

La libertad de la carne y sus paradojas: a propósito de la relación entre subjetividad y acción en las investigaciones de Michel Foucault y Michel Henry sobre el cristianismo

Agustín Colombo

Departamento de Filosofía y Sociedad, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.87839>

Recibido: 29 de marzo de 2023 / Aceptado: 30 de junio de 2023

ES Resumen: Tanto Michel Foucault como Michel Henry han dedicado una parte importante de sus investigaciones a estudiar el enfoque cristiano de la carne. Sin embargo, sus perspectivas filosóficas son netamente diversas, aunque ambas tienen puntos de contacto significativos, en particular respecto de la crítica y de la alternativa a la fenomenología que los dos proponen. ¿En qué medida el paralelo y el contraste entre sus investigaciones sobre la carne permiten obtener una nueva perspectiva sobre la crítica que ambos realizan al enfoque fenomenológico de la subjetividad? ¿Y de qué manera el “diálogo” entre ambos pone en evidencia el problema de la libertad, que constituye un tema clave en la reflexión que los dos filósofos realizan sobre la carne? Respondiendo estas preguntas, el artículo pone de relieve las paradojas que suscitan los enfoques de la carne propuestos por Foucault y Henry respecto del tema de la acción, entendido como puesta en práctica de la libertad del sujeto, subrayando así su importancia como tema clave en el campo de la filosofía contemporánea.

Palabras clave: Michel Foucault; Michel Henry; subjetividad; acción; libertad; carne; cristianismo; fenomenología; Phénoménologie et psychologie

ENG The paradoxes of the Freedom of Flesh: on the relation between subjectivity and action in Michel Foucault and Michel Henry’s investigation on Christianity

ENG Abstract: Both Michel Foucault and Michel Henry dedicated an important part of their research to studying the Christian account of flesh. Despite having philosophical perspectives utterly different, both Foucault and Henry share significant common points, especially the critique that they make and the alternative that both propose to Phenomenology. How does the analysis of their investigation about flesh shed a new light on the critique that both Foucault and Henry make to Phenomenology’s account of subjectivity? How does such a “dialogue” between them about flesh show a new understanding of freedom. By answering these questions, the article reveals the paradoxes of action, understood as the practice of freedom carried out by the subject, that challenges Foucault and Henry’s reflection on flesh.

Keywords: Michel Foucault; Michel Henry; subjectivity; action; freedom; Flesh; Christianity; Phenomenology Phénoménologie et psychologie.

Sumario: 1. Introducción. 2. La carne como “experiencia”: un desarrollo ulterior de la crítica al postulado antropológico de la fenomenología en *Las palabras y las cosas*. 2.1. Del lenguaje a la carne, de la muerte del hombre a la acción y a la libertad del sujeto. 3. Una fenomenología no antropológica de la carne. 3.1. La libertad de la carne. La Vida como origen del sujeto. 4. Conclusiones.

Cómo citar: Colombo, A. (2024) “La libertad de la carne y sus paradojas: a propósito de la relación entre subjetividad y acción en las investigaciones de Michel Foucault y Michel Henry sobre el cristianismo”. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41 (1), 121-133.

Fuentes de financiación

Ayuda María Zambrano – Next Generation EU.

1. Introducción

Las perspectivas filosóficas de Michel Foucault y de Michel Henry son sin dudas muy diferentes, incluso contrastantes. Henry desarrolla una filosofía que, aunque crítica de la fenomenología histórica, es concebida como una fenomenología. Foucault, por su lado, despliega una óptica contraria, que supone, entre otras cosas, una alternativa a la fenomenología. Sin embargo, ambos comparten el hecho de haber dedicado una parte importante de sus investigaciones al enfoque cristiano de la carne. Dichas investigaciones no están exentas del vínculo rico y complejo que ambos filósofos mantienen con la fenomenología.

Este artículo se concentra en las investigaciones de Foucault y de Henry sobre la carne a los fines de analizar los modos en que estas permiten forjar una crítica y una respuesta a los problemas que tanto Foucault como Henry le atribuyen a la fenomenología. En particular, nos concentramos en la crítica de la subjetividad y en la relación que, para ambos filósofos, esta tiene con el problema de la libertad. En el caso de Foucault, la reflexión sobre la carne como una “experiencia” supone un nuevo intento de articular los elementos provenientes del estructuralismo y de la literatura contemporánea que en *Las palabras y las cosas* son movilizados para problematizar una salida del antropologismo que, según el propio Foucault, caracteriza a la fenomenología. Sin embargo, a través de la carne, Foucault no se limita a diagnosticar, como lo hacía en *Las palabras y las cosas*, “la muerte del hombre” como alternativa o estrategia de “liberación” de la antropología, sino que problematiza la historicidad de los modos de constitución de la subjetividad a partir de la conducta que los propios individuos deben desplegar para constituirse como sujetos. Esa problematización, que Foucault realiza al reflexionar sobre la carne antes de focalizarse en la filosofía antigua, lo llevará a concebir la conducta o la acción en términos de ejercicio de la libertad. Por su parte, Henry también se apoya en la concepción cristiana de la carne para repensar la libertad, sólo que lo hace de un modo completamente opuesto al de Foucault. Para él, la carne es la condición de posibilidad de la libertad en la medida en que efectúa el movimiento de auto-afección de la Vida. El ejercicio de la libertad no depende entonces de las coordenadas históricas en las que se encuentran los individuos, como en el caso de Foucault, sino que, al contrario, reenvía a la comprensión de la inmanencia de la Vida como fundamento u origen. De este modo, Henry ancla la capacidad de acción de los individuos en la Vida y, por lo tanto, aunque su planteo sea un esfuerzo logrado por dar cuenta de la especificidad de cada sujeto, no logra tematizar de una manera radical, como sí lo hace Foucault, la diferencia histórica de los modos de constitución de la subjetividad. No obstante, aunque Henry tenga dificultades para pensar la subjetividad en términos de una diferencia radical, sus investigaciones sobre la carne no sólo le permiten fundar la libertad y la acción humana, sino que, además, desembocan en una concepción de la subjetividad que difícilmente encaja en el postulado

de la antropología que Foucault atribuye a la fenomenología y del cual pretende liberarse o deshacerse.

El diálogo entre las diferentes perspectivas de Foucault y de Henry sobre la carne no apunta a poner en evidencias las dificultades o los puntos positivos de ambos planteos a los fines de inclinar la balanza a favor de uno de ellos. Se trata más bien de hacer un paralelo entre los aportes de dos figuras mayores del pensamiento francés contemporáneo a propósito de un mismo tema, el de la carne cristiana, a los fines de poner en evidencia las paradojas que dicho paralelo arroja respecto de temas centrales para la filosofía, como la libertad y la acción. Si la concepción foucaultiana de la carne como una experiencia histórica permite problematizar de un modo radical la diferencia de los modos de constitución de la subjetividad, dando, por consiguiente, la posibilidad de pensar la subjetividad en términos de pluralidad en todo su espesor y con todos sus matices ¿en qué medida ella misma hace posible un enfoque de la libertad y de la acción que no sea una pura descripción histórica? Y si, al contrario, Henry puede pensar la acción y la libertad humanas sobre la base de una reflexión sobre la carne que, sin embargo, se enraíza en la Vida como fundamento u origen, ¿puede este planteo de la carne evitar caer en una totalización normativa que ponga en riesgo la diferencia de las subjetividades y de sus modos de constitución? A partir de estas paradojas, nuestro objetivo es poner en evidencia la necesidad de repensar el estatus de la acción en el pensamiento contemporáneo.

2. La carne como “experiencia”: un desarrollo ulterior de la crítica al postulado antropológico de la fenomenología en *Las palabras y las cosas*

Empecemos por analizar la manera en que el enfoque de la carne que Foucault propone hacia el inicio de los años 1980 supone una reelaboración de la crítica al postulado antropológico de la fenomenología que él mismo despliega en sus investigaciones precedentes.

En el capítulo IX de *Las palabras y las cosas*, “el hombre y sus dobles”, Foucault afirma que la configuración epistemológica de la modernidad, que para él comienza con Kant, está dominada por la figura del hombre o lo que él denomina la “antropología”. Desde esta perspectiva, el capítulo defiende la hipótesis según la cual el hombre es el elemento configurador de la *episteme* moderna, es decir, del sistema de reglas o “el conjunto de relaciones”¹ anónimas que hace posible y organiza el saber a partir de finales del siglo XVIII. Dicho rol se explica debido a la posición ambigua que el hombre ocupa en tanto que objeto empírico de los campos del conocimiento y, al mismo tiempo, de ahí la ambigüedad, fundamento o condición de posibilidad misma del conocimiento. Así, por ejemplo, el análisis del pensamiento de David Ricardo muestra que, a diferencia de lo que sucedía con Adam Smith, en la economía política el

¹ Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Siglo XXI editores, trad. de Aurelio Garzón del Camino, 1999, p. 323.

hombre juega este doble rol a partir de la función del trabajo en la formación del valor².

Ahora bien, esta superposición entre objeto y fundamento de la figura del hombre en la episteme moderna se despliega en realidad, afirma Foucault, bajo la forma de una “analítica de la finitud”, cuyo análisis permite poner mejor en evidencia los modos en que la figura del hombre reenvía a sí misma a través de una serie de repeticiones: 1) el trascendental repite lo empírico; 2) el *cogito*, lo impensado; y 3) el retorno del origen, su retroceso (*recul*)³. Es en el marco de este análisis dedicado a la analítica de la finitud que podemos encontrar las críticas específicas que Foucault le hace a la fenomenología. La primera de estas críticas aparece en la sección dedicada a “lo empírico y lo trascendental” y tiene como blanco a Merleau-Ponty, aunque de un modo absolutamente alusivo – el recurso a la alusión es una constante de *Las palabras y las cosas* –, a través de una mención a lo vivido o a la vivencia. En efecto, lo vivido (*vécu*) juega en el pensamiento moderno un rol “complejo, sobredeterminado y necesario”, afirma Foucault, 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”⁴. 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*”⁵. Es este rol central que Foucault le asigna al cuerpo en el análisis de la vivencia lo que permite afirmar que sus críticas a la fenomenología, en esta sección del capítulo IX de *Las palabras y las cosas*, se dirigen a Merleau-Ponty⁶. Estas críticas tienen un tono polémico y apuntan a poner de manifiesto los límites del proyecto fenomenológico. En efecto, la vivencia, al ser un ejemplo de la repetición de lo empírico en lo trascendental, demostraría que la fenomenología, en particular en su versión “existencialista” a la francesa – léase, Merleau-Ponty y Sartre –, no constituye un enfoque superador ni del positivis-

mo 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, señala Foucault, 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”⁷.

Phénoménologie et psychologie, texto escrito por Foucault durante los años 1950 publicado recientemente, proporciona nuevos elementos para comprender mejor la relación compleja que Foucault tiene con el pensamiento de Merleau-Ponty, la cual data, como lo muestra este texto, de mucho antes de la elaboración de la apuesta arqueológica de *Las palabras y las cosas*. En el segundo capítulo de *Phénoménologie et psychologie*, “el mundo desencantado (*le monde désenchanté*)”, ya encontramos la denuncia de la aporía relativa a la superposición entre lo empírico y lo trascendental en la que Merleau-Ponty, según Foucault, caería. Sin embargo, en ese texto Foucault no la concibe como una expresión de la antropología, sino como la consecuencia de una comprensión equivocada del enfoque de la subjetividad trascendental propuesto por Husserl. En efecto, Foucault señala que para Husserl el *cogito cogitatum* expresa el movimiento originario por el cual la consciencia encuentra en el mundo “su horizonte de ser absoluto”, por eso el *cogito cogitatum* “no formula el contenido puramente subjetivo del mundo, sino que define el sentido de ser del mundo” y de este modo él es “el título de mi apertura originaria al mundo”⁸. Sin embargo, agrega Foucault, “esta apertura al mundo no debe comprenderse en términos de una apertura perceptiva sobre los contenidos concretos del mundo”⁹. El error de Merleau-Ponty consiste entonces en que “queriendo evitar lo que él denunciaba como el intelectualismo abstracto del *cogito* husserliano (...) ha traído, 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 de ser del mundo a través de una síntesis pasiva y predada de las formas concretas del ente”¹⁰. De esta manera, Merleau-Ponty, con-

² “[Ricardo] no es el primero en otorgar un lugar importante al trabajo en el juego de la economía; pero hace estallar la unidad de la noción y distingue, por primera vez y de manera radical, esta fuerza, este trabajo, este tiempo del obrero que se compran y se venden, y esta actividad que está en el origen del valor de las cosas. Se tendrá pues, por un lado, el trabajo que ofrecen los obreros, que aceptan o piden los empresarios y que es retribuido por los salarios; por el otro, se tendrá el trabajo que extrae los metales, produce los bienes, fabrica los objetos, transporta las mercancías y forma así valores intercambiables que antes de él no existían y que no habrían aparecido sin él”. Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores, trad. de E. C. Frost, 1968, p. 248.

³ *Ibid.*, p. 307; Foucault, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1966, p. 326.

⁴ *Las palabras y las cosas, op. cit.*, p. 312, *Les mots et les choses, op. cit.*, p. 331.

⁵ *Las palabras y las cosas, op. cit.*, p. 312. Las cursivas son nuestras.

⁶ Sobre este punto véase, Sabot, Philippe. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 132.

⁷ *Las palabras y las cosas, op. cit.*, p. 313.

⁸ Foucault, Michel. *Phénoménologie et psychologie 1953-1954*, Paris, Seuil/Gallimard, colección « Hautes études », ed. Philippe Sabot, 2021, p.130. La traducción es nuestra. Todo este pasaje del manuscrito está dedicado a criticar las lecturas que Sartre y Merleau-Ponty proponen del enfoque de la subjetividad trascendental de Husserl.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*. La traducción es nuestra. Para Merleau-Ponty el cuerpo es la instancia que opera la síntesis que proporciona el sentido. Ello, a su juicio, supone una alternativa a la síntesis de la conciencia. Véase, por ejemplo, Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Planeta Agostini, trad. Jem Cabanes, 1993, p. 164: “La experiencia del cuerpo nos hace reconocer una imposición del sentido que no es la de una conciencia constituyente universal, un sentido adherente a ciertos contenidos. Mi cuerpo es este núcleo significativo que se comporta como una función general y que, no obstante, existe y es accesible a la enfermedad. En él aprendemos a conocer este nudo de la esencia y la existencia que volveremos a encontrar, en general, dentro de la percepción y que tendremos que describir, entonces, de manera más completa”.

tinúa Foucault, “confunde dos climas de apodicticidad: aquel en el cual se manifiesta el ser verdadero del ente bajo la forma de una autodonación y aquel en el cual se revela el sentido de ser del mundo, es decir, el *cogito*”¹¹. Dicho de otro modo, Merleau-Ponty mezcla la empiricidad del mundo con la trascendentalidad de la consciencia a partir de la cual es posible comprender el mundo. La crítica de Foucault denuncia así las aporías y los límites de la crítica que Merleau-Ponty le hace a la reducción fenomenológica de Husserl¹².

La segunda crítica importante a la fenomenología que devela el análisis de la analítica de la finitud está justamente dirigida a Husserl, cuyo nombre Foucault sí menciona de manera directa. La descripción de la relación entre el “cogito y lo impensado” apunta a poner en evidencia los límites de las afirmaciones de la *Krisis* relativas a la teleología o destino de la *ratio* occidental a través de una comparación entre el enfoque clásico del cogito y la versión moderna de este. Así, Foucault subraya que, en el caso de Descartes, la reflexión sobre el cogito apuntaba a “sacar a la luz el pensamiento como forma más general que son el error o la ilusión, de manera que se conjurara su peligro (...), de explicarlos y dar, pues, el método para prevenirse de ellos”¹³. En cambio, con el cogito moderno, se trata de “dejar valer, según su dimensión mayor, la distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y a aquello que, perteneciente al pensamiento, está enraizado en el no-pensado”¹⁴. De este modo, el cogito ya no es, como en la episteme clásica, “el súbito descubrimiento iluminador de que todo pensamiento es pensado, sino la interrogación siempre replanteada para saber cómo habita el pensamiento fuera de aquí y, sin embargo, muy cerca de sí mismo, como puede ser bajo las especies de lo no pensante”¹⁵. Ahora bien, si esta nueva dinámica del cogito es posible, ello se debe también a que, en la episteme moderna, este se articula de una nueva forma al tema trascendental. En este punto, el diagnóstico de Foucault no apunta a poner de relieve un desplazamiento con respecto a Descartes, sino en relación con Kant. En efecto, la pregunta relativa al trascendental ya no será “¿cómo hacer que la experiencia de la naturaleza dé lugar a juicios necesarios?”, sino “¿cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda, anime, por una especie de movimiento congelado, esta figura de sí mismo que se le presenta bajo la forma de una exterioridad testaruda?”¹⁶. A partir de este doble desplazamiento en relación con Descartes y Kant, es posible entender por qué, en el caso del cogito moderno, el “yo pienso”, no conduce nunca a la evidencia del ‘yo soy’¹⁷ – o yo “existo”. El desplazamiento

al que apunta Foucault parece entenderse mejor si se pone el acento en la nueva manera en que, a partir de él, se reformula el enfoque de la cuestión del “ser”. En efecto, Foucault señala que en la episteme moderna “el cogito no conduce a una afirmación del ser”, entendida como una consecuencia de la constatación irrefutable de la duda – pienso, entonces soy –, sino que “se abre justamente a toda una serie de interrogaciones en las que se pregunta por el ser”¹⁸. Esa pregunta por el ser se responde a partir de la referencia al rol de fundamento de la figura del hombre. De ahí el reenvío permanente a la dimensión antropológica que pone en evidencia la relación entre el cogito y lo impensado.

No es fácil comprender el alcance del diagnóstico de Foucault relativo a este punto de la analítica de la finitud¹⁹. Sin embargo, es posible pensar que este apunta a poner en evidencia la circularidad de la figura del hombre en la episteme moderna a partir del rol que Husserl le da a la consciencia trascendental como dimensión en la que se revela y se constituye el ser de las cosas, tal como lo pone de manifiesto, por ejemplo, el §49 de las *Ideen I*: “La conciencia, considerada en su ‘pureza’, debe tenerse por *un orden del ser encerrado en sí*, como un orden de *ser absoluto* en que nada pueda entrar ni del que nada pueda escapar; que no tiene un exterior espacio-temporal ni puede estar dentro de ningún orden espacio-temporal”²⁰. En *Phénoménologie et psychologie* este rol de la subjetividad trascendental es explicado a través de la relación entre el cogito y el mundo: “Esta solidaridad entre el ser purificado de la *cogitatio* y el mundo (entendidos uno y otro desde el punto de vista trascendental), es lo que Husserl denomina la subjetividad trascendental, de la cual él puede decir finalmente que ella detenta ‘el modo de ser del *Sein* absoluto’”²¹. Esa dimensión trascendental abierta por y gracias al *cogito* permite así pensar y comprender lo que, de otra manera, en la experiencia del mundo natural en la cual no se puede acceder a la consciencia trascendental que abre la *ἐπιτομή*, sería imposible de pensar o quedaría impensado²².

Ahora bien, volviendo al diagnóstico de *Las palabras y las cosas*, la relación entre el cogito y el trascendental demostraría que en realidad la fenomenología es una expresión de la configuración epistémica moderna y, en ese sentido, ella vanamente podría aspirar a curvar la *ratio* occidental sobre sí misma

¹¹ *Phénoménologie et psychologie*, pp. 130-131.

¹² “La fenomenología es el estudio de las esencias (...) pero la fenomenología es asimismo 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’”, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., prólogo, p. 7.

¹³ *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 315.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*. Cursivas según el original.

¹⁶ *Ibid.* p. 314.

¹⁷ *Ibid.* p. 315.

¹⁸ *Ibid.* p. 316.

¹⁹ Johana Oksala ha propuesto una explicación bien elaborada de la relación que Foucault encuentra entre el cogito y el impensado en Husserl. Según ella, “la sustancia de esta paradoja es que el sujeto fenomenologizante (*phenomenologizing subject*) está fundamentalmente constituido por lo que elude su reflexión – lo impensado – aunque la reflexión sea el método para iluminar aquello que su reflexión elude”. Oksala, Johana. *Foucault on Freedom*. London/New York, Cambridge University Press, 2005, p. 61. La traducción es nuestra.

²⁰ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica, trad. José Gaos, 1949, p. 114. Para un análisis detallado de esta cuestión, véase Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*. Paris, Seuil, 2000, pp. 51-53.

²¹ *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 129. Traducción nuestra. Cursivas según el original.

²² Sobre este punto, véase por ejemplo el §8 de *Meditaciones cartesianas*. Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México, Fondo de Cultura Económica, trad. de José Gaos y Miguel García Baró, 1986, pp. 59-63.

“en una reflexión que sería una radicalización de la filosofía pura y un fundamento de la posibilidad de su propia historia”²³. En este sentido, Husserl, afirma Foucault, no ha podido realizar tal afirmación sino en la medida en que el análisis trascendental cambia su punto de aplicación (de la posibilidad de una ciencia de la naturaleza a la posibilidad de que el hombre se piense a sí mismo) y el cogito modifica su función (de la existencia apodíctica de un pensamiento que se afirma en todos lados en donde este piensa a mostrar como el pensamiento puede escapar a sí mismo y conducir de ese modo a una interrogación múltiple sobre el ser)²⁴.

Como es bien 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” que evocamos anteriormente, es decir, tematizar una configuración del pensamiento que no se base en la figura del hombre o en la antropología²⁵. 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”²⁶. Por este motivo, él 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 signifiante”²⁷. 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, Rousset, 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*)”²⁸.

La definición de la carne como una “experiencia” que, muchos años después de haber publicado *Las palabras y las cosas*, Foucault propone en *Las confesiones de la carne* supone un nuevo intento por articular estas dos referencias, es decir, el estructuralismo y la literatura. Sin embargo, a través de ella, Foucault no anunciará la muerte del hombre, sino que intentará pensar las dinámicas de constitución de la subjetividad.

2.1. Del lenguaje a la carne: de la muerte del hombre a la acción y a la libertad del sujeto

En el caso de la carne, Foucault forja una articulación entre el estructuralismo, o más bien un uso

bastante libre de ciertos elementos del estructuralismo, y la literatura a través de la elaboración misma del concepto de “experiencia”. En efecto, el análisis detenido de la definición de la experiencia de la carne demuestra que esta posee dos dimensiones: una dimensión objetiva e histórica y una dimensión subjetiva, relativa al propio individuo. Dado que ya hemos estudiado en detalle los elementos principales de estas dos dimensiones de la experiencia de la carne²⁹, nos limitaremos a exponer brevemente sus principales características. La dimensión objetiva e histórica de la experiencia es una dimensión holística o formal dada por la relación entre determinados elementos en un momento histórico concreto. En el caso de la carne, se trata de la relación entre la manifestación de la propia verdad, la anulación del mal y la relación que el individuo mantiene consigo mismo entre los siglos II y V, como lo ponen en evidencia las prácticas de la penitencia y el ascetismo monástico³⁰. Foucault hará alusión nuevamente a esta dimensión relacional e histórica en la “Introducción” de *El uso de los placeres* para definir justamente a la experiencia como el objeto propio de las investigaciones de la *Historia de la sexualidad*, solamente que en esta ocasión modificará los elementos que componen la experiencia, la cual estará constituida de ahora en adelante por los “campos de saber, los tipos de normatividad y las formas de subjetividad”³¹.

La idea de que la experiencia se define por una *relación* entre elementos en un momento histórico dado constituye un recurso recurrente en las investigaciones de Foucault, sobre todo en aquellas de los años 1960. Este recurso supone una apropiación y una asociación bastante libre de los conceptos de “sistema” y “estructura” desarrollados por el estructuralismo. Foucault mismo manifiesta la deuda intelectual que él tiene con Dumézil respecto de la elaboración del concepto de experiencia en *Historia de la locura en la época clásica*³², al igual que reivindica el uso de las nociones de sistema y estructura para explicar la puesta en juego de *Las palabras y las cosas*³³. En este sentido, y a pesar de la relación

²³ *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 316.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Evidentemente, el método arqueológico que Foucault pone en práctica en *Las palabras y las cosas* es también parte de ese intento.

²⁶ *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 370.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibid.* pp. 371-372. *Les mots et les choses*, op. cit., p. 394.

²⁹ Colombo, Agustín. “La chair selon Michel Foucault: le ‘retour’ de l’expérience et l’élaboration de la subjectivité”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2021/3, tome 105, pp. 353-379.

³⁰ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. Madrid, Siglo XXI España, trad. Horacio Pons, 2019, pp. 70-71.

³¹ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México, Siglo XXI editores, trad. Martí Soler, 2007, pp. 7-8.

³² “Como Dumézil lo hace con los mitos, he intentado descubrir formas estructuradas de experiencia cuyo esquema (*schéma*) pueda encontrarse nuevamente, con modificaciones, en distintos niveles”. Foucault, Michel. “La folie n’existe que dans une société”, *Dits et écrits I*. Paris, Gallimard, colección « Quarto », ed. D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange, 2001, p. 196. La traducción es nuestra. “Esquema” (*schéma*) es justamente la palabra que Foucault emplea para definir a la carne como una experiencia. *Las confesiones de la carne*, op. cit., pp. 70-71.

³³ Véase “Entretien avec Madeleine Chapsal”. *Dits et écrits I*, op. cit., pp. 541-546. En esa misma entrevista, Foucault da la siguiente definición de sistema: “Por sistema, hay que entender un conjunto de relaciones que se mantienen, se transforman, independientemente de las cosas que ellas unen”, p. 542. La traducción es nuestra. Para una definición de sistema y su relación con la estructura desde el punto de vista del estructuralismo, véase, por ejemplo, Lévi-Strauss, Clau-

compleja que Foucault tiene con el estructuralismo³⁴, la experiencia de la carne recupera ese viejo recurso que Foucault explota bien para diagnosticar la especificidad histórica de los objetos que él mismo investiga, se trate de la locura, de las epistemes o de la sexualidad. Ese recurso le sirve, además, para desmarcarse, entre otras cosas, de la apuesta ontologizante, vía la subjetividad trascendental, de la fenomenología. La novedad de la carne es que, antes de las investigaciones sobre la sexualidad en la Antigüedad, Foucault la define como una experiencia en el interior de la cual la subjetividad se elabora a través de la relación que el sujeto entabla consigo mismo. Ella es literalmente definida como una “transformación de sí mismo por uno mismo”³⁵. Esto implica una ruptura notable respecto de la función que Foucault atribuye a la experiencia literaria: la experiencia, a diferencia de lo que sucedía con la literatura contemporánea, en Bataille por ejemplo³⁶, ya no supondrá llevar al sujeto a su propia disolución, por ejemplo, a través de una experiencia de sus propios límites que lo acerque a la muerte, sino que será una dinámica de constitución de sí mismo a través de una serie de prácticas o de técnicas. Esto es justamente lo que Foucault encuentra en los autores cristianos del siglo II al V, en Tertuliano, por ejemplo, pero sobre todo en Casiano y que, con posterioridad, estudiará en filósofos de la Antigüedad como Platón, Aristóteles o Séneca³⁷. La particularidad de la experiencia de la carne es que, en el marco de ella, los individuos no elaboran una relación consigo mismos tendiente a la autonomía, sino que esta tiene como resultado la renuncia o la mortificación de sí mismo. Sin embargo, se trata siempre de una transformación o constitución de sí mismo.

Ahora bien, a pesar de estos efectos de subjetivación específicos que, según Foucault, tiene la carne, es decir, no obstante estos efectos tiendan a la mortificación de sí mismo, está claro que la transformación que, en el interior de la experiencia de la carne, el sujeto realiza sobre sí mismo supone una actividad por parte de este. Dicho otro modo, la idea de que el individuo se modifica a sí mismo implica que

este sea capaz de actuar o, que este sea pensado como un sujeto *agente*. Es literalmente esto lo que Foucault dice al analizar los cambios que Tertuliano introduce en la disciplina del bautismo, cuando señala que en ella el postulante al bautismo es pensado como un “agente”³⁸. Es esta capacidad de acción la que está en juego en las prácticas ascéticas que elabora Casiano, las cuales ponen en evidencia todo el trabajo que el monje debe realizar para alcanzar la contemplación divina³⁹. No sorprende entonces que, cuando en la “Introducción” a *El uso de los placeres* Foucault afine su definición de la subjetividad apoyándose en la idea de “conducción de sí mismo”, afirme que, a través de la conducción de sí mismo, lo que está en juego es “la manera en que debe constituirse uno mismo como sujeto moral que actúa (*sujet moral agissant*) en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código”⁴⁰. A través de esta acción que realiza sobre sí mismo, siempre en el marco de una experiencia histórica, el individuo se constituye a sí mismo o se transforma.

Esta problematización de la acción es clave en el enfoque tardío de la subjetividad de Foucault, puesto que, por medio de ella, Foucault piensa la puesta en práctica de la libertad, tal como lo ponen en evidencia, de manera literal, sus investigaciones sobre la filosofía griega⁴¹. Ahora bien, la puesta en práctica de la libertad de los individuos a través de la acción que estos efectúan sobre sí mismos en el marco de una experiencia histórica no es patrimonio exclusivo del pensamiento griego. La carne cristiana de los primeros siglos también supone una reflexión sobre el ejercicio de la libertad de los individuos cuyo objetivo es liberatorio: liberarse del pecado – ya sea a través del bautismo, la confesión, el examen y la confesión o la penitencia – para acceder a otro tipo de vida. La paradoja, vale la pena insistir en esto, es que los efectos del ejercicio de la libertad en el marco de la experiencia de la carne, según Foucault, tienden a una negación de la autonomía del sujeto⁴².

Recapitulando, las investigaciones sobre la carne como una “experiencia” le permiten a Foucault desarrollar un enfoque de la capacidad de acción del individuo cuyo núcleo conceptual mayor es la tematización de la puesta en práctica de la libertad. Una subjetividad agente que ejercita su libertad a través de una acción siempre anclada en la historia sobre la base de su vínculo con la verdad y los demás, o sea, con el saber y con el gobierno. Esta elaboración

de. *Antropología estructural*. Barcelona, Paidós, trad. Eliseo Verón, 1987, pp. 75-95.

³⁴ En la introducción a *La arqueología del saber*, Foucault distingue su enfoque arqueológico del estructuralismo y critica el uso que había hecho del término “experiencia” en *Historia de la locura en la época clásica*. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., p. 27. En el mismo sentido, véase también el prefacio a la edición inglesa de *Las palabras y las cosas*. Michel Foucault, “Préface à l’édition anglaise”, *Dits et écrits I*, op. cit., p. 881.

³⁵ Michel Foucault, *Las confesiones de la carne*, op. cit., pp. 70-71.

³⁶ “Llamo experiencia interior a un viaje hasta el fin de lo posible del hombre. Cada cual puede renunciar a hacer el viaje, pero, si lo hace, eso supone que han sido negadas las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible”. Bataille, Georges. *Para leer a Georges Bataille*. Fondo de Cultura Económica, 2015. *Digitalia*, <https://www-digitaliapublishing-com.bucm.idm.oclc.org/a/43657>. Para un análisis más detallado del enfoque de la experiencia interior de Bataille y de la reinterpretación que Foucault realiza de ella hacia finales de los años 1970, véase Colombo, Agustín. “La chair selon Michel Foucault: le ‘retour’ de l’expérience et l’élaboration de la subjectivité”, op. cit., pp. 366-375.

³⁷ *El uso de los placeres*, op. cit., y Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. México, Siglo XXI editores, trad. de Tomás Segovia, 2007.

³⁸ *Las confesiones de la carne*, op. cit., p. 78.

³⁹ *Ibid.*, pp. 127-165.

⁴⁰ *El uso de los placeres*, op. cit., p. 27. Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2. L’Usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, colección « TEL », 1997, p. 37. En este caso, por código debe entenderse reglas o valores morales.

⁴¹ “[La reflexión moral en el marco de la filosofía griega] no se dirige a los hombres a propósito de conductas que podrían relevar de determinadas prohibiciones conocidas por todos y recordadas solemnemente en los códigos, las costumbres o las prescripciones religiosas. Se dirige a ellos con ocasión de las conductas en las que justamente habrán de hacer uso de su derecho, poder, autoridad y libertad (...) Es necesario comprender estos temas de la autoridad sexual, no como una traducción o un comentario a prohibiciones profundas y esenciales, sino como elaboración y estilización de una actividad en el ejercicio de su poder y la práctica de su libertad”. *El uso de los placeres*, op. cit., pp. 24-25.

⁴² Sobre este punto, véase nuestro Colombo, Agustín. “La carne y la crítica”. *Dois pontos*, 19, 3, 2022, pp. 21-32.

conceptual, como lo hemos mostrado, supone una reelaboración del concepto de experiencia que ape- la a los recursos que Foucault utiliza en los 1960 para plantear una alternativa a la antropología que según él domina el enfoque fenomenológico, es decir, el es- tructuralismo y la literatura contemporánea. Sin em- bargo, en relación con la alternativa a la antropología que Foucault plantea en los 1960, la experiencia de la carne propone un cambio rotundo: ya no se trata de anunciar la muerte del hombre, sino de pensar los mecanismos de constitución de la subjetividad.

La carne funciona entonces, desde el punto de vista heurístico de sus investigaciones, como una instancia a partir de la cual Foucault piensa las con- diciones de posibilidad de la acción y de la liber- tad del sujeto. Desde esta óptica, existe un punto en común importante entre las investigaciones de Foucault y de Michel Henry sobre la carne cristiana. Al igual que Foucault, la reflexión sobre la carne le permite a Henry pensar la acción y la puesta en prác- tica de la libertad del sujeto. Sin embargo, en el caso de Henry la carne no juega un rol simplemente heu- rístico: ella es una dimensión clave a partir de la cual Henry forja una fenomenología alternativa a lo que él denomina la fenomenología histórica, en el seno de la cual, él ubica al pensamiento de Husserl. De este modo, aunque alternativa, la perspectiva de la carne de Henry constituye un enfoque interno a la fenome- nología, el cual, sin embargo, difícilmente podría de- finirse como una antropología.

3. Una fenomenología no antropológica de la carne

¿En qué medida el enfoque fenomenológico de la carne de Henry escapa al diagnóstico foucaultiano según el cual la fenomenología estaría dominada por la antropología?

Si analizamos la perspectiva fenomenológica de la carne propuesta por Henry, difícilmente podría afirmarse que esta se asienta sobre un paradigma antropológico. En efecto, según Henry, la carne no se desprende o no es la expresión de una figura del hombre o del sujeto que funciona como su funda- mento. Para él, la carne es, de hecho, lo contrario, pues se genera en la Vida, en y a través de su au- torrevelación. Así, la carne no presupone una refe- rencia de lo finito a lo finito, del hombre como objeto de experiencia al hombre como sujeto trascenden- tal, como sostiene el diagnóstico foucaultiano de la episteme moderna, sino que ella es la expresión de una relación entre lo finito, el hombre, y lo infinito, la Vida⁴³. Y es esta dinámica de la relación entre el hombre y la Vida la que permite a Henry dirigir una crítica a la concepción de la subjetividad trascen- dencial de la fenomenología histórica, como lo pone de relieve la crítica de la intencionalidad desplegada en la primera sección de *Encarnación*.

En el §3 de *Encarnación*, Henry lanza una crítica al “principio de los principios” de la fenomenología, que Husserl anuncia en el §24 de las *Ideen*, es decir, que “toda intuición en que se da algo originariamente

es un fundamento de derecho del conocimiento”⁴⁴. La intuición, afirma Henry, es un concepto fenome- nológico que no hace referencia a un objeto, sino a un modo de aparecer, es por eso que en ella algo se da originariamente. Ahora bien, continúa Henry, ¿qué es lo que asegura que la intuición sea un modo de aparecer, que en ella las cosas se den? La res- puesta, para Henry, es clara: “es la estructura de la conciencia tal como la entiende Husserl, es decir, la intencionalidad”⁴⁵. Sin embargo, cuando nos pre- guntamos por el modo en que ella se refiere a sí misma, la intencionalidad, que permite ver o revelar los objetos, ¿cómo se revela a sí misma? Es en rela- ción con este punto que Henry pone el acento sobre una aporía a la cual se expone la fenomenología de Husserl, que conlleva el riesgo de caer “en el amargo destino de la filosofía clásica de la conciencia, some- tida a una regresión sin fin, obligada a situar una se- gunda conciencia tras aquella que conoce – en este caso una segunda intencionalidad detrás de aquella que se intenta arrancar a la noche”⁴⁶. Sin embargo, el foco de la crítica de Henry no es la posibilidad de una *regressio ad infinitum*, sino la forma misma de la fenomenalidad, es decir, el modo mismo de apa- recer de las cosas que Husserl piensa a partir de la subjetividad trascendental, puesto que este supone la exclusión de la materialidad, de lo sensible o de la impresión⁴⁷. La fenomenología material de la Vida que Henry desarrolla será un intento por explicar la impresión o la sensibilidad de la auto-revelación de la Vida, escapando así a la contingencia y la arbitra- riedad del mundo objetivo. En sintonía con la crítica de Foucault, uno de los recursos que Henry moviliza para criticar a Husserl es la lectura que este propone del cogito cartesiano.

Según Henry, Husserl realiza una “completa des- naturalización del cogito cartesiano” a través de la intencionalidad⁴⁸. Esto para Henry impide compren- der cómo la Vida se auto-revela, dinámica que según él ya está presente en Descartes⁴⁹, lo que acarrea dos graves consecuencias. Por un lado, que no se tome en cuenta la singularidad de cada vida particu- lar, de lo que cada individuo siente, puesto que ello no le compete a la fenomenología como “ciencia” y, por otro lado, que el objeto de análisis no sea la vida singular de cada individuo sino “la esencia de la vida

⁴⁴ *Ibid.* p. 47.

⁴⁵ *Ibid.* p. 48.

⁴⁶ *Ibid.* p. 52.

⁴⁷ “Se trata de saber cuál es la situación de la impresión con respecto a la conciencia o, para plantearlo en términos fenome- nológicos, cuál es su estatuto fenomenológico. Husserl ha respondido con precisión a la primera cuestión. Mientras que el color que ostenta el objeto y, de este modo, deveni- do visible (el color noemático) es exterior a la conciencia, el color impresivo – material, hylético, invisible – pertenece, al igual que la intencionalidad, a su realidad. La realidad de la conciencia se divide así en dos elementos distintos. Estos, a decir verdad, no son sólo diferentes sino heterogéneos, si es verdad que la impresión original, el elemento sensible puro es en sí mismo extraño a la intencionalidad: ‘el elemento [sensual (*sensuel*)] que en sí no tiene nada de intencional”. *Ibid.* p. 66. Incluimos entre corchetes la palabra “sensual” (*sensuel*), presente en el original francés, que no ha sido incluida en la traducción del libro al español. Henry, Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris, Seuil, 2000, p. 70.

⁴⁸ *Encarnación*, op. cit., p. 96-97.

⁴⁹ *Ibid.* p. 94.

⁴³ Henry, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Sala- manca, Ediciones Sígueme, trad. J. Teira, G. Fernández y R. Ranz, 2001, p. 222.

trascendental universal”⁵⁰. Estamos entonces frente a una crítica a la fenomenología histórica, a Husserl, que pone en discusión la incapacidad que esta tiene de tratar la diferencia puesto que, en última instancia, termina por referir la singularidad de cada vida a un fondo de esencialidad universal⁵¹. Desde este punto de vista, Henry y Foucault, no se separan mucho. Sin embargo, como lo veremos, hay entre ellos una distancia notable. A los fines de comprender mejor la alternativa que Henry despliega respecto de la subjetividad trascendental⁵² y, con ella, de la antropología, conviene detenerse en algunos pasajes de *Yo soy la verdad*, en donde el contraste en cuestión aparece de una manera evidente.

Según Henry, el enfoque de la subjetividad trascendental de la filosofía moderna, en particular, la fenomenología, supone un “inmenso progreso en la intelección de lo propio del hombre” puesto que permite escapar al reduccionismo en el que cae el objetivismo científico, en virtud del cual lo que es propiamente humano se confunde con el resto de los fenómenos materiales⁵³. Sin embargo, el problema de la fenomenología es que concibe al hombre como un ser del mundo y, por lo tanto, ella piensa la subjetividad trascendental en función de un modo de donación que toma como punto de referencia al mundo, apelando, por ejemplo, en el caso de Husserl a la intencionalidad⁵⁴. Es en este punto que el cristianismo ofrece una alternativa puesto que abre la posibilidad de pensar otra forma de inteligibilidad, en general como modo de donación, pero también en relación con el hombre. Para el cristianismo, señala Henry, “el hombre no es un ser del mundo” sino que al definir al hombre como “hijo”, el cristianismo nos muestra que el hombre solamente es posible en la Vida y no en el mundo⁵⁵. De esta manera, Henry puede resolver el problema de la trascendencia del mundo, apelando a una fenomenología, en la cual, sin embargo, se conserva el carácter trascendental del hombre: el “hombre trascendental nuevo” que, como tal, “nace a la Vida fenomenológica absoluta (*prenant naissance dans la Vie phénoménologique absolue*), engendrado en el auto-engendramiento de esta Vida, y que no toma su esencia sino de ella”⁵⁶. Como Henry lo explica, este nacimiento tiene lugar

gracias al movimiento de auto-afección que define la esencia de la Vida⁵⁷. A los fines de explicar el estatuto del sujeto en este movimiento autoafectivo de la Vida, Henry introduce una distinción entre el concepto fuerte y el concepto débil de auto-afección. El concepto fuerte de auto-afección pone de relieve el hecho de que la Vida se auto-afecta en un doble sentido. Por un lado, “ella misma define el contenido de su propia afección”, pero por otro, “la vida produce por sí misma el contenido de su afección, ese contenido que es ella misma”⁵⁸. Así, la Vida se genera a sí misma. Es en esta medida que Henry puede entonces afirmar que esta auto-donación de la Vida es “una afectividad trascendental”, es decir, “un pathos en el que es posible todo experimentar-se a sí mismo precisamente como patético, como afectivo en el hondón de su ser”⁵⁹, como sensibilidad o materialidad de la Vida misma. El concepto débil de auto-afección, en cambio, pone de relieve el lugar específico del yo o del sujeto en este proceso de auto-donación de la Vida. El yo trascendental también extrae su esencia de la auto-afección. Está constituido por el movimiento a partir del cual el sujeto se afecta a sí mismo. Sin embargo, este yo trascendental viviente no se ha puesto a sí mismo en la condición de experimentarse a sí mismo, es decir, se experimenta a sí mismo “sin ser la fuente de esta experiencia”⁶⁰. Por eso, afirma Henry, “me soy dado a mí mismo sin que esa donación proceda de ningún modo de mí”, no me afecto en absoluto, sino que “me hallo auto-afectado”⁶¹. Esta relación consigo mismo, de auto-afección, no encuentra su fuente sino en la Vida. Así, Henry puede concluir que, “el Sí singular que yo soy no se experimenta a sí mismo más que en el interior del movimiento por el que la Vida se pone en sí (*se jette en soi*) y goza de sí en el proceso eterno de su auto-afección absoluta”⁶². El Sí se afecta porque la Vida se auto-afecta en él. Este movimiento de auto-afección de la Vida que constituye al yo trascendental es posible gracias al rol de Cristo. Cristo, en calidad de primer viviente, es quien hace efectiva la auto-afección de la Vida. Por eso Henry afirma que Cristo es un Archi-Hijo (*Archi-Fils*), no desde el punto de vista fáctico, sino porque él es “el lugar en el que se le da el don de la Vida al viviente, de tal modo que, cargado de ipseidad y sacando de ésta la efectividad fenomenológica de la Vida que transmite, ese don determina *a priori* todo viviente como un yo”⁶³. Este rol de Cristo como mediación entre el individuo singular, concreto y la Vida, es el rol de la carne. La noción de carne y el problema de la encarnación retoman así la idea de que el yo sólo puede auto-afectarse por medio de este Primer Viviente que realiza el proceso de autogeneración de la Vida. Por eso en *Encarnación* Henry afirma que la carne es “la forma que tiene la vida de hacerse Vida”⁶⁴. La carne es así el trascendental del sujeto – individuo concreto – porque es la condición de posibilidad de

⁵⁰ *Ibid.* pp. 99-103.

⁵¹ En términos de la lectura de Descartes, las *cogitationes* singulares y reales “se desvanecen bajo las miradas del ver que persigue captarlas” a través de la intencionalidad, accediendo así a su esencia, al mismo tiempo que “la posibilidad de dichas esencias intuibles en una vista clara y distinta se viene abajo si resulta de un proceso de ideación que descansa sobre *cogitationes* singulares y reales inaccesibles al ver”. *Ibid.* p. 106. Esa es, según Henry, la aporía en la que cae la interpretación que Husserl hace de Descartes.

⁵² Para un análisis más detallado sobre la crítica de Henry al enfoque de la subjetividad trascendental de Husserl, véase Boubliil, Élodie. “Individuation et intentionnalité: le propre de l’ego chez Husserl et Michel Henry. Jean, G., Leclercq, J. et Monseu, N., *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*. Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2013, pp. 117-127.

⁵³ Henry, Michel. *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Salamanca, Ediciones Sígueme, trad. Javier Teira Lafuente, 2001, p. 112.

⁵⁴ *Ibid.* pp. 113-114.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 117. Henry, Michel. *C’est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris, Seuil, 1996, p. 127.

⁵⁷ *Yo soy la verdad, op. cit.*, p. 123.

⁵⁸ *Ibid.* pp. 124-125.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 125.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibid.* pp. 125-126. *C’est moi la vérité, op. cit.*, p. 136.

⁶³ *Yo soy la verdad, op. cit.*, p. 132.

⁶⁴ *Encarnación, op. cit.*, p. 160.

la auto-afección de este en el movimiento inmanente de donación de la Vida. Es pues a partir de este rol que le atribuye a la carne que Henry puede explicar la sensibilidad del cuerpo, así como la acción del sujeto. De ahí la pertinencia del contraste con Foucault: si en el caso de Foucault sus investigaciones sobre la carne ponen en evidencia la necesidad de desarrollar conceptualmente el problema de la acción del sujeto en términos de conducción de sí mismo, en el caso de Henry encontramos un enfoque de la carne entendido como una instancia que permite tematizar las condiciones de posibilidad de la acción del sujeto. Sin embargo, en este último caso, la carne no juega un rol simplemente heurístico – como en el caso de Foucault, que continuará a pensar la acción como conducción de sí mismo estudiando la filosofía griega – sino que ella es una pieza clave en la elaboración de una fenomenología alternativa. Por eso Henry señalará en muchas oportunidades que el cristianismo ofrece un modo de pensar el “aparecer” de las cosas alternativo al de la fenomenología histórica. Esto le ha valido a Henry las críticas de parte de sus colegas por considerar que su fenomenología de la Vida termina por adquirir una dimensión teológica⁶⁵. Sin embargo, como lo afirma Jean Leclercq, Henry estima que “es ‘en’ (“dans”) el cristianismo, que es una religión y no una filosofía, que el fenomenólogo, y no el teólogo que él [Henry] no es, encuentra una ‘prueba’ (“preuve”), no de la existencia de un d/Dios, sino más bien de la dualidad del aparecer”⁶⁶.

3.1. La libertad de la carne. La Vida como origen del sujeto

Conviene ahora concentrarse en la relación entre carne, libertad y acción en las investigaciones de Henry para abordar ya no los motivos por los que Henry no encaja en la crítica que Foucault le hace a la fenomenología como antropología, sino el contraste que existe respecto del modo en que ambos conciben la carne cristiana.

En *Encarnación*, el rol que juega la carne como condición de posibilidad de la acción del individuo es concebido sobre todo desde el punto de vista del cuerpo, de la capacidad que este tiene de “moverse”, a través de lo que Henry llama la analítica del “yo puedo (*je peux*)”. Una parte importante de esta analítica es elaborada a través de una crítica a la concepción de la carne de Merleau-Ponty. Según Henry, el enfoque de la carne de Merleau-Ponty extiende al mundo entero la relación tocante/tocado, “constituyente/constituido”, de una manera “subrepticia” e “ilegítima”⁶⁷. De este modo, “el poder trascendental de constitución – cuya elucidación sistemática ha perseguido la fenomenología husserliana y a la cual le ha costado tanto (*elle a eu tant de peine*) alcanzar sus estructuras fundadoras – resulta así aplastado contra lo constituido”⁶⁸. Así el trascendental es “con-

fundido” con o se pierde en lo constituido⁶⁹. En este punto relativo a la crítica a Merleau-Ponty, se puede observar cómo, nuevamente Henry y Foucault se acercan. Pero conviene continuar con el análisis de Henry para entender de qué modo ambos se separan. Para poder tocar algo, afirma Henry, hay que “*encontrarse en posesión de tal poder, estar previamente colocado en él, coincidir con él, identificarse con él y así, sólo así, poder aquello que puede*”⁷⁰. La posibilidad de poder moverse y de poder tocar depende entonces de “una inmanencia esencial”, inmanencia en la que todo poder, entendido como capacidad de moverse, “es un poder efectivo y no el simple concepto de un poder”⁷¹. Esa inmanencia es la inmanencia de la Vida. Por eso, la posibilidad de todo poder “es la venida de la Vida en sí misma bajo la forma de una carne”⁷² que hace posible la corporeidad como un conjunto de nuestros poderes. Por lo tanto, la carne no puede ser nunca el resultado de, ni puede ser descrita por el “quiasmo” tocante/tocado. La carne viene antes del quiasmo “como la condición del poder-tocar y, así, del tocante en cuanto tal”⁷³. De este modo, aunque fundamentalmente referida al cuerpo y a la sensibilidad, la carne es concebida como la condición de la acción del individuo. Y por esta razón, ella es también la posibilidad de su libertad: nosotros podemos movernos, podemos actuar, porque somos yo trascendentales carnales. Así, Henry sostiene que “*la libertad es el sentimiento del Sí de poder poner en práctica él mismo cada uno de los poderes que pertenece a su carne*”⁷⁴. La libertad es así concebida como un “poder” que está “siempre en posesión de sí mismo” y por eso, al mismo tiempo que su acción, él experimenta esta acción “*como estando en su poder, se experimenta a sí mismo como ese poder radical indiscutible, absoluto en cierta manera, capaz no sólo de cumplirla, sino de poder cumplirla, y, así, poder cumplirla siempre de nuevo*”⁷⁵. En este sentido, la libertad “no es una afirmación metafísica, especulativa”, sino que tiene una “significación fenomenológica”, puesto que ella es “el sentimiento de un poder en ejercicio que se experimenta a sí mismo en éste y, en calidad de tal, irrefutable”⁷⁶.

Ahora bien, para Henry la carne no supone solamente la conceptualización del fundamento de la acción y, como tal, de la problematización de la libertad. Dicho de otro modo, el alcance “ético” de la carne no se limita a explicar las condiciones de posibilidad de la acción o de la propia conducción que los individuos ejercen sobre sí mismos. Para Henry, la carne es también lo que permite la realización de los valores, porque es a través de la Vida, y no a gracias al mundo, que tenemos valores, ya que la Vida,

elle eut tant de peine à atteindre)” a los fines de facilitar la comprensión del pasaje. *Incarnation*, op. cit., p. 166.

⁶⁹ Michel Henry, *Encarnación*, op. cit., p. 153.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 180. Cursivas según el original.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*. Henry se dirige aquí a una crítica a la figura del “quiasmo” (*chiasme*) que Merleau-Ponty utiliza para explicar su enfoque de la carne. Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires, Nueva Visión, trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle, 2010, “El entrelazo – el quiasmo”, pp. 119-140.

⁷⁴ *Encarnación*, op. cit., p. 240. Cursivas según el original.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 239. Cursivas según el original.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 239-240.

⁶⁵ Janicaud, Dominique. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris, Gallimard, 2009, « 4. Les surprises de l'immanence », pp. 107-127.

⁶⁶ Leclercq, Jean. “La provenance de la chair: le souci henryen de la contingence”. *Studia phænomenologica IX*, 2009, p. 306. Traducción nuestra.

⁶⁷ *Encarnación*, op. cit., p. 152.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 153. Nos permitimos corregir la traducción al castellano “a la que tantas penalidades ha costado alcanzar (*dont*

señala Henry, es un principio universal y único de evaluación⁷⁷. De este modo, la carne es la instancia que evita que caigamos en el nihilismo y en la negación de los valores que caracterizan la objetividad del mundo típicos, entre otros, del reduccionismo científico, en el cual “cualquier cosa puede tomar el lugar de cualquier cosa” y, por lo tanto, los individuos son intercambiables “igual que las cosas”⁷⁸.

En este punto relativo a la “ética” de la carne es posible señalar una diferencia crucial entre Henry y Foucault. Como acabamos de observarlo, la carne, como movimiento efectivo de auto-afección de la Vida, es posibilidad de la acción y base de la libertad de los individuos, pero, por eso mismo, es también un marco que fija los valores y los límites de la acción humana. Desde este punto de vista, el enfoque de la carne de Henry proporciona una problematización de la acción mucho más precisa que la que forja el enfoque de la carne de Foucault, el cual aborda la acción en términos histórico-descriptivos, aunque lo haga pensando en el presente, ya sea desde la perspectiva de la genealogía o de la ontología histórica: Foucault analiza los mecanismos de modificación de la subjetividad elaborados por los Padres de la Iglesia entre los siglos II y V. Lo mismo hará con las investigaciones sobre la experiencia de los *aphrodisia* a partir de la lectura de la filosofía antigua. No obstante, como lo mencionábamos, el objetivo de su análisis de la historia no es únicamente una descripción del pasado, sino la relación entre el pasado y el presente. Esta relación entre la descripción de una acción en el pasado en términos de un diagnóstico del presente y que, como tal, en tanto que diagnóstico, tiene lugar y efectos en el presente, constituye uno de los problemas clave del último Foucault, como lo pone de manifiesto su enfoque de la “crítica”, en el cual nos detendremos brevemente en las conclusiones. Henry, en cambio, provee un enfoque de la acción general y universal que, al igual que Foucault, moviliza recursos del pensamiento cristiano de los primeros siglos. Sin embargo, al ofrecer un marco general de la acción, Henry cae en un normativismo que, como tal, establece qué se debe hacer y qué no. Esto no es más que la consecuencia del rol fundador y, por lo tanto, necesario y universal, que Henry le da a la Vida. En este punto Foucault y Henry difieren netamente puesto que, en la perspectiva foucaultiana, fundar la normatividad equivaldría a elaborar y a justificar el ejercicio de un modo de gobierno o podría desembocar en una perspectiva ontologizante del poder⁷⁹. Es entonces en relación con el rol que Henry le atribuye a la Vida como fundamento o como comienzo u origen absoluto que puede apreciarse mejor el contraste que existe entre él y Foucault.

Evidentemente, Henry no piensa el acceso al origen a partir de la intencionalidad, sino que se trata, para él, de pensar la especificidad de la impresión a partir de la impresión misma. Es necesario entonces

entender la dimensión originaria como “aquello que viene a sí antes de toda intencionalidad e independientemente de ella”⁸⁰. Sin embargo, la impresión no posee tal poder, puesto que “ninguna impresión se trae por sí misma a sí, ninguna se funda a sí misma”⁸¹. El venir de la impresión a sí misma, no es otra cosa que el venir de la Vida a sí misma, “La Vida en su fenomenalización originaria”, el aparecer originario de la impresión no es otra cosa que “el aparecer de la vida”⁸². Como se puede observar, la auto-afección de la Vida, que como lo hemos explicado, para Henry se realiza a través de la carne, no reenvía a un plano de esencialidad equivalente a aquel que se revela gracias a la consciencia trascendental como en el caso de Husserl. Sin embargo, el rol originario que para Henry tiene la Vida supone, de todos modos, un plano de esencialidad. Es justamente esto lo que Henry afirma empleando, pero al mismo tiempo modificando, el alcance fenomenológico del término “origen”: “origen, en fenomenología, designa el origen del ser, su principio, aquello que le hace ser y ser lo que es. El origen del ser es el aparecer. El origen de la impresión es su aparecer”⁸³. Ese aparecer no es el mundo, sino, como lo acabamos de señalar, la Vida. Se trata de un origen material, pero de un origen al fin. Conviene volver por última vez a *Yo soy la verdad* para entender específicamente cómo Henry concibe la relación entre la Vida como origen y la subjetividad, es decir, el yo trascendental, y con ello identificar mejor el contraste insoluble que existe entre él y Foucault.

En ese libro, Henry resume la dinámica de esa relación a través la expresión “la maravilla de las maravillas”. Esta “maravilla de las maravillas” consiste en el hecho de que, en la Ipseidad de la Vida, el viviente no solamente se constituye como yo trascendental, sino que él es también un yo “irreducible a cualquier otro, que experimenta aquello que experimenta y siente aquello que siente, a diferencia de cualquier otro”⁸⁴. Ese yo trascendental, único, singular, aunque no por eso atrapado en la pura contingencia del mundo, es “lo irreductiblemente diferente”, pero a condición de que esa diferencia se dé “en el seno de una única y misma Vida, de una única y misma Ipseidad”⁸⁵. Así, la generación de un yo trascendental tiene lugar a condición de que (*pour autant que*) en esta, “una única y misma Vida se experimente en su Ipseidad original y haga nacer por ella a tantos yo irreductiblemente diferentes y nuevos”⁸⁶. Como se observa, la posibilidad del yo trascendental, y con ello, la diferencia que este supone respecto de otros yo trascendentales, está sujeta, en realidad, a la mismidad de la Vida. La diferencia es posible solamente si es referida y anclada a ese fondo originario, esencialidad material. Se trata de una diferencia sobre un fondo de ipseidad que, cómo hemos visto, para Henry se efectúa gracias a la carne y a la encarnación.

Esta inteligibilidad de la diferencia a partir de la mismidad supone un contraste insalvable entre

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 284-285.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 287. En este pasaje de *Encarnación*, Henry no solamente critica al mundo “objetivo” en general, sino, de un modo más específico, a la pornografía y a la prostitución.

⁷⁹ Sobre la posición de Foucault en relación con este último punto, véase por ejemplo, Foucault, Michel. “Précisions sur le pouvoir: réponses à certaines critiques”, *Dits et écrits II*, op. cit., p. 630.

⁸⁰ *Encarnación*, op. cit., p. 77.

⁸¹ *Ibid.*, p. 78. *Cursivas según el original.*

⁸² *Ibid.*, p. 79.

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ *Yo soy la verdad*, op. cit., p. 151.

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ *Ibidem. C'est moi la vérité*, op. cit., p. 164.

Henry y Foucault. Claro está, en el caso del enfoque de la carne de Henry ya no se trata de un reenvío a una mismidad antropológica a partir de la cual se accede a una dimensión ontológica originaria⁸⁷, puesto que para él esa dimensión es material y no tiene la forma del hombre, sino de la Vida. Sin embargo, como se advierte, ese reenvío a la Vida como “arché” o como comienzo impide pensar la cuestión de la diferencia en todo su espesor y de una manera radical. Esto es justamente lo que está en juego en la perspectiva foucaultiana de la carne como experiencia, puesto que ella, en tanto dimensión histórica específica, pone de relieve la singularidad de los procesos de constitución de la subjetividad sin apelar a un fondo de esencialidad originaria que, como tal, sería atemporal. En la experiencia de la carne, de un modo similar a las epistemes, la historicidad de la relación entre los elementos que la componen – manifestación de la verdad, anulación del mal y relación consigo mismo – es lo que permite asir la *diferencia* que esos modos de subjetivación tienen respecto de otras experiencias. La experiencia de la carne y, luego de ella, la experiencia de los *aphrodisia*, reeditan así el intento de Foucault por pensar una historicidad específica que no sea deudora de un fondo originario al cual tenga que solicitarle su inteligibilidad⁸⁸. Este punto, desde los años 1960, constituye uno de los elementos medulares de la crítica que Foucault le realiza a la relación entre subjetividad trascendental y origen elaborada por la fenomenología⁸⁹. Ahora bien, a diferencia de las investigaciones de los años 1960, con la experiencia de la carne, Foucault no apunta a dar cuenta de la diferencia histórica de la discursividad, sino que, como lo hemos explicado, la experiencia de la carne pone en evidencia la historicidad de la acción y del ejercicio de la libertad como elementos de la constitución de la subjetividad.

4. Conclusiones

Como lo hemos observado a lo largo de este trabajo, las perspectivas de la carne de Foucault y de Henry tienen puntos en común, pero, al mismo tiempo, son irreconciliables. Por un lado, a través de las investigaciones sobre la carne Foucault reelabora el concepto de experiencia apoyándose en ciertos elementos del estructuralismo y de la literatura contemporánea que le permiten proponer una alternativa “positiva” a la crítica de la configuración antropológica del pensamiento moderno, de la cual, según él,

la fenomenología constituye una expresión. Se trata de una alternativa que podría denominarse “positiva” puesto que a través de ella ya no es cuestión de anunciar la muerte del hombre y de diagnosticar el inicio de un nuevo modo de pensamiento, del cual forma parte la arqueología, sino que, con la carne, y luego con los *aphrodisia*, Foucault intentará pensar los mecanismos históricos de constitución de la subjetividad. Para ello, Foucault apela a una problematización de la acción, puesta en evidencia por la idea de un “individuo agente”, definida fundamentalmente por el ejercicio de la libertad. Por otro lado, para Henry la carne es lo que hace efectivo el movimiento de auto-afección de la Vida. Ese movimiento de auto-afección realizado por la carne, ilustrado por el rol del Archi-Hijo, proporciona una inteligibilidad diferente a la de la fenomenología histórica que da cuenta de la especificidad de cada individuo sin que esta quede reducida a los esquemas de comprensión del mundo objetivo y, al mismo tiempo, no quede atrapada en una perspectiva del trascendental que elimine su sensibilidad y, por lo tanto, su singularidad. En definitiva, una fenomenología de la Vida a través de la cual se puede asir un yo trascendental en su particularidad propia sin correr el riesgo de apelar a un plano de esencialidad no material. Esta fenomenología de la Vida, lo hemos observado, no encaja en el diagnóstico que Foucault propone de la fenomenología histórica o clásica, puesto que ella no podría ser definida como una antropología. Sin embargo, al concebir la Vida en términos de origen, el enfoque de la carne de Henry es menos radical que el de Foucault, puesto que no logra dar cuenta de los matices y de la especificidad de los mecanismos de constitución de la subjetividad dado que estos reenvían de manera necesaria y universal al fundamento de la Vida. De este modo, no puede observarse la diferencia de estos mecanismos que Foucault logra poner de manifiesto a través de la historicidad de la experiencia de la carne y de las divergencias entre esta y otras experiencias históricas.

Ahora bien, a pesar de estas dificultades para mostrar o, para jugar un poco con el lenguaje fenomenológico, podríamos decir “hacer aparecer” o “hacer ver” las diferencias, el enfoque de la carne de Henry proporciona un fundamento de la acción y de la libertad que, como tal, es mucho más que una mera descripción histórica. Para él, lo hemos visto, la carne es el fundamento de la libertad y de la acción y, como tal, hace efectivos los valores de la Vida, permitiendo con ello introducir una verdadera diferencia valorativa, sin la cual el hombre sería asimilable a cualquier otro objeto material del mundo. Sin embargo, al reenviar a la Vida como marco o parámetro de los valores, se corre el riesgo de caer en una forma de normatividad que, nuevamente, no sea capaz de admitir la diferencia y, de este modo, funde una dinámica de poder o de gobierno. Dilema entonces entre el fundamento o la fundación y la diferencia radical del cual, como lo hemos observado, Foucault y Henry son ambos bien conscientes.

Pero, si en el caso de la perspectiva de la carne de Henry las consecuencias respecto de la ecuación entre fundamento y acción son claras, ¿qué sucede en el caso de Foucault? Como lo hemos observado, la experiencia de la carne reviste sobre todo el rol de una descripción histórica cuyo análisis explica las

⁸⁷ Como hemos visto este reenvío es tematizado por Foucault a través de la relación entre el cogito y lo impensado. Sin embargo, la cuestión del origen es también uno de los polos que permiten diagnosticar, según Foucault, la disposición antropológica de la episteme moderna, en función de la relación que este tiene con otro polo, es decir, “el retroceso”. Como se ha observado, esa sección de la descripción de la “analítica de la finitud” de *Las palabras y las cosas* también supone una crítica a Husserl, aunque fundamentalmente esté dirigida al enfoque del *Dasein* elaborado por Heidegger. Véase Sabot Philippe, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, op. cit., pp. 138-142.

⁸⁸ Esto es lo que Foucault intenta hacer en los años 1960 al tratar de elaborar un enfoque del *a priori* histórico distinto al de Husserl. Para un análisis de esta cuestión, véase Courtine, Jean-François. “Foucault lecteur de Husserl : l’a priori historique et le quasi-transcendental”, *Giornale di metafisica*, 29, 1, 2007, pp. 211-232.

⁸⁹ *La arqueología del saber*, op. cit., p. 345.

condiciones de posibilidad y la modalidad de constitución de la subjetividad en el cristianismo de los siglos II al V. Sin embargo, para Foucault tal análisis histórico no es simplemente una descripción del pasado, sino que supone sobre todo un diagnóstico del presente. Eso es lo está en juego en el análisis foucaultiano de la carne y, de un modo general, en la comprensión que Foucault propone de la crítica.

Analizar de manera detallada la relación entre la carne y la crítica excede los límites de este trabajo⁹⁰. Sin embargo, a modo de conclusión quisiéramos detenernos en un aspecto del enfoque foucaultiano de la crítica que pone en evidencia la relación entre la acción y la libertad, y permite comprender mejor lo que está en juego en la descripción de los modos de subjetivación de la carne cristiana.

La crítica para Foucault no supone solamente la comprensión del pasado. Ella apunta, además, a realizar un diagnóstico del presente, es decir, constituye una pregunta sobre la actualidad de lo que somos⁹¹. En esa misma medida – y es en este punto en donde interviene la relación entre la acción y la libertad –, ella es un ejercicio de la libertad puesto que supone también una manera de conducirnos, un *ethos* – léase, un modo de constituirnos como agentes éticos, de acción – que nos permite romper con lo que somos, transgredir los límites, y convertirnos, “transfigurarnos”, dice Foucault, como si apelara a un lenguaje religioso, aunque en realidad acude a la referencia de Baudelaire⁹². Dicho de otro modo, a través de la crítica, el diagnóstico del presente, sobre la base del análisis del pasado, *implica* una acción por medio de la cual los individuos ejercen su libertad para modificarse. No obstante, Foucault no nos dice por qué el diagnóstico es, *al mismo tiempo*, ejercicio de la libertad de modificarse. ¿Cuáles son las condiciones o el fundamento de esa acción en el presente si con la crítica ya no se trata más, como en el caso del análisis de la experiencia de la carne, de describir y analizar una modificación de sí mismo que tiene lugar en el pasado, sino de realizar una modificación de sí mismo en el presente? ¿Y hacia qué objetivos dirigir esa acción que se ejerce en el presente? Foucault nos dice que prefiere las transformaciones concretas y específicas⁹³, pero ¿cómo identificarlas – antes de realizar el diagnóstico, claro – y cómo elegirlas? La acción, entendida en términos de ejercicio de la propia libertad a los fines de modificarse a sí mismo, pero sin coordenadas precisas y sin otro fundamento que el diagnóstico histórico, ¿no corre el riesgo de constituirse en el ejercicio de una pura libertad, modificación de lo que somos, que nos abre el horizonte para constituirnos de otro modo, pero que, por eso mismo, es susceptible de agotarse y perderse en esa pura ruptura o transfiguración? Y al mismo tiempo, ¿cómo no caer en el riesgo de una acción

fundada, como en el caso de Henry, susceptible de reenviarnos de manera permanente a un horizonte de normatividad constituido de una vez por todas en donde la diferencia, en todos sus matices, no puede, a fin de cuentas, ni ser vista ni practicada?

Objetividad del mundo y de la historia frente al fundamento, la racionalidad material y los valores de la Vida. Visibilidad de la diferencia gracias a la historia y libertad pura de la transfiguración del presente a través de una modificación de sí mismo cuyo alcance parece ser incierto, aunque sepamos que no desemboca en la normatividad. Esos parecen ser los términos de las paradojas que arroja el análisis de dos enfoques de la carne cercanos, pero a la vez contrastantes, como los de Foucault y Henry.

Como lo hemos subrayado desde el inicio, nuestro objetivo no es poner en evidencia los límites de cada uno para optar por uno de ellos, sino explotar su oposición para poder identificar los desafíos que ellos suscitan a partir de un fondo común de discusión. Aparentemente, una gran parte de ese desafío está vinculado a la necesidad de repensar la acción como ejercicio de la libertad de un modo que no se cierre a la diferencia pero que, a la vez, sea capaz de pensar la libertad sin caer en los límites de la descripción histórica y que pueda explicar la dirección en que esa acción pueda ser ejercida en el presente, sin que esto conlleve una rehabilitación de la subjetividad trascendental ni tampoco caiga en la imposición de una normatividad o en el ejercicio de una pura libertad.

Referencias

- Bataille, Georges. *Para leer a Georges Bataille*. Fondo de Cultura Económica, 2015. *Digitalia*, <https://www-digitaliapublishing-com.bucm.idm.oclc.org/a/43657>
- Boullil, Élodie. “Individuation et intentionnalité: le propre de l’ego chez Husserl et Michel Henry”. Jean, G., Leclercq, J. et Monseu, N., *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*. Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2013, pp. 117-127.
- Colombo, Agustín. “La carne y la crítica”. *Dois pontos*, 19, 3, 2022, pp. 21-32.
- Colombo, Agustín. “La chair selon Michel Foucault: le ‘retour’ de l’expérience et l’élaboration de la subjectivité”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2021/3, tome 105, pp. 353-379.
- Courtine, Jean-François. “Foucault lecteur de Husserl: l’a priori historique et le quasi-transcendental”. *Giornale di metafisica*, 29, 1, 2007, pp. 211-232.
- Foucault, Michel. “Entretien avec Madeleine Chapsal”. *Dits et écrits I*. Paris, Gallimard, colección « Quarto », ed. D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange, 2001, pp. 541-546.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité 2. L’Usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, colección « TEL », 1997.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México, Siglo XXI editores, trad. Martí Soler, 2007.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. México, Siglo XXI editores, trad. de Tomás Segovia, 2007.

⁹⁰ Sobre este punto, véase Colombo, Agustín. “La carne y la crítica”, *op. cit.*

⁹¹ Foucault, Michel. “¿Qué es la Ilustración?”. Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. Madrid, Tecnos, estudio preliminar de Javier de la Higuera, trad. de J. de la Higuera, E. Bello y A. Campillo, 2da edición, 2006, p. 80.

⁹² *Ibid.*, pp. 90-91; pp. 84-86.

⁹³ *Ibid.*, pp. 92-93.

- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. Madrid, Siglo XXI España, trad. Horacio Pons, 2019.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Siglo XXI editores, trad. de Aurelio Garzón del Camino, 1999.
- Foucault, Michel. "La folie n'existe que dans une société". *Dits et écrits I, op. cit.*, pp. 195-197.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores, trad. de E. C. Frost, 1968.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, colección, « Bibliothèque des sciences humaines », 1966.
- Foucault, Michel. *Phénoménologie et psychologie 1953-1954*. Paris, Seuil/Gallimard, colección « Hautes études », ed. Philippe Sabot, 2021.
- Foucault, Michel. "Précisions sur le pouvoir: réponses à certaines critiques", *Dits et écrits II, op. cit.*, 625-635.
- Foucault, Michel. "Préface à l'édition anglaise". *Dits et écrits I, op. cit.*, 875-881.
- Foucault, Michel. "¿Qué es la Ilustración?". Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. Madrid, Tecnos, estudio preliminar de Javier de la Higuera, trad. de J. de la Higuera, E. Bello y A. Campillo, 2da edición, 2006.
- Henry, Michel. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris, Seuil, 1996.
- Henry, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca, Ediciones Sígueme, trad. J. Teira, G. Fernández y R. Ranz, 2001.
- Henry, Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris, Seuil, 2000.
- Henry, Michel. *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Salamanca, Ediciones Sígueme, trad. Javier Teira Lafuente, 2001.
- Housset, Emmanuel. *Husserl et l'énigme du monde*. Paris, Seuil, 2000.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica, trad. José Gaos, 1949.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México, Fondo de Cultura Económico, trad. de José Gaos y Miguel García Baró, 1986.
- Janicaud, Dominique. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris, Gallimard, 2009.
- Leclercq, Jean. "La provenance de la chair: le souci henryen de la contingence". *Studia phænomenologica* IX, 2009, pp. 303-314. <https://doi.org/10.7761/SP.9.303>
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Barcelona, Paidós, trad. Eliseo Verón, 1987.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Planeta Agostini, trad. Jem Cabanes, 1993.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires, Nueva Visión, trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle, 2010.
- Oksala, Johana. *Foucault on Freedom*. London/New York, Cambridge University Press, 2005.
- Sabot, Philippe. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris, Presses universitaires de France, 2014.