

¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]*

MICHEL FOUCAULT

Henri Gouhier.- Señoras, señoritas, caballeros, en primer lugar quisiera agradecer al señor Michel Foucault que haya incluido esta sesión en la agenda de un año muy cargado, ya que contamos con él, no diré al día siguiente, pero sí a los dos días de un largo viaje al Japón. Esto explica que la convocatoria enviada para esta reunión sea más bien lacónica; pero por eso mismo, la comunicación de Michel Foucault es una sorpresa y, como podemos pensar que es una buena sorpresa, no hago esperar por más tiempo el placer de escucharlo.

Michel Foucault.- Le agradezco infinitamente que me haya invitado a esta reunión y ante esta Sociedad. Creo que ya presenté aquí una comunicación hace una decena de años, sobre el tema *¿Qué es un autor?*

En cuanto a la cuestión de la que quisiera hablarles hoy, no le he dado título. El señor Gouhier ha querido decirles con indulgencia que es a causa de mi estancia en Japón. Realmente, es una muy amable atenuación de la verdad. Digamos que, efectivamente, hasta estos últimos días, no había encontrado título; o más bien, había uno que me rondaba pero que no he querido elegir. Van a ver por qué: hubiera sido indecente.

En realidad, la cuestión de la que quería hablarles, y de la que aún quiero hacerlo, es: *¿Qué es la crítica?* Habría que intentar decir algunas palabras en torno a este proyecto que no cesa de formarse, de prolongarse, de renacer en los confines de la filosofía, en sus alrededores, contra ella, a sus expensas, en la dirección de una filosofía por venir, quizás en el lugar de toda filosofía posible. Y parece que entre la alta empresa kantiana y las pequeñas actividades polémico-profesionales que llevan este nombre de crítica, me parece que ha habido en el Occidente moderno (fechado groseramente, empíricamente, a partir de los siglos XV-XVI) una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros, y que podríamos llamar, digamos, la actitud crítica. Seguramente se extrañarán de oír decir que hay algo como una actitud crítica y que sería específica de la civilización moderna, cuando ha habido tantas críticas, polémicas, etc., e incluso cuando los problemas kantianos tienen sin duda unos orígenes mucho más lejanos que los siglos XV-XVI. Nos extrañaremos también de ver que se intenta buscar una unidad a esta crítica, cuando parece conducida por naturaleza, por función, diría que por profesión, a la dispersión, a la dependencia, a la pura heteronomía. Después de todo, la crítica no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma: es instrumento, medio de un porvenir o una verdad

* «Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]», en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, año 84º, nº 2, abril-junio 1990, páginas 35-63. Exposición ante la Sociedad Francesa de Filosofía, en la sesión del 27 de mayo de 1978, seguida de una discusión. Texto revisado, a partir de la transcripción de Monique Emery, por Suzanne Delorme, Christiane Menasseyre, François Azouvi, Jean-Marie Beyssade y Dominique Seglard.

que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio al que quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer. Todo eso hace que la crítica sea una función subordinada en relación con lo que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura, etc. Y, al mismo tiempo, sean cuales fueren los placeres o las compensaciones que acompañan a esta curiosa actividad de crítica, parece que comporta con bastante regularidad, casi siempre, no sólo una exigencia de utilidad que ella invoca, sino también una suerte de imperativo más general que le sería subyacente —imperativo más general aún que el de excluir los errores. Hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud. Y, de una cierta forma, aquello de lo que quería hablarles, era la actitud crítica como virtud en general.

Para hacer la historia de esta actitud crítica hay muchos caminos. Quisiera simplemente sugerirles éste, que es un camino posible, una vez más, entre muchos otros. Propondría la variación siguiente: la pastoral cristiana, o la iglesia cristiana en tanto que desplegaba una actividad precisa y específicamente pastoral, ha desarrollado la idea —singular, creo, y extraña completamente a la cultura antigua— de que cada individuo, cualesquiera que sean su edad, su estatuto, y esto de un extremo al otro de su vida y hasta en el detalle de sus acciones, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar, es decir, dirigir hacia su salvación, por alguien a quien le liga una relación global y al mismo tiempo metódica, detallada, de obediencia. Y esta operación de dirección hacia la salvación en una relación de obediencia a alguien debe hacerse en una triple relación con la verdad: verdad entendida como dogma; verdad también en la medida en que esta dirección implica un cierto modo de conocimiento particular e individualizante de los individuos; y por último, en la medida en que esta dirección se despliega como una técnica reflexiva que comporta unas reglas generales, unos conocimientos particulares, unos preceptos, unos métodos de examen, de confesiones, de entrevistas, etc. Después de todo, no hay que olvidar que lo que, durante siglos, se ha llamado en la iglesia griega *techné technôn* y en la iglesia romana latina *ars artium*, era precisamente la dirección de conciencia; era el arte de gobernar a los hombres. Es cierto que este arte de gobernar, finalmente, ha permanecido mucho tiempo ligado a unas prácticas relativamente limitadas, incluso en la sociedad medieval, ligado a la existencia conventual, ligado a la práctica sobre todo en grupos espirituales relativamente restringidos. Pero creo que a partir del siglo XV y desde antes de la Reforma, se puede decir que ha habido una verdadera explosión del arte de gobernar a los hombres, explosión entendida en dos sentidos. En primer lugar, desplazamiento con respecto a su foco religioso, digamos, si ustedes quieren, laicización, expansión en la sociedad civil de este tema del arte de gobernar a los hombres y de los métodos para hacerlo. Y luego, en segundo lugar, desmultiplicación de este arte de gobernar en unos dominios variados: cómo gobernar a los niños, cómo gobernar una familia, una casa, cómo gobernar los ejércitos, cómo gobernar los diferentes grupos, las ciudades, los Estados, cómo gobernar el propio cuerpo, cómo gobernar el propio espíritu. *Cómo gobernar*, creo que esa ha sido una de las cuestiones fundamentales de lo que ha pasado en el siglo XV o XVI. Cuestión fundamental a la cual ha respondido la multiplicación de todas las artes de gobernar —arte pedagógico, arte político, arte económica, si quieren— y de todas las instituciones de gobierno, en el sentido amplio que tenía la palabra gobierno en esta época.

Ahora bien, de esta gubernamentalización, que me parece bastante característica de esas sociedades del Occidente europeo en el siglo XVI, no puede ser disociada, me parece, la cuestión de «¿cómo no ser gobernado?». Con ello no quiero decir que a la gubernamentalización se habría opuesto, en una especie de cara a cara, la afirmación contraria, «no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados *en absoluto*». Quiero decir que, en esta gran inquietud acerca de la manera de gobernar y en la búsqueda de las maneras de gobernar, se encuentra una cuestión

perpetua que sería: «cómo no ser gobernado *de esa forma*, por ése, en el nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos»; y si damos a este movimiento de la gubernamentalización de la sociedad y de los individuos a la vez, la inserción histórica y la amplitud que creo que ha sido la suya, parece que podríamos situar de este lado lo que llamaríamos la actitud crítica. Enfrente y como contrapartida, o más bien como compañero y adversario a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de intentar escapar a estas artes de gobernar o, en todo caso, desplazarlas, a título de reticencia esencial, pero también y por ello mismo como línea de desarrollo de las artes de gobernar, habría habido algo que habría nacido en Europa en este momento, una especie de forma cultural general, a la vez actitud moral y política, manera de pensar, etc., que yo llamaría simplemente el arte de no ser gobernado o incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio. Y por tanto propondría, como primera definición de la crítica, esta caracterización general: el arte de no ser de tal modo gobernado.

Me dirán que esta definición es a la vez muy general, muy vaga, muy borrosa. ¡Ciertamente! pero creo, al mismo tiempo, que permitiría señalar algunos puntos de anclaje precisos de lo que intento llamar la actitud crítica. Puntos de anclaje históricos, sin duda, y que se podrían fijar así:

1º. Primer punto de anclaje: en una época en que el gobierno de los hombres era esencialmente un arte espiritual, o una práctica esencialmente religiosa ligada a la autoridad de una Iglesia, al magisterio de una Escritura, no querer ser gobernado de esa forma era esencialmente buscar en la Escritura otra relación que la que estaba ligada al funcionamiento de la enseñanza de Dios, no querer ser gobernado era una cierta manera de rechazar, recusar, limitar (diganlo como quieran) el magisterio eclesiástico, era el retorno a la Escritura, era la cuestión de lo que es auténtico en la Escritura, de lo que ha sido efectivamente escrito en la Escritura, era la cuestión de cuál es el tipo de verdad que dice la Escritura, cómo acceder a esta verdad de la Escritura en la Escritura y a pesar quizás de lo escrito, y hasta que se llega finalmente a la cuestión muy simple: ¿era verdadera la Escritura? Y, en suma, de Wycliffe a Pierre Bayle, la crítica se ha desarrollado en una medida que creo capital, aunque ciertamente no exclusiva, en relación con la Escritura. Digamos que la crítica es históricamente bíblica.

2º. No querer ser gobernado, he aquí el segundo punto de anclaje, no querer ser gobernado de esa forma, es no querer tampoco aceptar esas leyes porque son injustas, porque bajo su antigüedad o bajo el resplandor más o menos amenazador que les da el soberano reinante, esconden una ilegitimidad esencial. La crítica es, entonces, desde este punto de vista, frente al gobierno y a la obediencia que exige, oponer unos derechos universales e imprescriptibles a los cuales todo gobierno, sea cual sea, se trate del monarca, del magistrado, del educador, del padre de familia, deberá someterse. En suma, si ustedes quieren, encontramos aquí el problema del derecho natural.

El derecho natural no es ciertamente una invención del Renacimiento, pero ha tomado, a partir del siglo XVI, una función crítica que conservará siempre. A la pregunta «¿cómo no ser gobernado?» responde diciendo: ¿cuáles son los límites del arte de gobernar? Digamos que aquí la crítica es esencialmente jurídica.

3º. Y, por último, «no querer ser gobernado» es ciertamente no aceptar como verdadero —aquí pasaré muy rápido— lo que una autoridad os dice que es verdad, o por lo menos es no aceptarlo por el hecho de que una autoridad os diga que lo es, es no aceptarlo más que si uno mismo considera como buenas las razones para aceptarlo. Y esta vez, la crítica toma su punto de anclaje en el problema de la certeza frente a la autoridad.

La Biblia, el derecho, la ciencia; la escritura, la naturaleza, la relación consigo; el magisterio, la ley, la autoridad del dogmatismo. Vemos cómo el juego de la gubernamentalización y de la crítica,

la una en relación con la otra, han dado lugar a fenómenos que son, creo, capitales en la historia de la cultura occidental, ya se trate del desarrollo de las ciencias filológicas, del desarrollo de la reflexión, del análisis jurídico, o de la reflexión metodológica. Pero sobre todo, vemos que el foco de la crítica es esencialmente el haz de relaciones que anuda el uno a la otra, o el uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto. Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad.

Yo tendría la arrogancia de pensar que esta definición, a pesar de su carácter a la vez empírico, aproximativo, deliciosamente lejano con respecto a la historia que sobrevuela, no es muy diferente de la que Kant daba: no la definición de la crítica, sino justamente de algo diferente. En definitiva, no está muy lejos de la definición que daba de *Aufklärung*. En efecto, es característico en efecto que, en su texto de 1784 sobre lo que es la *Aufklärung*, definió la *Aufklärung* en relación con un cierto estado de minoría de edad en el cual sería mantenida, y lo sería autoritariamente, la humanidad. En segundo lugar, Kant definió esta minoría, la caracterizó por una cierta incapacidad de servirse del propio entendimiento sin algo que sería, justamente, la dirección de otro, y emplea *leiten*, que tiene un sentido religioso históricamente bien definido. En tercer lugar, creo que es característico que Kant haya definido esta incapacidad por una cierta correlación entre una autoridad que se ejerce y que mantiene a la humanidad en este estado de minoría, correlación entre este exceso de autoridad y, por otra parte, algo que él considera, que llama una falta de decisión y de coraje. Y, en consecuencia, esta definición de la *Aufklärung* no va a ser simplemente una especie de definición histórica y especulativa; habrá en esta definición de la *Aufklärung* algo que sin duda resulta un poco ridículo llamar predicación, pero es en todo caso una llamada al coraje lo que Kant lanza en esta descripción de la *Aufklärung*. No hay que olvidar que era un artículo de periódico. Habría que hacer un estudio sobre las relaciones entre la filosofía y el periodismo a partir de fines del siglo XVIII... A menos que haya sido hecho, pero no estoy seguro de ello... Es muy interesante ver a partir de qué momento intervienen los filósofos en los periódicos para decir algo que es para ellos filosóficamente interesante y que, sin embargo, se inscribe en una cierta relación con el público con unos efectos de exhortación. Y, en fin, es característico que, en este texto de la *Aufklärung*, Kant dé como ejemplos del mantenimiento en minoría de edad de la humanidad, y en consecuencia como ejemplos de los puntos sobre los que la *Aufklärung* debe suprimir este estado de minoría y hacer crecer de alguna manera a los hombres, precisamente la religión, el derecho y el conocimiento. Lo que Kant describía como la *Aufklärung*, es lo que yo intentaba hace un momento describir como la crítica, como esta actitud crítica que vemos aparecer como actitud específica en Occidente a partir, creo, de lo que ha sido históricamente el gran proceso de gubernamentalización de la sociedad. Y en relación con esta *Aufklärung* (cuya divisa, como ustedes saben y Kant recuerda, es «*sapere aude*», no sin que otra voz, la de Federico II, diga como contrapunto «que razonen tanto como quieran con tal de que obedezcan»), en todo caso, en relación con esta *Aufklärung*, ¿cómo va a definir Kant la crítica? O, en todo caso —porque no tengo la pretensión de retomar lo que fue el proyecto crítico kantiano en su rigor filosófico, no me lo permitiría ante un auditorio tal de filósofos, no siendo yo mismo filósofo, sino apenas crítico—, ¿cómo podríamos situar la crítica propiamente dicha con respecto a esta *Aufklärung*? Si, efectivamente, Kant llama

Aufklärung a todo este movimiento que ha precedido, ¿cómo va a situar lo que él entiende por crítica? Yo diría, y estas son cosas completamente infantiles, que en relación con la *Aufklärung*, la crítica será a los ojos de Kant lo que va a decir al saber: ¿sabes bien hasta dónde puedes saber?, razona tanto como quieras, pero ¿sabes bien hasta dónde puedes razonar sin peligro? La crítica dirá, en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites, y que, en consecuencia, en lugar de dejar que otro diga «obedece», es en ese momento, cuando nos hayamos hecho del propio conocimiento una idea justa, cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el *obedece*; o más bien, el *obedece* se fundará sobre la autonomía misma.

No intento mostrar la oposición que habría en Kant entre el análisis de la *Aufklärung* y el proyecto crítico. Creo que sería fácil mostrar que, para el mismo Kant, este verdadero coraje de saber que era invocado por la *Aufklärung*, este mismo coraje de saber consiste en reconocer los límites del conocimiento; y sería fácil mostrar que, para él, la autonomía está lejos de ser lo opuesto de la obediencia a los soberanos. Pero no es menos cierto que Kant ha dado a la crítica, en su empresa de desujeción en relación con el juego del poder y de la verdad, como tarea primordial, como prolegómeno a toda *Aufklärung* presente y futura, la de conocer el conocimiento.

* * *

No quisiera insistir más sobre las implicaciones de esta suerte de desfase entre *Aufklärung* y crítica que Kant ha querido marcar. Quisiera simplemente insistir sobre este aspecto histórico del problema que nos es sugerido por lo que ha pasado en el siglo XIX. La historia del siglo XIX ha dado pie bastante más a la continuación de la empresa crítica tal como la había situado Kant, de alguna forma en retroceso con relación a la *Aufklärung*, que a algo como la *Aufklärung* misma. Dicho de otra manera, la historia del siglo XIX —y ciertamente la historia del XX más aún—, parecía que debía, si no dar la razón a Kant, sí al menos ofrecer un motivo concreto a esta nueva actitud crítica, a esta actitud crítica en retirada con relación a la *Aufklärung* y cuya posibilidad había abierto Kant.

Este motivo histórico que parecía ofrecerse a la crítica kantiana mucho más que al coraje de la *Aufklärung*, tenía muy simplemente estos tres rasgos fundamentales: en primer lugar, una ciencia positivista, es decir, que se daba fundamentalmente confianza a sí misma, incluso cuando se mostraba cuidadosamente crítica con respecto a cada uno de sus resultados; en segundo lugar, el desarrollo de un Estado o de un sistema estatal que se ofrecía a sí mismo como razón y como racionalidad profunda de la historia y que, por otra parte, elegía como instrumentos unos procedimientos de racionalización de la economía y de la sociedad; de ahí, un tercer rasgo, en la sutura de este positivismo científico y del desarrollo de los Estados, una ciencia del Estado o un estatalismo, si quieren. Se teje entre todos ellos un tejido de relaciones estrechas en la medida en que la ciencia va a jugar un papel cada vez más determinante en el desarrollo de las fuerzas productivas; en la medida en que, por otra parte, los poderes de tipo estatal van a ejercerse cada vez más a través de unos conjuntos técnicos refinados. De ahí, el hecho de que la pregunta de 1784, ¿qué es la *Aufklärung*? o, más bien, la manera en que Kant, en relación a esta pregunta y a la respuesta que le dio, ha intentado situar su empresa crítica, esta interrogación sobre las relaciones entre *Aufklärung* y Crítica va a tomar legítimamente el aspecto de una desconfianza o en todo caso de una interrogación cada vez más sospechosa: ¿de qué excesos de poder, de qué gubernamentalización, tanto más inaprehensible cuanto se justifica mediante la razón, es responsable históricamente esta misma razón?

Ahora bien, el devenir de esta cuestión, creo, no ha sido exactamente el mismo en Alemania y en Francia, y esto por unas razones históricas que habría que analizar porque son complejas.

Podríamos decir, a grandes rasgos, esto: no tanto, quizás, a causa del desarrollo reciente de un Estado completamente nuevo y racional en Alemania, cuanto a causa de la pertenencia muy antigua de las Universidades a la *Wissenschaft* y a las estructuras administrativas y estatales, esta sospecha de que hay algo en la racionalización y quizás incluso en la razón misma que es responsable del exceso de poder, pues bien, me parece que esta sospecha se ha desarrollado sobre todo en Alemania y, digamos, para ser aún más breves, que se ha desarrollado sobre todo en lo que podríamos llamar una izquierda alemana. En todo caso, de la izquierda hegeliana a la Escuela de Frankfurt, ha habido toda una crítica del positivismo, del objetivismo, de la racionalización, de la *techné* y de la tecnificación, toda una crítica de las relaciones entre el proyecto fundamental de la ciencia y de la técnica, que tiene el objetivo de hacer aparecer los lazos entre una presunción ingenua de la ciencia, por una parte, y las formas de dominación propias de la forma de sociedad contemporánea, por la otra. Por tomar como ejemplo el que, sin duda, de todos fue el más alejado de lo que podríamos denominar una crítica de izquierda, no hay que olvidar que Husserl, en 1936 refería la crisis contemporánea de la humanidad europea a algo que tenía que ver con las relaciones entre el conocimiento y la técnica, la *episteme* y la *techné*.

En Francia, las condiciones del ejercicio de la filosofía y de la reflexión política han sido muy diferentes y, a causa de ello, la crítica de la razón presuntuosa y de sus efectos específicos de poder no parece haber sido conducida de la misma manera. Y sería, pienso, del lado de un cierto pensamiento de derecha, en el curso del siglo XIX y del siglo XX, donde se encontraría de nuevo esta misma acusación histórica de la razón o de la racionalización en nombre de los efectos de poder que lleva consigo. En todo caso, el bloque constituido por las Luces y la Revolución, sin duda ha impedido de una forma general que se ponga nuevamente en cuestión, real y profundamente, esta relación entre la racionalización y el poder; quizás también el hecho de que la Reforma, es decir, lo que creo que ha sido, en sus raíces muy profundas, el primer movimiento crítico como arte de no ser gobernado, el hecho de que la Reforma no haya tenido en Francia la amplitud y el éxito que ha conocido en Alemania, ha hecho sin duda que en Francia esta noción de *Aufklärung*, con todos los problemas que planteaba, no haya tenido una significación tan amplia y, por otra parte, nunca haya tenido una referencia histórica de tan largo alcance como en Alemania. Digamos que en Francia nos hemos contentado con una cierta valorización política de los filósofos del siglo XVIII, al mismo tiempo que descalificábamos el pensamiento de las Luces como un episodio menor en la historia de la filosofía. En Alemania, por el contrario, lo que era entendido como *Aufklärung* era considerado, bien o mal, poco importa, pero ciertamente como un episodio importante, una especie de manifestación resplandeciente del destino profundo de la razón occidental. Se encontraba en la *Aufklärung* y en todo este periodo, que sumariamente desde el siglo XVI al XVIII sirve de referencia a esta noción de *Aufklärung*, se intentaba descifrar, reconocer la línea de pendiente más marcada de la razón occidental, mientras que la política a la que estaba ligada era objeto de un examen suspicaz. Tal es, si ustedes quieren, *grosso modo*, el quiasma que caracteriza la manera en que, en Francia y en Alemania, ha sido planteado el problema de la *Aufklärung* durante el siglo XIX y toda la primera mitad del siglo XX.

Ahora bien, creo que la situación en Francia ha cambiado en los últimos años; y que, de hecho, este problema de la *Aufklärung* (tal y como había sido tan importante para el pensamiento alemán desde Mendelssohn, Kant, pasando por Hegel, Nietzsche, Husserl, la Escuela de Frankfurt, etc...), me parece que en Francia se ha llegado a una época en que precisamente este problema de la

Aufklärung puede ser retomado en una vecindad bastante significativa con, digamos, los trabajos de la Escuela de Frankfurt. Digamos, siempre para ser breves, que —y esto no es extraño— la cuestión de lo que es la *Aufklärung* nos ha venido de nuevo de la fenomenología y de los problemas planteados por ella. En efecto, esta cuestión se nos ha replanteado otra vez a partir de la cuestión del sentido y de lo que puede constituirlo. ¿Cómo puede ser que haya sentido a partir del sinsentido? ¿Cómo viene el sentido? Cuestión que, claramente, es complementaria de esta otra: ¿cómo puede ser que el gran movimiento de la racionalización nos haya conducido a tanto ruido, a tanto furor, a tanto silencio y tanto mecanismo sombrío? Después de todo no hay que olvidar que *La náusea* es poco más o menos contemporánea de la *Krisis*. Y es por el análisis, después de la guerra, de esto, a saber, que el sentido no se constituye más que por unos sistemas de coacciones característicos de la maquinaria significativa, es, me parece, por el análisis del hecho de que no hay sentido más que por los efectos de coerción propios de unas estructuras, por lo que, por un extraño atajo, se ha reencontrado de nuevo el problema de la relación entre *ratio* y *poder*. Pienso, igualmente (y esto sería un estudio por hacer, sin duda), que los análisis de historia de las ciencias, toda esta problematización de la historia de las ciencias (que asimismo se enraiza sin duda en la fenomenología, que en Francia ha seguido, a través de Cavaillès, a través de Bachelard, a través de Georges Canguilhem, una historia completamente diferente), me parece que el problema histórico de la historicidad de las ciencias no deja de tener algunas relaciones y analogías, sin ser meramente su eco, con el problema de la constitución del sentido: ¿cómo nace, cómo se forma esta racionalidad, a partir de algo que es completamente otro? He aquí la recíproca y la inversa del problema de la *Aufklärung*: ¿cómo puede ser que la racionalización conduzca al furor del poder?

Ahora bien, parece que, sean estas investigaciones sobre la constitución del sentido con el descubrimiento de que éste no se constituye más que por las estructuras de coerción del significante, sean los análisis hechos sobre la historia de la racionalidad científica con los efectos de coacción ligados a su institucionalización y a la constitución de modelos, todo ello, todas estas investigaciones históricas no han hecho, me parece, más que recortar como por un estrecho calado y como a través de una especie de tronera universitaria lo que ha sido, después de todo, el movimiento de fondo de nuestra historia desde hace un siglo. Porque a fuerza de cantarnos que a nuestra organización social o económica le faltaba racionalidad, nos hemos encontrado delante de no sé si demasiada o insuficiente razón, en todo caso seguramente ante demasiado poder; a fuerza de oírnos cantar las promesas de la revolución, no sé si donde ésta se ha producido ha sido buena o mala, pero nos hemos encontrado ante la inercia de un poder que se mantenía indefinidamente; y a fuerza de oírnos cantar la oposición entre las ideologías de la violencia y la verdadera teoría científica de la sociedad, del proletariado y de la historia, nos hemos encontrado de nuevo con dos formas de poder que se parecían como dos hermanos: fascismo y stalinismo. En consecuencia, retorno de la cuestión: ¿qué es la *Aufklärung*? Y se reactiva así la serie de problemas que habían marcado los análisis de Max Weber: ¿qué ocurre con esta racionalización que estamos de acuerdo en que caracteriza no sólo el pensamiento y la ciencia occidentales desde el siglo XVI, sino también las relaciones sociales, las organizaciones estatales, las prácticas económicas y quizás hasta el comportamiento de los individuos? ¿Qué pasa con esta racionalización en sus efectos de coacción y quizás de obnubilación, de implantación masiva y creciente, y nunca contestada radicalmente, de un vasto sistema científico y técnico?

Este problema, que en Francia estamos obligados a cargar de nuevo sobre nuestras espaldas, este problema de ¿qué es la *Aufklärung*?, puede ser abordado por diferentes caminos. Y el camino por el que yo quisiera abordarlo, no lo inscribo en absoluto —y quisiera que me creyeran— en un

espíritu de polémica o de crítica. Dos razones, por consiguiente, hacen que no busque otra cosa que marcar unas diferencias y, de alguna manera, ver hasta dónde se puede multiplicar, desmultiplicar, demarcarlas unas de otras, dislocar, si quieren, las formas de análisis de este problema de la *Aufklärung*, que es quizás, después de todo, el problema de la filosofía moderna.

A continuación, al abordar este problema que nos hermana con la Escuela de Frankfurt, quisiera señalar que, de todas maneras, hacer de la *Aufklärung* la cuestión central quiere decir, desde luego, un cierto número de cosas. Quiere decir, primero, que uno se compromete en una cierta práctica que yo llamaría histórico-filosófica, que no tiene nada que ver con la filosofía de la historia y la historia de la filosofía, una cierta práctica histórico-filosófica con lo cual quiero decir que el dominio de experiencia al que se refiere este trabajo filosófico no excluye en absoluto ningún otro. No es la experiencia interior, no son las estructuras fundamentales del conocimiento científico, pero tampoco un conjunto de contenidos históricos elaborados en otro tiempo, preparados por los historiadores y acogidos como unos hechos completamente dados. De hecho, en esta práctica histórico-filosófica se trata de hacerse su propia historia, de fabricar como una ficción la historia que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él, cuestión que vemos que desplaza los objetos históricos habituales y familiares a los historiadores, hacia el problema del sujeto y de la verdad, problema del que los historiadores no se ocupan. Vemos, igualmente, que esta cuestión inviste el trabajo filosófico, el pensamiento filosófico, el análisis filosófico, con unos contenidos empíricos diseñados precisamente por ella. De ahí, si ustedes quieren, que los historiadores, ante este trabajo histórico o filosófico, digan: «sí, sí, seguramente, quizás», en todo caso no es exactamente eso, lo cual es efecto de la interferencia debida a este desplazamiento hacia el sujeto y la verdad, del que hablaba. Y que los filósofos, incluso si no todos toman el aire de gallinas ofendidas, piensen generalmente: «la filosofía, a pesar de todo, es otra cosa completamente distinta», siendo esto atribuido al efecto de caída, atribuido a ese retorno a una empiricidad que ni siquiera cuanta con el beneficio de ser garantizada por una experiencia interior.

Concedamos a esas voces cercanas toda la importancia que tienen, que es grande. Indican, al menos negativamente, que estamos en el camino adecuado, es decir, que a través de los contenidos históricos que elaboramos y a los cuales estamos ligados porque son verdaderos o porque valen como verdaderos, planteamos la cuestión: ¿qué soy yo, entonces, yo que pertenezco a esta humanidad, quizás a este margen, a este momento, a este instante de humanidad que está sujeto al poder de la verdad en general y de las verdades en particular? Desubjetivar la cuestión filosófica recurriendo al contenido histórico, liberar los contenidos históricos por la interrogación sobre los efectos de poder cuya verdad, de la que supuestamente dependen, les afecta; ésta es, si quieren, la primera característica de esta práctica histórico-filosófica. Por otra parte, esta práctica histórico-filosófica se halla, evidentemente, en una relación privilegiada con una cierta época empíricamente determinable: incluso si es relativa y necesariamente imprecisa, esta época es, ciertamente, designada como momento de formación de la humanidad moderna, *Aufklärung* en el sentido amplio del término, a la cual se referían Kant, Weber, etc., periodo sin datación fija, con múltiples entradas ya que puede ser definido tanto por la formación del capitalismo como por la constitución del mundo burgués, la puesta en acción de los sistemas estatales, la fundación de la ciencia moderna con todos sus correlatos técnicos, la organización de un cara a cara entre el arte de ser gobernado y el de no ser de tal modo gobernado. Es un privilegio de hecho, pues, para el trabajo histórico-filosófico que en este periodo aparezcan de alguna manera, en vivo y en la superficie de unas transformaciones visibles, estas relaciones entre el poder, la verdad y el sujeto, que son lo que hay que analizar. Pero privilegio

también en el sentido de que se trata de formar a partir de ahí una matriz para recorrer toda una serie de dominios posibles diferentes. Digamos, si ustedes quieren, que no es porque privilegiemos el siglo XVIII, porque nos interese en él, por lo que encontramos de nuevo el problema de la *Aufklärung*; yo diría que es porque queremos fundamentalmente plantear el problema ¿*Qué es la Aufklärung*?, por lo que encontramos el esquema histórico de nuestra modernidad. No se tratará de decir que los griegos del siglo V son un poco como los filósofos del siglo XVIII, o que el siglo XII era ya una especie de Renacimiento, sino de intentar ver bajo qué condiciones, al precio de qué modificaciones o de qué generalizaciones, se puede aplicar a cualquier momento de la historia esta cuestión de la *Aufklärung*, es decir, de las relaciones entre los poderes, la verdad y el sujeto.

Tal es el cuadro general de esta investigación que llamaría histórico-filosófica, he aquí cómo puede ser conducida ahora.

* * *

Decía antes que, en todo caso, yo quería trazar muy vagamente otras vías posibles, diferentes a las que me parece han sido hasta el presente más gustosamente frecuentadas. Lo cual no significa de ninguna manera acusarlas de no conducir a nada, o de no proporcionar ningún resultado válido. Quisiera simplemente decir y sugerir esto: me parece que esta cuestión de la *Aufklärung* desde Kant, a causa de Kant y, verosíblemente, a causa de este desfase entre *Aufklärung* y *crítica* que él ha introducido, ha sido esencialmente planteada en términos de conocimiento, es decir, partiendo de lo que fue el destino histórico del conocimiento en el momento de la constitución de la ciencia moderna; es decir, también, buscando lo que ya, en este destino, marcaba los efectos de poder indefinidos a los que ésta iba a estar necesariamente ligada por el objetivismo, el positivismo, el tecnicismo, etc., relacionando este conocimiento con las condiciones de constitución y de legitimidad de todo conocimiento posible y, en definitiva, buscando cómo se había operado en la historia el tránsito fuera de la legitimidad (ilusión, error, olvido, encubrimiento, etc.). En una palabra, es el procedimiento de análisis que me parece, en el fondo, que ha sido emprendido por el desfase de la *crítica* en relación con la *Aufklärung*, operado por Kant. Me parece que, a partir de ahí, tenemos un procedimiento de análisis que es, en el fondo, el seguido con más frecuencia, procedimiento de análisis que se podría llamar una investigación sobre la legitimidad de los modos históricos de conocer. En todo caso, así lo han entendido un cierto número de filósofos del siglo XVIII, así lo han entendido Dilthey, Habermas, etc. Más simplemente aún: ¿qué falsa idea acerca de sí mismo se ha hecho el conocimiento, y a qué uso excesivo se ha encontrado expuesto, en consecuencia, a qué dominación se ha encontrado ligado?

Pues bien, en lugar de este procedimiento que toma la forma de una investigación sobre la legitimidad de los modos históricos de conocer, se podría quizás abordar un procedimiento diferente. Éste podría tomar como entrada en la cuestión de la *Aufklärung*, no el problema del conocimiento, sino el del poder; este procedimiento avanzaría, no como una investigación sobre la legitimidad, sino como lo que yo denominaría una prueba de eventualización. ¡Perdonen esta horrible palabra! Y, enseguida, ¿qué quiere decir? Lo que yo entendería por procedimiento de eventualización, aunque los historiadores griten con espanto, es esto: primero tomar unos conjuntos de elementos en los que pueden señalarse, en una primera aproximación, por tanto de una manera completamente empírica y provisional, conexiones entre unos mecanismos de coerción y unos contenidos de conocimiento. Mecanismos de coerción diversos, quizás también conjuntos legislativos, reglamentos, dispositivos materiales, fenómenos de autoridad, etc.; contenidos de conocimiento que se

tomarán igualmente en su diversidad y heterogeneidad, y que se tendrán en cuenta en función de los efectos de poder de los que son portadores, en tanto que son validados como formando parte de un sistema de conocimiento. Lo que buscamos, entonces, no es saber lo que es verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo. Buscamos saber cuáles son los lazos, las conexiones que pueden ser señaladas entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento, qué juegos de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos, en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc.

Por tanto, en este primer nivel, no hay que efectuar la separación de la legitimidad, no hay que señalar el punto del error y de la ilusión.

Por eso, a este nivel, me parece que se pueden utilizar dos palabras que no tienen la función de designar entidades, potencias o algo como los trascendentales, sino sólo la de operar, en relación a los dominios a los que se refieren, una reducción sistemática de valor, es decir, una neutralización de los efectos de legitimidad y una clarificación de lo que hace que sean aceptables en un cierto momento y que hayan sido efectivamente aceptados. Se utiliza, entonces, la palabra *saber*, que se refiere a todos los procedimientos y a todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido; y, en segundo lugar, el término *poder*, que no hace otra cosa que recubrir (*recouvrir*)^{*} toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles de inducir comportamientos o discursos. Vemos, enseguida, que estos dos términos no tienen más que un papel metodológico: no se trata de señalar, a través de ellos, unos principios generales de realidad, sino de fijar, de alguna forma, el frente del análisis, el tipo de elemento que debe ser pertinente para él. Se trata, así, de evitar hacer jugar de entrada la perspectiva de legitimación como lo hacen los términos de conocimiento o de dominación. Se trata, igualmente, en todo momento del análisis, de poder darles un contenido determinado y preciso, tal elemento de saber, tal mecanismo de poder; nunca debe considerarse que existe *un* saber o *un* poder, peor aún, *el* saber o *el* poder, que serían en sí mismos operantes. Saber, poder, no son más que una rejilla de análisis. Vemos también que esta rejilla no está compuesta de dos categorías de elementos extraños entre sí, que serían el saber por un lado y el poder por otro —lo que les haría exteriores entre sí—, porque nada puede figurar como un elemento de saber si, por una parte, no es conforme a un conjunto de reglas y de coacciones características, por ejemplo, un tipo de discurso científico en una época dada, y si, por otra parte, no está dotado de efectos de coerción o simplemente de incitación propios de lo que es validado como científico o simplemente racional, o simplemente recibido de manera común, etc. Inversamente, nada puede funcionar como un mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos, que puedan ser validados en unos sistemas de saber más o menos coherentes. No se trata, entonces, de describir lo que es saber y lo que es poder, y cómo el uno reprimiría al otro, o cómo el otro abusaría del primero, sino que se trata más bien de describir un nexo de saber-poder que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, sea el sistema de la enfermedad mental, el de la penalidad, la delincuencia, la sexualidad, etc.

En suma, me parece que, de la observabilidad empírica para nosotros de un conjunto, a su aceptabilidad histórica, en la época misma en que efectivamente es observable, el camino pasa por un análisis del nexo saber-poder que lo sostiene, lo retoma a partir del hecho de que es aceptado, en

* *Recouvrir* tiene, además del sentido de volver a cubrir, el de encubrir, ocultar (Nota del traductor).

dirección de lo que lo hace aceptable, por supuesto, no en general, sino sólo allí donde es aceptado: es lo que podríamos caracterizar como retomarlo en su positividad. Tenemos, pues, aquí un tipo de procedimiento que, fuera de la preocupación por la legitimación y, en consecuencia, separándose del punto de vista fundamental de la ley, recorre el ciclo de la positividad, yendo del hecho de la aceptación al sistema de la aceptabilidad, analizado a partir del juego saber-poder. Digamos que, más o menos, es éste el nivel de la *arqueología*.

En segundo lugar, vemos enseguida que, a partir de este tipo de análisis, amenazan un cierto número de peligros que no pueden dejar de aparecer como las consecuencias negativas y costosas de un análisis semejante.

Estas positivities son conjuntos que no son evidentes por sí mismos, en el sentido de que sean cuales fueren la costumbre o el uso que han podido hacernos familiares, sea cual sea la fuerza de engeguamiento de los mecanismos de poder que estas positivities han hecho jugar, o sean cuales sean las justificaciones que han elaborado, estas positivities no se han hecho aceptables por algún derecho originario; y lo que hay que hacer resaltar para aprehender mejor lo que ha podido hacerlas aceptables, es que justamente eso no era evidente, no estaba inscrito en ningún *a priori*, no estaba contenido en ninguna anterioridad. Extraer las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia son dos operaciones correlativas. No era evidente que la locura y la enfermedad mental se superpusieran en el sistema institucional y científico de la psiquiatría; no era tampoco algo dado que los procedimientos punitivos, el encarcelamiento y la disciplina penitenciaria vengan a articularse en un sistema penal; tampoco lo era que el deseo, la concupiscencia, el comportamiento sexual de los individuos, deban efectivamente articularse unos sobre otros en un sistema de saber y de normalidad llamado sexualidad. La detección de la aceptabilidad de un sistema es indisociable de la detección de lo que lo hacía difícil de aceptar: su arbitrariedad en términos de conocimiento, su violencia en términos de poder, en suma, su energía. De ahí que sea necesario tomar en consideración esta estructura para seguir mejor sus artificios.

La segunda consecuencia, también costosa y negativa, es que estos conjuntos no son analizados como unos universales a los que la historia aportaría, con sus circunstancias particulares, un cierto número de modificaciones. Ciertamente, muchos de los elementos aceptados, muchas de las condiciones de aceptabilidad, pueden tener tras de sí una larga carrera; pero lo que se trata de retomar en el análisis de estas positivities, son de alguna manera unas singularidades puras, ni encarnación de una esencia, ni individualización de una especie: singularidad como la locura en el mundo occidental moderno, singularidad absoluta como la sexualidad, singularidad absoluta como el sistema jurídico-moral de nuestros castigos.

Ningún recurso fundador, ninguna caída en una forma pura, ahí tenemos uno de los puntos más importantes y más discutibles de este planteamiento histórico-filosófico: si éste no quiere caer ni en una filosofía de la historia, ni en un análisis histórico, debe mantenerse en el campo de inmanencia de las singularidades puras. ¿Y entonces? Ruptura, discontinuidad, singularidad, descripción pura, cuadro inmóvil, ausencia de explicación, de transición, ustedes conocen todo esto. Se dirá que el análisis de esas positivities no depende de unos procedimientos llamados explicativos, a los que se concede un valor causal bajo tres condiciones:

1) no se reconoce valor causal más que a las explicaciones que se dirigen a una última instancia valorada como profunda y única, economía para unos, demografía para otros;

2) no se reconoce que tenga valor causal más que lo que obedece a una piramidalización que apunte hacia la causa o el foco causal, el origen unitario;

3) y, por último, no se reconoce valor causal más que a lo que establece una cierta inevitabilidad o, por lo menos, a lo que se aproxima a la necesidad. El análisis de las positivities, en la medida en que se trata de singularidades puras referidas, no a una especie o a una esencia, sino a simples condiciones de aceptabilidad, pues bien, este análisis supone el despliegue de una red causal a la vez compleja y ajustada, pero sin duda de otro tipo, una red causal que no obedecería a la exigencia de saturación por un principio profundo unitario piramidalizante y necesitante. Se trata de establecer una red que dé cuenta de esta singularidad como de un efecto: de lo que se deriva la necesidad de la multiplicidad de las relaciones, de la diferenciación entre los diversos tipos de relaciones, de la diferenciación entre las distintas formas de necesidad de los encadenamientos, la necesidad de desciframiento de las interacciones y de las acciones circulares, y tomar en cuenta el entrecruzamiento de procesos heterogéneos. Y, por tanto, nada más extraño a un análisis así que el rechazo de la causalidad. Pero lo importante es que no se trata en estos análisis de reconducir un conjunto de fenómenos derivados a una causa, sino de hacer inteligible una positividad singular, en lo que tiene precisamente de singular.

Digamos, en general, que por oposición a una génesis que se orienta hacia la unidad de una causa principal cargada de una descendencia múltiple, se trataría aquí de una genealogía, es decir, de algo que intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, de los que no aparece como el producto sino como el efecto. Inteligibilización, entonces, pero sobre la que es preciso darse cuenta de que no funciona según un principio de clausura. Y no se trata de un principio de clausura por un cierto número de razones.

La primera es que las relaciones que permiten dar cuenta de este efecto singular son, si no en su totalidad, por lo menos en una parte considerable, unas relaciones de interacción entre individuos o grupos, es decir, que estas relaciones implican sujetos, tipos de comportamientos, decisiones, elecciones: el sostén, el soporte de esta red de relaciones inteligibles, no se podría encontrar en la naturaleza de las cosas, es la lógica propia de un juego de interacciones con sus márgenes siempre variables de incertidumbre.

No clausura, tampoco, porque estas relaciones que intentamos establecer para dar cuenta de una singularidad como efecto, esta red de relaciones no debe constituir un único plano. Son relaciones que están en constante desprendimiento unas en relación con otras. La lógica de las interacciones, en un nivel dado, juega entre individuos, pudiendo a la vez guardar sus reglas y su especificidad, sus efectos singulares, constituyendo con otros elementos unas interacciones que se juegan a otro nivel, de suerte que, en cierto modo, ninguna de estas interacciones aparece como primaria o absolutamente totalizante. Cada una puede ser resituada en un juego que la desborda; e, inversamente, ninguna, por muy local que sea, carece de efecto o deja de estar expuesta a tener un efecto sobre la interacción de la que forma parte y que la envuelve. Entonces, si ustedes quieren, y esquemáticamente, movilidad constante, esencial fragilidad o, más bien, intrincación entre lo que reconduce el proceso mismo y lo que lo transforma. En suma, se trataría aquí de poner en juego toda una forma de análisis que podríamos denominar *estratégicos*.

Al hablar de arqueología, de estrategia y de genealogía, no pienso que se trate de señalar con ello tres niveles sucesivos que serían desarrollados unos a partir de otros, sino más bien de caracterizar tres dimensiones necesariamente simultáneas del mismo análisis, tres dimensiones que deberían permitir en su simultaneidad misma volver a aprehender lo que hay de positivo, es decir, cuáles son las condiciones que hacen aceptable una singularidad cuya inteligibilidad se establece por la detección de las interacciones y de las estrategias en las que se integra. Es una investigación que tiene en cuenta... *[faltan algunas frases, perdidas al darle la vuelta a la cinta magnetofónica]*...

se produce como efecto y, en definitiva, eventualización en la que se trata de algo cuya estabilidad, cuyo enraizamiento, cuyo fundamento, no es nunca tal que no se pueda de una manera u otra, si no pensar su desaparición, sí por lo menos señalar aquello por lo que, y a partir de lo que, su desaparición es posible.

Decía antes que, más que plantear el problema en términos de conocimiento y de legitimación, se trataba de abordar la cuestión por el sesgo del poder y de la eventualización. Pero, como ven, no se trata de hacer funcionar el poder entendido como dominación, supremacía, a título de dato fundamental, de principio único, de explicación o de ley ineludible; al contrario, se trata de considerarlo siempre como relación en un campo de interacciones, se trata de pensarlo en una relación indisociable con formas de saber, y se trata de pensarlo siempre de tal manera que se le vea asociado a un dominio de posibilidad y, en consecuencia, de reversibilidad, de inversión posible.

Ven ustedes que, así, la cuestión no es ya: ¿por qué error, ilusión, olvido, por qué faltas de legitimidad viene el conocimiento a inducir unos efectos de dominación que manifiesta en el mundo moderno la empresa de [*palabra inaudible*]? La cuestión sería más bien ésta: ¿cómo puede la indisociabilidad del saber y del poder en el juego de las interacciones y de las estrategias múltiples, inducir a la vez unas singularidades que se fijan a partir de sus condiciones de aceptabilidad, y un campo de posibles, de aperturas, de indecisiones, de inversiones y de dislocaciones eventuales, que los hace frágiles, no permanentes, que hacen de estos efectos unos acontecimientos, nada más y nada menos que unos acontecimientos? ¿De qué manera pueden los efectos de coerción propios de estas positivities, ser no ya disipados por un retorno al destino legítimo del conocimiento y por una reflexión sobre el trascendental o el cuasi-trascendental que lo fija, sino invertidos o desenlazados en el interior de un campo estratégico concreto, de ese campo estratégico concreto que los ha inducido, y a partir precisamente de la decisión de no ser gobernado?

En suma, el movimiento que ha hecho oscilar la actitud crítica hacia la cuestión de la crítica o, aún más, el movimiento que ha hecho tomar otra vez en cuenta la empresa de la *Aufklärung* en el proyecto crítico consistente en hacer que el conocimiento pueda hacerse de sí mismo una idea justa, este movimiento de oscilación, este desfase, la manera de desviar la cuestión de la *Aufklärung* hacia la crítica, ¿no habría que intentar hacer ahora el camino inverso? ¿No se podría intentar recorrer esta vía, pero en el otro sentido? Y si hay que plantear la cuestión del conocimiento en su relación con la dominación, sería primero y ante todo a partir de una cierta voluntad decisoria de no ser gobernado, una voluntad decisoria como actitud a la vez individual y colectiva de salir, como decía Kant, de su minoría de edad. Cuestión de actitud. Ven ustedes por qué yo no había podido dar, no me había atrevido a dar un título a mi conferencia que habría sido «¿Qué es la *Aufklärung*?».

Henri Gouhier. - Agradezco muchísimo a Michel Foucault que nos haya dado un conjunto tan coordinado de reflexiones que yo llamaría filosóficas, aunque él haya dicho «no siendo yo mismo filósofo». Debo decir enseguida que después de haber dicho «no siendo yo mismo filósofo», él añadía «apenas crítico», es decir, un poco crítico. Y después de su exposición, me pregunto si ser un poco crítico no es tener mucho de filósofo.

Noël Mouloud. - Quisiera hacer quizás dos o tres observaciones. La primera es la siguiente: M. Foucault parece habernos puesto ante una actitud general del pensamiento, el rechazo del poder o el rechazo de la regla constreñidora que engendra una actitud general, la actitud crítica. Él ha pasado de ahí a una problemática que ha presentado como prolongación de esta actitud, como una

actualización de esta actitud: se trata de los problemas que son planteados actualmente acerca de las relaciones entre el saber, la técnica y el poder. Yo vería, en cierta manera, unas actitudes críticas localizadas, girando alrededor de ciertos núcleos de problemas, es decir, en gran medida, teniendo unas fuentes o, si se quiere, unos límites históricos. Hace falta que tengamos una práctica, un método que alcanza ciertos límites, que plantea unos problemas, que conduce a unos *impasses*, para que se esboce una actitud crítica. Y así, por ejemplo, son los éxitos metodológicos del positivismo los que, con las dificultades que ha provocado, han engendrado frente a él las reacciones críticas que conocemos, que han aparecido desde hace medio siglo, es decir, la reflexión logicista, la reflexión criticista, pienso en la escuela popperiana o en la reflexión wittgensteiniana sobre los límites de un lenguaje científico normalizado. A menudo, a través de estos momentos críticos, se ve aparecer una resolución nueva, la búsqueda de una práctica renovada, de un método que tiene él mismo un aspecto regional, el aspecto de una investigación histórica.

Michel Foucault. - Tiene usted toda la razón. Es en esta vía en la que se ha comprometido la actitud crítica y en la que ha desarrollado sus consecuencias de una manera privilegiada en el siglo XIX. Yo diría que ése es el canal kantiano, es decir, que el momento fuerte, el momento esencial de la actitud crítica debe ser el problema de la interrogación del conocimiento acerca de sus propios límites o los *impasses*, si usted quiere, que encuentra en su ejercicio primero y concreto.

Lo que me ha sorprendido son dos cosas. Por una parte, si usted quiere, que este uso kantiano de la actitud crítica no ha impedido —y a decir verdad, en Kant el problema es planteado de forma muy explícita— que la crítica plantee también (el problema es saber si eso es fundamental o no, esto se puede discutir) esta cuestión: ¿qué es el uso de la razón, qué uso de la razón puede acarrear unos efectos en cuanto al abuso del ejercicio del poder, y en consecuencia al destino concreto de la libertad? Creo que este problema Kant está lejos de ignorarlo y ha habido, en Alemania sobre todo, todo un movimiento de reflexión alrededor de este tema, si usted quiere, generalizando, desplazando el problema crítico estricto que usted ha citado hacia otras regiones. Usted cita a Popper pero, después de todo, para Popper también ha sido un problema fundamental el exceso de poder.

Por otra parte, lo que quería subrayar —y me excuso por haber hecho un mero sobrevuelo, si me permiten la expresión— es que me parece que la historia de la actitud crítica, en lo que tiene de específico en Occidente —y en el Occidente moderno desde los siglos XV-XVI—, tiene que buscar su origen en las luchas religiosas y las actitudes espirituales de la segunda mitad de la Edad Media. En el momento justamente en que se plantea el problema: ¿cómo ser gobernado, es que vamos a aceptar ser gobernados así? Es entonces cuando las cosas están a su nivel más concreto, más históricamente determinado: todas las luchas alrededor de la pastoral en la segunda mitad de la Edad Media han preparado la Reforma, y yo creo que han sido la especie de umbral histórico sobre el cual se ha desarrollado esta actitud crítica.

Henri Birault. - ¡Yo no quisiera hacer el papel de la gallina asustada! Estoy completamente de acuerdo con lo dicho sobre la manera en que la cuestión de la *Aufklärung* se encuentra a la vez explícitamente retomada por Kant para sufrir al mismo tiempo una restricción teórica decisiva en función de imperativos de orden moral, religioso, político, etc., que son característicos del pensamiento kantiano. Creo que, sobre eso, hay entre nosotros acuerdo total.

En lo que concierne a la parte más directamente positiva de la exposición, cuando se trata de estudiar a ras de tierra, de alguna manera, al nivel del acontecimiento, los fuegos cruzados del saber y del poder, me pregunto si no hay lugar también para una cuestión subyacente y, digámoslo, más

esencialmente o más tradicionalmente filosófica, que se situaría en retirada con respecto a este estudio precioso y minucioso de los juegos del saber y del poder en diferentes dominios. Esta cuestión metafísica e histórica podría formularse de la manera siguiente: ¿no se puede decir que, en un cierto momento de nuestra historia y en una cierta región del mundo, el saber en sí mismo, el saber como tal, ha tomado la forma de un poder o de una potencia, mientras que el poder, por su parte, siempre definido como un saber-hacer, una cierta manera de actuar con astucia o de saber manejar, manifestaba la esencia propiamente dinámica de lo noético? No hay nada de sorprendente, si es que debe ser así, que Michel Foucault pueda entonces volver a encontrar y desembrollar las redes o relaciones múltiples que se establecen entre el saber y el poder, puesto que, al menos, a partir de una cierta época, el saber es en su fondo un poder y el poder, en su fondo, un saber, el saber y el poder de un mismo querer, de una misma voluntad que me veo obligado a llamar voluntad de poder.

Michel Foucault. - ¿Se referiría su pregunta a la generalidad de este tipo de relación?

Henri Birault. - No tanto a su generalidad como a su radicalidad o su fundamento oculto más acá de la dualidad de los dos términos saber-poder. ¿No es posible encontrar una especie de esencia común del saber y del poder, definiéndose el saber en sí mismo como saber del poder, y el poder, por su parte, como saber del poder (con la tarea de explorar atentamente las múltiples significaciones de este doble genitivo)?

Michel Foucault. - Absolutamente. Ahí, justamente, he sido insuficientemente claro, en la medida en que lo que yo quisiera hacer, lo que sugeriría, es que por debajo o más acá de una especie de descripción —en general, hay intelectuales y hombres de poder, hay hombres de ciencia y exigencias de la industria, etc.— de hecho tenemos toda una red trenzada. No sólo elementos de saber y de poder; sino que, para que el saber funcione como saber, esto sólo es posible en la medida en que el saber ejerce un poder. En el interior de los otros discursos de saber en relación con los discursos de saber posibles, cada enunciado considerado como verdadero ejerce un cierto poder y crea al mismo tiempo una posibilidad; inversamente, todo ejercicio de poder, incluso si se trata de un asesinato, implica por lo menos un saber hacer y, después de todo, aplastar salvajemente a un individuo, es todavía una cierta manera de proceder con vistas a un resultado. Por tanto, si usted quiere, yo estoy completamente de acuerdo, y es lo que intentaba hacer aparecer: bajo las polaridades que a nosotros nos parecen muy distintas de las del poder, hay una especie de espejo...

Noël Mouloud. - Vuelvo a la referencia común a H. Birault y a mí: Popper. Una de las intenciones de Popper es mostrar que en la constitución de esferas de poder, cualquiera que sea su naturaleza, es decir, dogmas, normas imperativas, paradigmas, no es el saber mismo el que está implicado, quien es responsable, sino que es una racionalidad desviante que ya no es un saber verdaderamente. El saber —o la racionalidad, en tanto que formadora, está ella misma desligada de paradigmas, de recetas. Su iniciativa propia es la de volver a poner en cuestión sus propias certidumbres, su propia autoridad, y «polemizar contra sí misma». Precisamente por esta razón es racionalidad, y la metodología, tal como Popper la concibe, consiste en repartir, separar estos dos comportamientos, hacer imposible la confusión o la mezcla del uso de recetas, la gestión de procedimientos y la invención de razones. Y yo me preguntaría, aunque esto sea mucho más difícil, si en el dominio humano, social, histórico, las ciencias sociales en su conjunto no juegan igualmente y ante todo el papel de la apertura: hay aquí una situación muy difícil, porque ellas son de hecho

solidarias de la técnica. Entre una ciencia y los poderes que la utilizan hay una relación que no es verdaderamente esencial; aunque sea importante, permanece «contingente» en cierta manera. Son más bien las condiciones técnicas de utilización del saber las que están en relación directa con el ejercicio de un poder, de un poder que escapa al intercambio o al examen, más que las condiciones del saber mismo; y es en este sentido en el que no comprendo exactamente el argumento. Por otra parte, M. Foucault ha hecho observaciones clarificadoras que, sin duda, desarrollará. Pero me planteo la pregunta: ¿hay un lazo realmente directo entre las obligaciones o las exigencias del saber y las del poder?

Michel Foucault. - Yo estaría muy contento si se pudiera hacer así, es decir, si se pudiera decir: tenemos la buena ciencia, la que es a la vez verdadera y no tiene nada que ver con el perverso (*vilain*) poder; y luego, los malos usos de la ciencia, ya sea su aplicación interesada, ya sus errores. Si usted me asegura que es así, pues bien, yo me iría feliz.

Noël Mouloud. - Yo no digo tanto, reconozco que el lazo histórico, el lazo eventual es fuerte. Pero señalo algunas cosas: que las nuevas investigaciones científicas (las de la biología, las de las ciencias humanas) vuelven a colocar al hombre y a la sociedad en una situación de no-determinación, abriéndoles vías de libertad y, así, obligándoles, por decirlo así, a ejercer de nuevo unas decisiones. Además, que los poderes opresivos escasamente se apoyan sobre un saber científico, sino con preferencia sobre un no-saber, sobre una ciencia reducida previamente a un «mito»: conocemos los ejemplos de un racismo fundado sobre una «pseudogenética» o de un pragmatismo político fundado sobre una deformación «neo-lamarckiana de la biología», etc. Y, por último, yo creo que las informaciones positivas de una ciencia reclaman la distancia de un juicio crítico. Pero me parece —y éste era más o menos el sentido de mi argumento— que una crítica humanista que retoma unos criterios culturales y axiológicos, no puede desarrollarse completamente ni tener éxito más que con el apoyo que le da el conocimiento mismo, haciendo la crítica de sus bases, de sus presupuestos, de sus antecedentes. Esto concierne sobre todo a las clarificaciones que aportan las ciencias del hombre, la historia; y me parece que Habermas, en particular, incluye esta dimensión analítica en lo que él llama la crítica de las ideologías, de las propias ideologías que son engendradas por el saber.

Michel Foucault. - Yo pienso que esa es la ventaja de la crítica, justamente.

Henri Gouhier. - Quisiera plantearle una pregunta. Estoy completamente de acuerdo con la manera en que usted ha operado su división y sobre la importancia de la Reforma. Pero me parece que hay en toda la tradición occidental un fermento crítico que viene del socratismo. Quisiera preguntarle si la palabra *crítica*, tal y como usted la ha definido y empleado, no podría convenir para designar lo que provisionalmente yo llamaría un fermento crítico del socratismo en todo el pensamiento occidental, que jugó un papel a causa de los retornos a Sócrates en los siglos XVI y XVII.

Michel Foucault. - Usted me lleva a una cuestión más difícil. Yo diría que ese retorno del socratismo (se percibe, se detecta, se ve históricamente, me parece, en el gozne de los siglos XVI-XVII) sólo ha sido posible sobre el fondo de esto, en mi opinión mucho más importante, que han sido las luchas pastorales y este problema del gobierno de los hombres, gobierno en el sentido muy pleno y amplio que éste tenía al final de la Edad Media. Gobernar a los hombres era cogerles de la mano,

conducirles hasta su salvación por una operación, una técnica de conducción detallada que implicaba todo un juego de saber: sobre el individuo que se guiaba, sobre la verdad hacia la que se le guiaba...

Henri Gouhier. - ¿Podría usted retomar su análisis si hiciese una exposición sobre Sócrates y su tiempo?

Michel Foucault. - Este es, en efecto, el verdadero problema. Es más, para responder rápidamente sobre este asunto tan difícil, me parece que en el fondo, cuando se interroga a Sócrates así, o incluso —casi no me atrevo a decirlo— me pregunto si Heidegger, al interrogar a los presocráticos no hace... no, en absoluto, no se trata de cometer un anacronismo y de trasladar el siglo XVIII al V... Pero esta cuestión de la *Aufklärung* que es, creo, completamente fundamental para la filosofía occidental desde Kant, me pregunto si no se barre con ella de alguna manera toda la historia posible y hasta los orígenes radicales de la filosofía. De manera que el proceso de Sócrates creo que puede ser interrogado válidamente, sin ningún anacronismo, pero a partir de un problema que es y que ha sido, en todo caso, percibido por Kant como siendo un problema de la *Aufklärung*.

Jean-Louis Bruch. - Quisiera plantearle una pregunta sobre una formulación que es central en su exposición pero que ha sido expresada de dos formas que me han parecido diferentes. Usted ha hablado al final de «la voluntad decisoria de no ser gobernado» como un fundamento, o una vuelta de la *Aufklärung*, que ha sido el tema de su conferencia. Usted ha hablado al principio de «no ser gobernado de ese modo», de «no ser hasta tal punto gobernado», de «no ser gobernado a ese precio». En un caso, la formulación es absoluta, en el otro es relativa, ¿en función de qué criterios? Me pregunto si es por haber experimentado fuertemente el abuso de la gubernamentalización por lo que usted se sitúa en la posición radical, voluntad decisoria de no ser gobernado. Y, por último, ¿no debe ser esta última posición objeto de una interrogación, de una puesta en cuestión que tendría una esencia filosófica?

Michel Foucault. - Son dos buenas preguntas.

Sobre el asunto de la variación de las formulaciones: no pienso, en efecto, que la voluntad de no ser gobernado en absoluto sea algo que podamos considerar como una aspiración originaria. Pienso que, de hecho, la voluntad de no ser gobernado es siempre la voluntad de no ser gobernado así, de esta manera, por éstos, a este precio. En cuanto a la formulación de no ser gobernado en absoluto, me parece que es, de alguna manera, el paroxismo filosófico y teórico de lo que sería esta voluntad de no ser relativamente gobernado. En cuanto al final, yo decía voluntad decisoria de no ser gobernado, entonces ahí, error por mi parte, era no ser gobernado así, de esa forma, de esta manera. No me refería a una especie de anarquismo fundamental, que sería como la libertad originaria rebelde absolutamente, y en su fondo, a toda gubernamentalización. No lo he dicho, pero eso no quiere decir que yo la excluya absolutamente. Creo que, en efecto, mi exposición se para ahí: porque había durado ya demasiado tiempo; pero también porque me pregunto... si se quiere hacer la exploración de esta dimensión de la crítica que me parece tan importante, a la vez porque forma parte de la filosofía y porque no forma parte de ella, si se explora esta dimensión de la crítica, ¿no sería uno reenviado, como base de la actitud crítica, a lo que sería la práctica histórica de la revuelta, de la no-aceptación de un gobierno real, por una parte, o, por la otra, a la experiencia individual del rechazo de la gubernamentalidad? Lo que me sorprende mucho —pero quizás estoy obsesionado porque son cosas de las que me ocupo ahora mucho— es que, si esta matriz de la actitud crítica en el mundo occidental hay que buscarla en la Edad Media en unas actitudes

religiosas y en relación al ejercicio del poder pastoral, es también muy asombroso que se vea cómo la mística, como experiencia individual, y la lucha institucional y política, forman una unidad y, en todo caso, están perpetuamente referidas la una a la otra. Yo diría que una de las primeras grandes formas de revuelta en Occidente ha sido la mística; y todos esos focos de resistencia a la autoridad de la Escritura, a la mediación del pastor, se han desarrollado en los conventos o en el exterior de los conventos por los laicos. Cuando vemos que estas experiencias, estos movimientos de la espiritualidad, han servido con frecuencia de vestidura, de vocabulario, y mucho más todavía, de maneras de ser y de soportes a la espera de una lucha que podemos llamar económica, popular, podemos decir de clases, en términos marxistas (que podemos decir en términos marxistas de clases), encuentro que tenemos ahí algo fundamental.

En el recorrido de esta actitud crítica cuyo origen, me parece, encuentra la historia en este momento, ¿no hace falta ahora interrogar lo que sería la voluntad de no ser gobernado así, de esa forma, etc., tanto en su forma individual de experiencia como en su forma colectiva? Ahora hay que plantear el problema de la voluntad. En suma, y dirán que esto es evidente, no se puede retomar este problema siguiendo el hilo del poder, sin llegar, seguro, a plantear la cuestión de la voluntad. Era tan evidente, que yo habría podido darme cuenta antes; pero como este problema de la voluntad es un problema que la filosofía occidental ha tratado siempre con infinita precaución y dificultad, digamos que he intentado evitarlo en la medida de lo posible. Podemos decir que es inevitable. Les he ofrecido aquí las consideraciones de un trabajo que está en marcha.

André Sernin. - ¿En que lado se situaría usted más bien? ¿En el lado de Auguste Comte que, esquematizando, separa rigurosamente el poder espiritual del poder temporal, o, en el lado contrario, el de Platón, que decía que las cosas nunca marcharían bien mientras los filósofos mismos no fuesen los jefes del poder temporal?

Michel Foucault. - ¿Hay que escoger realmente?

André Sernin. - No, no hay que escoger, pero ¿hacia qué lado se inclinaría usted más...?

Michel Foucault. - ¡Intentaría escabullirme!

Pierre Hadji-Dimou. - Usted nos ha presentado con éxito el problema de la crítica en su relación con la filosofía y ha llegado a las relaciones entre poder y conocimiento. Yo quisiera aportar un poco de claridad a propósito del pensamiento griego. Pienso que este problema ha sido ya planteado por el señor presidente. «Conocer» es tener el *logos* y el *mythos*. Creo que con la *Aufklärung* no se llega a conocer; el conocimiento no es sólo la racionalidad, no es solamente en la vida histórica el *logos*, hay una segunda fuente, el *mythos*. Si nos referimos a la discusión entre Protágoras y Sócrates, cuando Protágoras plantea la cuestión a propósito de la *Politeia*, del derecho de castigar, de su poder, dice que él va a precisar e ilustrar su pensamiento sobre el *mythos* —el *mythos* está ligado al *logos* porque hay una racionalidad: cuanto más nos enseña, más bello es. He aquí la pregunta que quisiera añadir: al suprimir una parte del pensamiento, el pensamiento irracional que llega al *logos*, es decir, el *mythos*, ¿se llegan a conocer las fuentes del conocimiento, el conocimiento del poder que tiene también un sentido mítico?

Michel Foucault. - Estoy de acuerdo con su pregunta.

Sylvain Zac. - Quisiera hacer dos observaciones. Usted ha dicho, con razón, que la actitud crítica podía ser considerada como una virtud. Ahora bien, hay un filósofo, Malebranche, que ha estudiado esta virtud: la libertad de espíritu. Por otra parte, no estoy de acuerdo con usted sobre las relaciones que establece en Kant, entre su artículo sobre las *Luces* y su crítica del conocimiento. Ésta fija efectivamente unos límites, pero ella misma no tiene límite; es total. Ahora bien, cuando se lee el artículo sobre las *Luces*, se ve que Kant hace una distinción muy importante entre el uso público y el uso privado. En el caso del uso público, este coraje debe desaparecer. Lo que hace...

Michel Foucault. - Es al contrario, porque lo que él llama el uso público es...

Sylvain Zac. - Cuando alguien ocupa por ejemplo una cátedra de filosofía en una universidad, entonces, él hace un uso público de la palabra y no debe criticar la Biblia; por contra, en el uso privado, puede hacerlo.

Michel Foucault. - Es al contrario, y eso es lo interesante. En efecto, Kant dice: «hay un uso público de la razón que no debe ser limitado». ¿Qué es este uso público? Es el que circula de sabio en sabio, que pasa por los periódicos y las publicaciones, y que apela a la conciencia de todos. Estos usos públicos de la razón no deben ser limitados y, curiosamente, lo que él llama uso privado es el uso, de alguna manera, del funcionario. Y el funcionario, el oficial, dice Kant, no tiene el derecho de decir a su superior: «no te obedezco y tu orden es absurda». La obediencia de cada individuo, en tanto que forma parte del Estado, a su superior, al soberano o al representante del soberano, eso es lo que él llama curiosamente el uso privado.

Sylvain Zac. - Estoy de acuerdo con usted, me he equivocado, pero resulta sin embargo que en este artículo hay unos límites a la manifestación del coraje. Ahora bien, estos límites los he encontrado en todas partes, en todos los *Aufklärer*, en Mendelssohn evidentemente. Hay en el movimiento de la *Aufklärung* alemán una parte de conformismo que no se encuentra siquiera en las *Lumières* francesas del siglo XVIII.

Michel Foucault. - Estoy completamente de acuerdo, no veo muy bien en qué cuestiona eso lo que yo he dicho.

Sylvain Zac. - No creo que haya un lazo histórico íntimo entre el movimiento de la *Aufklärung*, que usted ha considerado central, y el desarrollo de la actitud crítica, de la actitud de resistencia desde el punto de vista intelectual o desde el punto de vista político. ¿No cree usted que se pueda aportar esta precisión?

Michel Foucault. - Yo no creo, por una parte, que Kant se haya sentido extraño a la *Aufklärung*, que para él era su actualidad y en el interior de la cual él intervenía, no sólo por este artículo de la *Aufklärung*, sino por otros muchos asuntos...

Sylvain Zac. - La palabra *Aufklärung* se encuentra de nuevo en *La religión en los límites de la mera razón*, pero se aplica allí a la pureza de los sentimientos, a algo interior. Se ha producido, como en Rousseau, una inversión.

Michel Foucault. - Quisiera terminar lo que estaba diciendo... Entonces Kant se siente ligado a esta actualidad que él llama la *Aufklärung* y que intenta definir. Y en relación con este movimiento de la *Aufklärung*, me parece que él introduce una dimensión que podemos considerar como más particular o, al contrario, como más general y más radical, que es ésta: la primera audacia que uno debe poner en acción cuando se trata del saber y del conocimiento, es conocer lo que uno puede conocer. Esa es la radicalidad y, por otra parte, para Kant, la universalidad de su empresa. Creo en este parentesco, sean cuales sean sus límites, ciertamente, de las audacias de los *Aufklärer*. No veo cómo, si usted quiere, el hecho de las timideces de los *Aufklärer*, cambiaría algo en esta especie de movimiento que Kant ha operado y del que, creo, ha sido más o menos consciente.

Henri Birault. - Yo creo que, en efecto, la filosofía crítica representa también un movimiento a la vez de restricción y de radicalización en relación con la *Aufklärung* en general.

Michel Foucault. - Pero su lazo con la *Aufklärung* era la cuestión de todo el mundo en esta época. ¿Qué es lo que estamos diciendo, qué es este movimiento que nos ha precedido un poco, al cual pertenecemos aún y que se llama *Aufklärung*? La mejor prueba es que el periódico tenía que publicar una serie de artículos, el de Mendelssohn, el de Kant... Era la cuestión de actualidad. Un poco como nosotros nos plantearíamos la cuestión: ¿qué es la crisis de los valores actuales?

Jeanne Dubouchet. - Quisiera preguntarle qué es lo que usted pone como materia del saber. Creo haber comprendido el poder, puesto que el problema era no ser gobernado: pero, ¿qué tipo de saber?

Michel Foucault. - Justamente ahí, si empleo esa palabra, es otra vez con fines de neutralización de todo lo que podría ser legitimación o incluso simplemente jerarquización de valores. Si usted quiere, para mí —aunque esto pueda y deba parecer escandaloso a los ojos de un científico o un metodólogo o incluso de un historiador de las ciencias— para mí, entre la proposición de un psiquiatra y una demostración matemática, cuando hablo de saber, no hago, provisionalmente, diferencia. El único punto por el que introduciría unas diferencias es el de saber cuáles son los efectos de poder, si quiere, de inducción —inducción no en el sentido lógico del término— que esta proposición puede tener, por una parte, en el interior del dominio científico en el que se formula —las matemáticas, la psiquiatría, etc.— y, por otra parte, cuáles son las redes de poder institucionales, no discursivas, no formalizables, no especialmente científicas, a las cuales está ligado ese saber desde el momento en que está puesto en circulación. Esto es lo que yo llamaría el saber: los elementos de conocimiento que, sea cual sea su valor en relación con nosotros, en relación con un espíritu puro, ejercen en el interior de su dominio y en el exterior unos efectos de poder.

Henri Gouhier. - Creo que me queda agradecer a Michel Foucault que nos haya procurado una sesión tan interesante y que va a dar lugar, ciertamente, a una publicación que será particularmente importante.

Michel Foucault. - Se lo agradezco.

Traducción: Javier DE LA HIGUERA*

* Domicilio particular: Calle Fuente de Buenahora 1, Portal 3, 4º B1. 23006-JAÉN (Tel.: 953- 276532).
Domicilio profesional: I.B. «Fuente de la Peña», Camino de la Fuente de la Peña s/n, JAÉN.