleau-Ponty ha traído (*ramener*) por un lado el *cogito* mismo a una presencia perceptiva originariamente situada en el corazón de los paisajes del mundo, y por otro lado ha definido el sentido del ser del mundo a través de una suerte de síntesis pasiva y predada de las formas concretas del ente (*étant*)”<sup>8</sup>. De este modo, “la fenomenología de Merleau-Ponty confunde entonces dos climas de apodicticidad: aquel en el que se manifiesta el ser verdadero del ente (*étant*), bajo la forma de una autodonación (*Selbstgebung*), y aquel en el que se revela el sentido de ser del mundo, es decir, el *cogito*, y al mismo tiempo el ser verdadero del ser, es decir el mundo”<sup>9</sup>. Merleau-Ponty confunde entonces el nivel de la experiencia, de lo empírico, del mundo dado, con el nivel trascendental, en el que a través del cogito y de su relación con el mundo se accede a las esencias

<sup>3</sup> Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, Paris, Seuil/Gallimard, colección “Hautes études”, ed. Philippe sabot, 2021, p. 129. La traducción es nuestra.

<sup>4</sup> *Ibidem*. Según las notas de Philippe Sabot, Foucault hace referencia a *La trascendencia del ego*. *Ibid.*, nota 18, pp. 144-145.

<sup>5</sup> Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, *op. cit.*, pp. 129-130.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 130. Sobre este punto, véase Husserl, E.: *Meditaciones cartesianas*. México, Fondo de Cultura Económico, trad. de José Gaos y Miguel García Baró, 1986, § 14. Las corrientes de las Cogitaciones. Cogito y cogitatum, pp. 78-80.

<sup>7</sup> Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 130-131.

y se comprende el mundo. En esta confusión, se pierde el nivel trascendental de las esencias que Husserl devela a través del rol de la consciencia y del cogito.

El tema del cogito es abordado por Merleau-Ponty en la tercera parte de *Fenomenología de la percepción*, en donde critica justamente la reducción trascendental elaborada por Husserl<sup>10</sup>. El problema de esta última, señala Merleau-Ponty, es que ella es contradictoria porque afirma “a la vez que el mundo es constituido por mí, y que, de esta operación constitutiva, no puedo captar más que el bosquejo y las estructuras esenciales”<sup>11</sup>. Frente a esto, Merleau-Ponty señala que es necesario que “yo vea aparecer el mundo existente – no solamente el mundo en idea – al término de un trabajo constitutivo, sin lo cual no tendré más que una construcción abstracta y no una consciencia concreta del mundo”<sup>12</sup>. Por eso, lo que se descubre y reconoce a través del *cogito* “no es la inmanencia trascendental, la pertenencia de todos los fenómenos a una consciencia constituyente”, sino “el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo”<sup>13</sup>. Esa síntesis entre mi ser y el ser del mundo es la que realiza el cuerpo, o el cuerpo propio, como lo denomina Merleau-Ponty, y que él explica, por ejemplo, apelando a la comprensión de la esencia del triángulo. Si considero el triángulo, señala Merleau-Ponty, él es para mí “un sistema de línea orientada” y si ciertas palabras como “ángulo” o “dirección” tienen sentido para mí, ello es así en tanto que “yo me sitúo en un punto y de ahí tiendo hacia otro punto”, en la medida en que “el sistema de posiciones espaciales es para mí un campo de movimientos posibles”<sup>14</sup>. Es de esta manera que yo “capto la esencia concreta del triángulo, que no es un conjunto de ‘caracteres’ objetivos, sino la fórmula de una actitud, una cierta modalidad de mi presa (*prise*) en el mundo”<sup>15</sup>. En este sentido, el dibujo del triángulo que yo había hecho sobre el papel, “no era más que su envoltura (*enveloppe*), [él] era recorrido por líneas de fuerza, de todas partes germinaban en él direcciones no trazadas y posibles”<sup>16</sup>. De este modo, es mi posición en el mundo la que permite un acto motor de “la imaginación productora y no un retorno a la idea eterna de triángulo”<sup>17</sup>. Por eso, afirma Merleau-Ponty, el geómetra que estudia las leyes objetivas de la localización “no conoce las relaciones que le interesan más que describiéndolas, cuando menos virtualmente, con su cuerpo”<sup>18</sup>. Así, “el sujeto de la geometría es un sujeto motor”<sup>19</sup>.

Una parte de los anexos de *Phénoménologie et psychologie*, que, como lo explica Philippe Sabot, editor del manuscrito, constituyeron el material de apoyo de clases

<sup>10</sup> Sobre la reducción trascendental o *ἐποχή*, véase Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. de José Gaos, 1949, §31 y §32, pp. 69-74. Para una explicación de la *ἐποχή*, en particular, con respecto a su relación con el *cogito*, véase, Housset, E.: *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000, pp. 31-36.

<sup>11</sup> Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, trad. Jem Cabanes, 1993, p. 385.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>15</sup> *Ibidem*. Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, colección “TEL”, 1976, p. 446.

<sup>16</sup> Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, p. 395. Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 446.

<sup>17</sup> Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, p. 396.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

que Foucault impartió<sup>20</sup>, contiene elementos que enriquecen el contraste que Foucault realiza en el texto del manuscrito entre Merleau-Ponty y Husserl en relación con la subjetividad trascendental, pero al mismo tiempo, también permite observar las ambivalencias de la lectura que Foucault realiza de Merleau-Ponty.

En la tercera parte del primer anexo “Psychologie et phénoménologie”, se encuentra un comentario más matizado de Merleau-Ponty, que moviliza también la otra interpretación “errónea” de Husserl, es decir, la de Sartre. Allí, Foucault señala que, aunque la tentativa de Merleau-Ponty reabra “el problema de la psicología”<sup>21</sup>, lo que ilustra en particular la cuestión de la reducción en función de la cual lo trascendental es ahora “el mundo y no un sujeto absoluto”<sup>22</sup>, eso no significa reducir lo trascendental a la “nada” o a un “vacío” al estilo de Sartre. Al contrario, lo trascendental se transforma en una “dialéctica”, cuyas “consecuencias capitales” son susceptibles de “dar un sentido nuevo a la fenomenología”<sup>23</sup>. Así, *Fenomenología de la percepción* muestra que lo trascendental es el mundo mismo. De ese modo, lo trascendental no es más “el conjunto de esas constituciones que se despliegan frente a un espectador abstracto”, sino que es “el espesor del mundo, ‘la vida ambigua en donde se hace el *Ursprung* de las transcendencias”<sup>24</sup>. Pero, por otro lado, esta obra mayor de Merleau-Ponty pone en evidencia el hecho de que “la consciencia está anclada en ese mundo trascendental”<sup>25</sup>. En ese sentido, la consciencia no puede ser nunca una “consciencia de lo absoluto” y, por lo tanto, ya no es posible acceder a una “liberación como en Husserl a través de la reducción, ni a una revelación de la libertad incondicional como en Sartre”<sup>26</sup>. Para Merleau-Ponty, en cambio, la consciencia está relacionada o consagrada al sentido (*la conscience est vouée au sens*) de dos maneras: ella toma (*emprunter*) del mundo el sentido y, al mismo tiempo, “el mundo hace surgir el sentido en la estela de la consciencia (*dans le sillage de la conscience*), a través del tiempo”<sup>27</sup>. De esta manera, lo trascendental es para la consciencia “una tarea o una obra que se debe realizar, es decir, la aprehensión (*saisie*) hecha por la consciencia del sentido que ella misma posee (*porter*) tomándolo del mundo”<sup>28</sup>. La consciencia trascendental debe entonces realizarse, hacerse en su relación con el mundo. De ahí, que lo trascendental tenga un “doble sentido” o que sea una “dialéctica”, puesto que supone un “pasaje del mundo como trascendental a la consciencia trascendental”<sup>29</sup>.

El anexo 2 “Les thèmes psychologiques de la phénoménologie de Husserl et Merleau-Ponty” contiene un desarrollo apasionante sobre los aportes que Merleau-Ponty habría realizado, según el joven Foucault, a las aporías en las que Husserl cae en *Experiencia y juicio* [*Erfahrung und Urteil*]. Esas aporías están

<sup>20</sup> Philippe Sabot, “Présentation des annexes”, Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 403.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>24</sup> *Ibidem*. Foucault cita un pasaje de *Fenomenología de la percepción*. Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 375. Al inicio de los años 1970, Foucault propondrá, a partir de Nietzsche, una crítica al enfoque fenomenológico del *Ursprung*, es decir, del “origen”. Sobre este punto, véase Foucault, M.: “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, colección, “Quarto”, ed. D. Defert, F. Ewald con la colaboración de J. Lagrange, pp. 1004-1024.

<sup>25</sup> Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, p. 257.

<sup>26</sup> *Ibid.*, Según las notas de Philippe Sabot, la referencia de Foucault es aquí *La transcendencia del ego*.

<sup>27</sup> Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., pp. 257-258.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>29</sup> *Ibidem*.



justamente vinculadas al motivo trascendental que, afirma Foucault, Husserl “había redescubierto”, pero al mismo tiempo “había perdido, y alienado en el descubrimiento de un mundo irreflexivo que le había parecido analizable”<sup>30</sup>. A partir de ese “suelo”, Merleau-Ponty se encarga de encontrar nuevamente o de redescubrir, “bajo la forma de significaciones sedimentadas, las intuiciones originales de la fenomenología”<sup>31</sup>. En esa línea, Foucault se detiene en los aportes de Merleau-Ponty en relación con conceptos fenomenológicos como “esencia”, “totalidad”, “intencionalidad”, “sentido”, “doxa originaria”, “campo”, “horizonte” y reducción trascendental<sup>32</sup>. El último apartado de este anexo, que funciona como una conclusión de los puntos abordados previamente, es sin dudas significativo porque permite observar mejor la complejidad y la ambivalencia de la lectura que Foucault hace de Merleau-Ponty<sup>33</sup>. En particular, porque se detiene sobre la manera en que Merleau-Ponty pone en evidencia los límites de la teleología de la razón sostenida por Husserl. En efecto, Foucault señala que la reducción tematizada por Merleau-Ponty constituye “una segunda reducción en el interior de la fenomenología”, puesto que la primera, la de Husserl, “había reducido toda tesis de objetividad”, mientras que la reducción de Merleau-Ponty “reduce toda tesis de racionalidad”<sup>34</sup>. Sobre la base de este comentario, Foucault evoca nuevamente el paralelo de la consciencia como “tarea” en Husserl y en Merleau-Ponty. Así, señala que si en Husserl esta es una tarea “infinita, la tarea del humanismo y de la *ratio*” y, como tal, “predeterminada”, en Merleau-Ponty esta tarea “es solamente de lucidez”, como lo ponen en evidencia “el espesor de la historia” y “la muerte”<sup>35</sup>. El comentario se cierra con la referencia a las definiciones del “saber absoluto del filósofo” y de “una filosofía trascendental” en *Fenomenología de la percepción*. Como lo muestra la nota de Philippe Sabot, Merleau-Ponty considera que no se llega a esta última instalándose en la conciencia absoluta sin mencionar los procedimientos que conducen a la misma, puesto que ella debe más bien considerarse a sí misma “como problema; no postulando la explicitación total del saber, sino reconociendo como el problema filosófico fundamental esta *presunción* de la razón”<sup>36</sup>.

La teleología de la *ratio* occidental postulada por Husserl en la *Krisis* es justamente objeto de la crítica que Foucault hace a la fenomenología en *Las palabras y las cosas*<sup>37</sup>. Sin embargo, en ese libro Foucault no pondrá en evidencia los límites de la hipótesis de Husserl a través de la fenomenología de Merleau-Ponty, sino que demostrará cómo ambos están enraizados en la episteme moderna, puesto que los dos dan muestra de la antropología que configura esta última.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 271-274.

<sup>33</sup> Cabe señalar que la fecha de redacción de estos anexos no ha podido ser establecida con precisión, con lo cual se hace difícil comprender la relación exacta que ellos tienen con el manuscrito *Phénoménologie et psychologie*, sobre todo determinar si suponen una evolución o un desplazamiento con respecto a este manuscrito. Philippe Sabot, “Présentation des annexes”, *Phénoménologie et psychologie, op. cit.*, p. 403.

<sup>34</sup> Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie, op. cit.*, p. 275.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 275-276. Ambas referencias, la historia y la muerte, reenvían a dos pasajes de *Fenomenología de la percepción*, como lo ponen de relieve las notas del editor. Más adelante nos detendremos en la primera de esta referencia, la historia, para ilustrar la distancia irreductible que existe entre Foucault y Merleau-Ponty.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 281, nota 1. Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción, op. cit.*, p. 84. Cursivas según el original. El blanco de la crítica de Merleau-Ponty son las “filosofías reflexivas”.

<sup>37</sup> Foucault, M.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI Editores, trad. de E. C. Frost, 1968, pp. 316-317.

## 2.2. La fenomenología como antropología

El diagnóstico relativo a la deriva antropológica de la fenomenología aparece ya en el anexo 3 de *Phénoménologie et psychologie*, que constituye un verdadero núcleo embrionario del análisis del estatus de las ciencias humanas desarrollado en *Las palabras y las cosas*, en particular de la psicología. En ese anexo, intitulado “introduction”, de un modo similar a lo que sucedía en el anexo 2 con respecto al tema de la teleología de la *ratio* occidental, la fenomenología de Merleau-Ponty es considerada, aunque con claras reservas, como una elaboración ulterior positiva de los problemas que presenta la fenomenología de Husserl. En efecto, si esta última, junto con el pensamiento de Freud, muestra cómo la antropología funciona como el “hilo conductor” de la psicología, “la importancia de la obra de Merleau-Ponty” se explica porque “ella constituye la reflexión más lúcida y más medida sobre este pasaje de una psicología a una antropología, que es sin duda convocada (*appelée*) y exigida por ella [la obra de Merleau-Ponty], pero que sin duda la contesta y le niega siempre toda forma definitiva de garantía y de validación”<sup>38</sup>. Así, “su libro como explotación del tema [según el cual] la reducción fenomenológica se hace en el interior de la psicología, de modo tal que la psicología es cuestionada por la reflexión sobre el hombre que ella misma ha suscitado, ese libro es, por ello mismo, a la vez el más lúcido y el más ingenuo”<sup>39</sup>.

En *Las palabras y las cosas*, esta ambivalencia y estos matices respecto al pensamiento de Merleau-Ponty desaparecen, y su enfoque fenomenológico es equiparado al de Husserl, aunque a través de figuras diversas<sup>40</sup>, puesto que los dos dan muestra de la antropología propia de la episteme moderna. La reflexión que Foucault reserva, aunque de un modo totalmente alusivo, a Merleau-Ponty en *Las palabras y las cosas* aparece en la sección dedicada a “lo empírico y lo trascendental” y se despliega a través de una mención al problema de la vivencia. Según Foucault, la vivencia o lo vivido (*vécu*) juega en el pensamiento moderno un rol “complejo, sobredeterminado y necesario” puesto que, aunque mantenga separado lo empírico de lo trascendental, permite apuntar o dirigirse (*viser*) a uno y a otro “al mismo tiempo” y así analizar al hombre como “sujeto, es decir, como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos muy de cerca de lo que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a estos contenidos”<sup>41</sup>. De este modo, agrega Foucault, el análisis de la vivencia constituye un discurso de “naturaleza mixta” que “intenta articular la objetividad posible de un conocimiento de la naturaleza sobre *la experiencia originaria que se esboza a través del cuerpo*”<sup>42</sup>. Como se puede observar, Foucault reitera aquí el diagnóstico que realiza en el capítulo 2 de *Phénoménologie et psychologie*. Sin embargo, ya no se trata de “corregir” a Merleau-Ponty para subrayar

<sup>38</sup> Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., anexo “Introduction”, p. 286. Los agregados entre corchetes son nuestros a los fines de facilitar la comprensión.

<sup>39</sup> *Ibidem*. Corchetes según el original. Se trata, probablemente, de una alusión a *Fenomenología de la percepción*. Véase, por ejemplo, Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 114.

<sup>40</sup> La crítica a Merleau-Ponty se despliega en el marco del análisis de la relación entre lo empírico y lo trascendental, mientras que la crítica a Husserl es realizada a partir de la relación entre el cogito y lo impensado. Ambos, junto con la repetición de “el retroceso y el retorno al origen”, componen la “analítica de la finitud”. Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 303-326.

<sup>41</sup> Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 312, Foucault, M.: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, colección “Bibliothèque des sciences humaines”, 1966, p. 331.

<sup>42</sup> Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 312. Las cursivas son nuestras.



la importancia de la subjetividad trascendental teorizada por Husserl, sino que ahora es cuestión de indicar los límites del proyecto fenomenológico, en particular, en su variante existencialista a la francesa. En efecto, la vivencia, al ser un ejemplo de la repetición de lo empírico en lo trascendental, demostraría que la fenomenología no constituye un enfoque superador ni del positivismo ni del marxismo, sino que, como ellos, pertenece a la misma disposición epistémica dominada por la antropología. Por eso, ella no podría abrir un camino alternativo a ninguna de estas dos líneas de pensamiento. Para lograr tal objetivo, se debería romper de raíz con la disposición de la episteme moderna. Por eso, Foucault señala que para ello sería necesario hacerse una pregunta más radical y abordar una cuestión “aberrante por lo muy en discordia que está con lo que ha hecho históricamente posible nuestro pensamiento”, es decir, “preguntarse si el hombre existe”<sup>43</sup>.

Como es sabido, *Las palabras y las cosas* se cierra con un diagnóstico que constituye en realidad un intento por abrir la posibilidad de recorrer esa vía “aberrante”, es decir, tematizar una configuración del pensamiento que no se base en la figura del hombre o en la antropología<sup>44</sup>. Ese intento se despliega a partir de una problematización de un “retorno del lenguaje” construida sobre la base de una doble referencia. Por un lado, el estructuralismo, que le permite a Foucault poner de relieve el hecho de que en la actualidad – el eje del análisis de Foucault son aquí las ciencias humanas, en particular la etnología y el psicoanálisis – el lenguaje funciona como un elemento formal que hace posible la estructuración de los “contenidos mismos”<sup>45</sup>. Por este motivo, afirma, como si se dirigiera a los fenomenólogos, que la lingüística es “el principio de desciframiento primero” puesto que “bajo una mirada armada por ella, las cosas no llegan a la existencia sino en la medida en que pueden formar los elementos de un sistema significante”<sup>46</sup>. Por otro lado, la otra referencia utilizada por Foucault para problematizar este enfoque del lenguaje es la literatura contemporánea. En ella, Foucault constata una fascinación “por el ser del lenguaje”, tal como lo ponen en evidencia, según él, autores como Artaud, Roussel, Bataille, Blanchot o Kafka, para los cuales la literatura se da como una “experiencia” – experiencia de la muerte, del pensamiento impensable, de la repetición, de la finitud – que anuncia que el hombre está “terminado (*fini*)”<sup>47</sup>.

Muchos años después, sobre la base del estudio de los Padres de la Iglesia, Foucault definirá la “carne” como una “experiencia”<sup>48</sup>. Uno de los objetivos mayores de esa definición ya no será pensar la disolución del hombre, sino, al contrario, dar cuenta de los mecanismos históricos de constitución de la subjetividad. Si se tiene en cuenta esto a la luz del análisis que hemos desplegado en este apartado y se hace un paralelo con el enfoque de la carne tematizado por Merleau-Ponty, se puede observar que la cuestión de la carne ofrece un punto de vista privilegiado para repensar la relación entre estos dos filósofos. Puesto que, si a través del motivo cristiano de la carne

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>44</sup> Evidentemente, el método arqueológico que Foucault pone en práctica en *Las palabras y las cosas* es también parte de ese intento.

<sup>45</sup> Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 370.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 371-372. Foucault, M.: *Les mots et les choses*, op. cit., p. 394.

<sup>48</sup> Para un análisis detallado de la relación entre la experiencia de la carne y el diagnóstico final de *Las palabras y las cosas*, véase nuestro Colombo, A.: “La chair selon Michel Foucault. Le ‘retour’ de l’expérience et l’élaboration de la subjectivité”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2021/3, 105, pp. 353-379..

Foucault piensa en otros términos y con otro alcance la cuestión de la subjetividad, Merleau-Ponty elabora un enfoque de la carne que, aunque nada tiene que ver con el cristianismo, desarrolla una reflexión que reabre las discusiones desplegadas en las investigaciones de Foucault de los años 1950 y 1960. En particular, la cuestión relativa al estatus del sujeto, dado que como Merleau-Ponty mismo lo señala, su enfoque de la carne no es una antropología.

### 3. Los quiasmos de la carne

#### 3.1 La carne como ontología

A los fines de comprender las implicancias relativas a la cuestión del sujeto que emergen a través del contraste de los enfoques de la carne elaborados por Foucault y Merleau-Ponty, conviene comenzar por la concepción de la carne elaborada por este último.

¿Qué relación tiene la carne con la cuestión del cuerpo propio que, como vimos, constituye un elemento clave en la crítica que Foucault le hace a Merleau-Ponty? Según Renaud Barbaras, especialista de Merleau-Ponty, el enfoque de la carne supone una superación de la perspectiva del cuerpo propio, tal como el mismo Merleau-Ponty lo manifiesta: “no hay que poner nuestra corporeidad en el centro como lo hice en *Fenomenología de la percepción*. En un cierto sentido, ella no es más que la bisagra del mundo (*la charnière du monde*)”<sup>49</sup>. Por eso, concluye Barbaras, “hay que tratar de abordar la carne, es decir, el sentido de ser de lo percibido, por otra vía, que permita integrar el análisis del cuerpo propio en lugar de apoyarse en él”<sup>50</sup>. Como lo muestra Barbaras, Merleau-Ponty desarrolla el concepto de carne a partir de la idea de “donación en carne” (*Leibhaften*) incluida en el principio de los principios enunciados por Husserl en el §24 de las *Ideen I*<sup>51</sup>. La intuición, a diferencia de los actos signitivos que reenvían al objeto sin hacerlo presente – como lo hace el signo – nos pone en presencia del objeto “en carne”, ya sea de un objeto imaginario o de un objeto efectivamente percibido, de una categoría o de las esencias. Con lo cual, la carnalidad que Husserl tematiza “no hace referencia alguna a lo sensible”<sup>52</sup>. Merleau-Ponty retoma esta perspectiva abierta por Husserl “que escapa a la diferencia perjudicial de lo sensible y de lo inteligible” y la “radicaliza” al concebir la donación en carne como una “donación *óptima*, relación inaugural al objeto, incluso si este no está presente directamente o no es sentido”<sup>53</sup>. De esta manera, Merleau-Ponty realiza

<sup>49</sup> Barbaras, R. : *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, “Bibliothèque d'histoire de la philosophie”, 2009, chapitre IV “Le dédoublement de l'originaire. La chair chez Merleau-Ponty et Husserl”, pp. 81-82. Barbaras cita un pasaje de un “inédito” de Merleau-Ponty. La traducción es nuestra.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 81-82.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 82. “§24. El principio de todos los principios (...) *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea [*sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit*]) *en la 'intuición', hay que tomarlo simplemente como se da*, pero también, *sólo dentro de los límites de lo que se da*”. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, op. cit., p. 58. Cursivas según el original. El añadido del texto en lengua original entre corchetes es nuestro. *Husserliana III*, p. 52.

<sup>52</sup> Barbaras, R. : *Le tournant de l'expérience*, op. cit., pp. 82-83.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 83.

una radicalización ontológica, puesto que esta consiste en concebir la donación en carne como “la iniciación a un cierto sentido de ser, o más bien, al sentido mismo del Ser”<sup>54</sup>.

El desplazamiento de la cuestión del cuerpo propio a la carne está presente en la tematización de la carne que Merleau-Ponty mismo despliega en el texto “El entrelazo – el quiasmo” que forma parte de *Lo visible y lo invisible*<sup>55</sup>. En ese texto se observa bien que el rol que previamente tenía el cuerpo está ahora enraizado en una dinámica ontológica mucho más primaria, que es justamente la que define a la carne. Con ello, las posibles objeciones con respecto al rol trascendental del sujeto quedan sin dudas relativizadas, como lo ponen en evidencia las observaciones de Merleau-Ponty con respecto al origen de las capacidades sensitivas de la mano. En efecto, como él lo explica, si puedo sentir lo liso y lo rugoso a través de la velocidad y del movimiento de la mano, “es menester que (...) entre mis movimientos y lo que yo toco exista alguna relación de principio, algún parentesco, según el cual, no son solamente, como los seudópodos de la ameba, vagas y efímeras deformaciones del espacio corporal, sino la iniciación y la apertura a un mundo táctil”<sup>56</sup>. Pero esto, subraya Merleau-Ponty, sólo puede tener lugar si existe un “entrecruzamiento” (*recroisement*) en mi propia mano “de lo que toca y lo tangible” a partir del cual “sus movimientos propios se incorporan al universo que ellos mismos interrogan”, como “dos sistemas” que se aplican uno sobre otro, al igual que “las dos mitades de una naranja”<sup>57</sup>. Como lo ponen de manifiesto las experiencias táctiles y de visibilidad que Merleau-Ponty describe, el cuerpo sigue jugando un rol central, aunque distinto del que tenía en *Fenomenología de la percepción*. De hecho, el cuerpo “nos une directamente a las cosas por su propia ontogénesis, soldando entre sí los dos esbozos que lo componen (...): la masa sensible que él es y la masa de lo sensible de la que nace por segregación, y a la cual (...) permanece abierto”<sup>58</sup>. Sin embargo, señala de manera sorprendente Merleau-Ponty, puesto que lo que afirma está en la misma línea de las objeciones que Foucault le reserva en *Las palabras y las cosas*, “cuando hablamos de la carne de lo visible, no queremos hacer antropología, describir un mundo recubierto con todas nuestras proyecciones”, sino que, por el contrario, el ser carnal “es un prototipo del Ser, del que nuestro cuerpo, sintiéndolo sensible, es una muy notable variante”<sup>59</sup>. Con la carne ya no se trata entonces de explicar la síntesis entre lo sensible y la esencia que el cuerpo es capaz de realizar, como lo pone en evidencia el ejemplo del triángulo que evocáramos en la sección precedente, sino que es cuestión de dar cuenta del vínculo ontológico necesario que existe entre ambos. Buscando conceptualizar esa coexistencia, Merleau-Ponty afirma entonces que la carne “no es materia, no es espíritu, no es sustancia”, sino que, para designarla habría más bien que emplear “el viejo término de elemento, en el sentido en que se lo usaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir, en el

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>55</sup> Para un resumen de este desplazamiento puede consultarse Da Silva-Charrak, C.: *Merleau-Ponty. Le corps et le sens*, Paris, Presses Universitaires de France, “Philosophies”, 2005, pp. 105-111.

<sup>56</sup> Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle, 2010, p. 121. Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard, colección “TEL”, ed. Claude Lefort, 1979, p. 174.

<sup>57</sup> Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, *op. cit.*, p. 122.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 123-124.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 124.

sentido de una *cosa general*, a medio camino entre el individuo espacio-temporal y la idea<sup>60</sup>. En este sentido, puede afirmarse que “la carne es el ‘elemento’ del Ser<sup>61</sup>, y dada su propia composición, ella califica, en tanto tal, “*la presencia originaria de lo sensible en tanto que esta presencia da cuenta de la donación en original de lo no sensible*”<sup>62</sup>. De esta manera, la carne no hace más que darle un espesor ontológico al motivo fenomenológico que distingue al pensamiento de Merleau-Ponty, es decir, a la idea de que “la fenomenología es el estudio de las esencias” y al mismo tiempo “una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su ‘facticidad’”<sup>63</sup>. De ahí su función en términos de “comienzo”, puesto que la carne es “inauguración del *dónde* y del *cuándo*, posibilidad y exigencia del hecho, en una palabra, facticidad, lo que hace que el hecho sea hecho” y, al mismo tiempo “lo que hace que tengan sentido, que los hechos parcelarios se dispongan alrededor de ‘algo’”<sup>64</sup>.

Dada la manera en que la carne articula lo sensible y lo inteligible, lo visible y lo invisible, como le gusta decir a Merleau-Ponty, conviene pensar al Ser que designa la carne en términos de “fundación”. Esto supone, como lo explica Barbaras, que lo percibido ya no debe ser pensado a partir de los “actos de un sujeto”<sup>65</sup>. Ni hecho ni esencia, la carne es “el Advenimiento, la Institución primera que abre una dirección de reanudación (*reprise*), solicita un futuro, y no es realmente ella sino en virtud de este desarrollo”<sup>66</sup>. Ella es entonces el movimiento mismo de la fenomenalización en el que cada momento “instituye la dimensión según la cual él aparece y se constituye así como la identidad de sí mismo y de su otro”<sup>67</sup>, es decir, de lo sensible y lo no sensible o inteligible. Esta articulación ontológica necesaria entre el hecho y la esencia, que hace posible la dinámica misma de la percepción, es lo que ilustra justamente la figura del “quiasmo”. Este designa, en efecto, la idea de que “toda relación con el ser es *simultáneamente* aprehender y ser aprehendido (*prendre et être pris*), la aprehensión es aprendida (*la prise est prise*), está *inscripta* y se inscribe en el mismo ser que ella aprende”<sup>68</sup>.

### 3.2. La experiencia de la carne

La definición que Foucault propone de la carne como una “experiencia” moviliza elementos bien distintos de los que pone en juego el enfoque de la carne de Merleau-Ponty. En el caso de Foucault, no se trata de retomar ciertos problemas abiertos por Husserl, radicalizando la dinámica de la percepción a través de su anclaje al

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 127. Cursivas según el original.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Barbaras, R. : “Le tournant de l’expérience”, *op. cit.*, p. 88. Cursivas según el original.

<sup>63</sup> Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, prólogo, p. 7.

<sup>64</sup> Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>65</sup> Barbaras, R. : “Le tournant de l’expérience”, *op. cit.*, p. 93. Como lo muestra este análisis, Merleau-Ponty mismo usa el término “fundación” (*Stiftung*).

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 93-94.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 94. De esta manera, la noción de carne “hace estallar”, como bien lo señala Barbaras, los marcos de la filosofía objetiva y de la tradición metafísica puesto que en ella lo sensible escapa al principio de identidad: “Conteniendo su propia negación, [lo sensible] no es sí mismo sino siendo al mismo tiempo más vasto que sí mismo, él es su exceso o su propio retiro”, *Ibid.* p. 89. El agregado entre corchetes es nuestro a los fines de facilitar la comprensión.

<sup>68</sup> Merleau-Ponty, M.: “Notas de trabajo” en *Lo visible y lo invisible*, *op. cit.*, p. 234. Merleau-Ponty, M.: “Notes de travail” en *Le visible et l’invisible*, *op. cit.*, p. 313.

mundo, sino de comprender la especificidad de la moral sexual elaborada por los Padres de la Iglesia. La referencia es entonces el cristianismo y no la tradición fenomenológica. Sin embargo, la conceptualización que Foucault propone de la carne tiene implicancias que no son ajenas a la discusión que él mismo mantuvo con la fenomenología durante los años 1950 y 1960.

Para comprender la novedad que supuso la elaboración de la moral sexual cristiana, subraya Foucault, no hay que detenerse en lo que ella introdujo en términos de reglamentación o de codificación de la actividad sexual. Si el análisis permanece a ese nivel, que establece cuáles son las acciones permitidas y prohibidas, no se puede observar cuál fue la verdadera originalidad de la ética sexual de los primeros siglos del cristianismo. Esa originalidad es susceptible de ser comprendida, en cambio, si se concibe la carne cristiana como una “experiencia”. Una de las complejidades mayores de esta definición es que Foucault le da un doble alcance al término experiencia.

Por un lado, la experiencia de la carne hace referencia a la dimensión histórica y al contenido específico de la moral sexual cristiana. Desde este punto de vista, la experiencia de la carne se extiende desde la segunda mitad del siglo II hasta el siglo V, y está determinada por las prácticas de la penitencia y del ascetismo monástico. Más precisamente, esas prácticas “organizan” una serie de “relaciones” entre elementos específicos que dan forma a la experiencia de la carne, a saber, el “obrar mal”, el “decir la verdad” y la relación del sujeto consigo mismo<sup>69</sup>. Esta acepción de la carne como elementos que se relacionan y organizan una temporalidad designa entonces una dimensión formal u holística cuyo espesor es completamente histórico. Pero, por otro lado, la carne constituye también una experiencia porque ella supone un mecanismo a través del cual la subjetividad se transforma. Desde esta perspectiva, la experiencia de la carne no es ya una dimensión formal e histórica, sino que es un proceso de modificación de sí mismo llevado a cabo por el propio sujeto. Es esto lo que Foucault dice cuando afirma que la carne es la “forma de la subjetividad”, dado que implica “ejercicio de uno mismo sobre sí mismo, conocimiento de uno mismo por sí mismo, constitución de uno mismo como objeto de investigación y discurso, liberación, purificación de sí”<sup>70</sup>. En este sentido, la carne es una forma de experiencia porque supone un “esquema de transformación de sí”<sup>71</sup>. Obviamente, entre las dos acepciones de la experiencia de la carne existe una relación íntima y necesaria: el sujeto puede modificarse a sí mismo a través de las prácticas – penitencia y ascetismo monástico – que el cristianismo elabora entre los siglos II y V. La carne es entonces una experiencia puesto que es dimensión y contenido histórico y, al mismo tiempo, dinámica y proceso de modificación del sujeto sobre la base de ese mismo marco histórico.

Podría pensarse que es justamente esta duplicidad de la experiencia la que autoriza el paralelo con el quiasmo de la carne tematizado por Merleau-Ponty. Sin embargo, la figura del quiasmo, con el “entrecruzamiento” que, como vimos, ella supone, no explica el enfoque de la experiencia propuesto por Foucault para definir a la carne, puesto que, según él, el proceso de transformación que el sujeto realiza sobre sí mismo no se “cruza” con sus condiciones históricas, sino que está *dentro* de ellas.

---

69 Foucault, M.: *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*, Madrid, Siglo XXI España, trad. Horacio Pons, 2019, pp. 70-71.

70 *Ibidem*.

71 *Ibidem*.

La modificación de sí mismo tiene lugar gracias a las prácticas que se forjan y dan contenido a la experiencia de la carne entendida como una dimensión configurada por la relación entre elementos – decir la verdad, obrar mal y la relación consigo mismo – en un momento histórico preciso. Ella es condición de posibilidad del sujeto, este está dentro de esa experiencia histórica, no se superpone ni se cruza con ella<sup>72</sup>. No obstante esto, el enfoque de la carne de Foucault es susceptible de ser comprendido en términos de quiasmo, pero ese quiasmo no debería aplicarse para ilustrar la dinámica de la experiencia sino la de la subjetividad.

En efecto, como acabamos de observarlo, el sujeto es, por un lado, aquello que se forja sobre la base de coordenadas históricas precisas. El sujeto de la carne cristiana es entonces el producto de las prácticas relacionadas con la penitencia y con el ascetismo monástico que el cristianismo desarrolla entre los siglos II y V. En ese sentido, como producto de esas prácticas, él es *constituido* por esas prácticas. Sin embargo, el sujeto, al mismo tiempo, es quien realiza el trabajo de modificación de sí mismo sobre la base de esas prácticas. Desde este punto de vista, el sujeto, como dice Foucault al comentar la disciplina de la penitencia de Tertuliano, es “agente” de su propia modificación<sup>73</sup>. De esta manera él *se constituye a sí mismo*. Es este cruce de la subjetividad como instancia constituida y, al mismo tiempo, constituyente lo que permite definir al enfoque de la carne de Foucault en términos de “quiasmo”. Evidentemente, se trata de una constitución de sí mismo que tiene como fundamento y condición de posibilidad a la historia. En este sentido, sería inapropiado hablar de un sujeto constituyente como si se tratara de recuperar, a través de él, las potestades constitutivas trascendentales que, como vimos, Foucault se cuidaba de resguardar durante los años 1950. Sin embargo, se trata de un sujeto que opera, actúa y se modifica, a través de su propia acción sobre sí mismo, en la historia y gracias a la historia. Conviene detenerse en un ejemplo para ilustrar este quiasmo de la subjetividad constituida y constituyente.

Cuando Foucault analiza la *exagoreusis* monástica sobre la base de los escritos de Casiano, es decir, la articulación entre el examen de los pensamientos y la confesión en el marco de la dirección espiritual, muestra cómo el trabajo que debe realizar el monje sobre sí mismo supone una modificación de sí<sup>74</sup>. A pesar de las particularidades de esa dinámica<sup>75</sup>, es el monje quien realiza esta transformación de sí mismo, en vistas de alcanzar el estado de contemplación divina sobre la base de las prácticas ascéticas. Estas prácticas, cuya elaboración histórica de Tertuliano a Casiano, Foucault estudia en el primer capítulo de *Las confesiones de la carne*, “La elaboración de una nueva experiencia”, son la condición de posibilidad de la

<sup>72</sup> La idea de que la experiencia en términos formales-holísticos e históricos funciona como condición de posibilidad, elemento constituyente de la subjetividad, retoma el problema abierto por la problematización del *a priori histórico* en las investigaciones de Foucault de los años 1960. En ellas, el *a priori histórico* designa un instancia necesaria y fundadora de los discursos – y no de la subjetividad – pero que, al mismo tiempo, está plenamente compuesta y ubicada en la historicidad misma. Como se ha observado, el concepto de *a priori histórico* no está exento de paralelismos con el pensamiento de Merleau-Ponty. Sobre este punto, véase Han, B.: *L’Ontologie manquée de Michel Foucault*, *op. cit.* Para un análisis detallado del enfoque del *a priori histórico* en Foucault, véase Courtine, J-F.: “Foucault lecteur de Husserl : l’a priori historique et le quasi-transcendental”, *Giornale di metafisica*, 29, 1, 2007, pp. 211-232.

<sup>73</sup> Foucault, M.: *Las confesiones de la carne*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 154-165.

<sup>75</sup> No se trata de un trabajo puramente autónomo de transformación de sí mismo porque el monje se apoya en el director espiritual y, sobre todo, en la gracia divina. *Ibid.*, pp. 147-154.



transformación de la subjetividad. La subjetividad *es producto* de esas prácticas históricas *y a la vez realiza* esas prácticas. *Es constituida por la historia y a su vez se constituye en la historia*. Evidentemente, esta dinámica de la subjetividad en términos de quiasmo no es exclusiva de la experiencia de la carne. La experiencia de la filosofía antigua, de los *aphrodisia*, bien podría ser explicada en estos mismos términos. Tómese por ejemplo el análisis que Foucault propone de la *enkrateia*. La dominación y el control de sí mismo, de la propia fuerza, que pone en práctica el sujeto se da en el interior de la experiencia de los *aphrodisia* y gracias a esa misma experiencia<sup>76</sup>. Las condiciones de esa relación de modificación de sí mismo *están dadas y se explican* por la historicidad misma de la manera en que en esa experiencia se articula la relación entre verdad, poder y subjetividad<sup>77</sup>. Sin embargo, esto no quita el hecho de que, cuando Foucault elabora esa relación entre subjetividad constituida por la historia y subjetividad que se constituye en la historia, lo hace, en primer lugar, a través de la reflexión sobre la experiencia de la carne<sup>78</sup>.

#### 4. Conclusiones

Reconstruyamos brevemente la línea de análisis que hemos desplegado para luego detenernos en los principales puntos de articulación de este diálogo que hemos tendido entre Foucault y Merleau-Ponty a través de la cuestión de la carne.

En la primera parte del artículo hemos observado cómo la crítica de la confusión entre lo empírico y lo trascendental constituye el núcleo duro de la lectura que, a pesar de las ambivalencias, Foucault hace de Merleau-Ponty. Allí hemos visto cómo esa lectura, centrada sobre el rol del cuerpo, emerge desde muy temprano, como lo pone en evidencia *Phénoménologie et psychologie*, y es retomada más tarde por *Las palabras y las cosas*. Sin embargo, de un texto al otro se modifica lo que para Foucault está en juego en esa confusión entre lo empírico y lo trascendental: si en el primero ella pone en riesgo la dimensión y las funciones de la subjetividad trascendental descubierta por Husserl, en el segundo esa confusión es una prueba de la composición antropológica de la episteme moderna, de la cual es necesario desprenderse, según *Las palabras y las cosas*, para poder pensar de otra manera. La cuestión de la carne permite retomar esa discusión sobre el vínculo entre lo empírico y lo trascendental, evaluar en cierto modo su desarrollo, ver cómo la reflexión tardía de Foucault sobre la subjetividad está conectada con una serie de problemas clave que aparecen desde temprano en sus investigaciones y que no se limitan solamente a estas. Y ello es así porque la cuestión de la carne está vinculada con el problema del sujeto tanto en el caso de Foucault como de Merleau-Ponty. En el caso de este último, este vínculo pone en evidencia un intento de superación del problema del

<sup>76</sup> Foucault, M.: *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI editores, trad. de Martí Soler, 2007, pp. 61-76.

<sup>77</sup> La definición de la experiencia como correlación entre “campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” supone una definición más fina y precisa del concepto de experiencia formal, holístico e histórico que Foucault introduce al definir a la carne como “experiencia”. Foucault, M.: *El uso de los placeres*, op. cit., p. 8. Sobre los elementos que Foucault moviliza para forjar esta definición de la experiencia, véase nuestro Colombo, A.: “La chair selon Michel Foucault. Le ‘retour’ de l’expérience et l’élaboration de la subjectivité”, op. cit.

<sup>78</sup> Como lo señala Frédéric Gros, Foucault escribe *El uso de los placeres* luego de haber escrito *Las confesiones de la carne*. Gros, F.: “Nota preliminar” en Foucault, M.: *Las confesiones de la carne*, op. cit., p. 23.

cuerpo a través de una radicalización de la crítica a la reducción trascendental que desemboca en una ontología. En el diálogo que hemos tejido aquí, dicho desarrollo permite relativizar las acusaciones de antropologismo que Foucault le hace a Merleau-Ponty, puesto que, como el mismo Merleau-Ponty lo dice, la carne no es una antropología, sino que constituye un elemento susceptible de ser ilustrado por la figura del “quiasmo”, puesto que ella expresa la coexistencia necesaria, en el mismo plano, de lo sensible y de lo inteligible. En el caso de Foucault, la definición de la carne reintroduce el problema del sujeto, ya no como antropologismo, sino como una reflexión sobre la subjetividad entendida como una instancia que a su vez es constituida y se constituye a sí misma en la historia. Por lo tanto, no se trata de un sujeto trascendental constituyente sobre la base del cual se devela el ser en general y, en particular, el ser del mundo. Al contrario, se trata de una subjetividad constituida por la historia y que se constituye a sí misma gracias y dentro de la historia. Esa doble pertenencia de la subjetividad a la historia, como constituida y constituyente, es lo que hace que esta pueda ser explicada en términos de “quiasmo”.

Dos quiasmos con contenidos diferentes, pero que relativizan, ambos, de un modo distinto, el rol de la subjetividad trascendental, sin por ello dejar de pensar, la relación entre lo constituido y lo constituyente y el lugar que, dentro de esta, ocupa el sujeto.

La carne, con sus quiasmos, aparece entonces como una noción clave para repensar el vínculo de Foucault con la filosofía francesa que lo precedió, en particular el diálogo que él mantuvo con la fenomenología a propósito de la subjetividad.

## 5. Referencias bibliográficas

- Barbaras, R. : *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, “Bibliothèque d'histoire de la philosophie”, 2009.
- Courtine, J-F.: “Foucault lecteur de Husserl : l'a priori historique et le quasi-transcendental”, *Giornale di metafisica*, 29, 1, 2007, pp. 211-232.
- Da Silva-Charrak, C.: *Merleau-Ponty. Le corps et le sens*, Paris, Presses Universitaires de France, “Philosophies”, 2005.
- Han, B. : *L'Ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*. Grenoble, Jérôme Million, colección “Krisis”, 1998.
- Housset, E.: *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000.
- Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. de José Gaos, 1949.
- Husserl, E.: *Meditaciones cartesianas*. México, Fondo de Cultura Económico, trad. de José Gaos y Miguel García Baró, 1986.
- Husserl, E. : *Husserliana III*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976.
- Foucault, M.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI Editores, trad. de E. C. Frost, 1968.
- Foucault, M. : *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, colección “Bibliothèque des sciences humaines”, 1966.
- Foucault, M.: *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI editores, trad. de Martí Soler, 2007.
- Foucault, M.: *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*, Madrid, Siglo XXI

- España, trad. Horacio Pons, 2019.
- Foucault, M.: “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, colección, “Quarto”, ed. D. Defert, F. Ewald con la colaboración de J. Lagrange, pp. 1004-1024.
- Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, Paris, Seuil/Gallimard, colección “Hautes études”, ed. Philippe Sabot, 2021.
- Merleau-Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, trad. Jem Cabanes, 1993.
- Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard, colección “TEL”, ed. Claude Lefort, 1979.
- Merleau-Ponty, M.: *Lo visible y lo invisible*, Buenos Aires, Nueva Visión, trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle, 2010.
- Merleau-Ponty, M. : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, colección “TEL”, 1976.
- Revel, J. : *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, colección “Philosophie du présent”, 2015.
- Sabot P. : “L’Expérience, le savoir et l’histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault”, *Archives de philosophie*, 2006/2, 69, pp. 285-303.
- Sabot, P. : “Foucault et Merleau-Ponty. Un dialogue impossible?”, *Les études philosophiques*, 2013, 3, 106, pp. 317-332.