

SECCIÓN DE OBRAS DE SOCIOLOGÍA

---

---

LECCIONES SOBRE LA VOLUNTAD DE SABER

Traducción de  
HORACIO PONS

Revisión y transliteración  
de términos griegos  
HERNÁN MARTIGNONE

MICHEL FOUCAULT

LECCIONES SOBRE  
LA VOLUNTAD DE SABER

Curso en el Collège de France (1970-1971)

seguido de

EL SABER DE EDIPO

Edición establecida por Daniel Defert,  
bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA  
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 2011  
Primera edición en español, 2012

---

Foucault, Michel

Lecciones sobre la voluntad de saber : curso en el Collège de France (1970-1971) seguido de "El saber de Edipo" . - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2012.  
366 p. ; 23 x16 cm. - (Sociología)

Traducido por: Horacio Pons  
ISBN 978-950-557-953-2

1. Sociología. I. Horacio Pons, trad. II. Título  
CDD 301

---

*Prohibida su venta en España.*

Título original: *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*  
suivi de *Le savoir d'Edipe*  
ISBN de la edición original: 978-02-086024-6  
© 2011, Seuil/Gallimard

D.R. © 2012, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.  
El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina  
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar  
Carr. Picacho Ajusto 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-953-2

Comentarios y sugerencias: [editorial@fce.com.ar](mailto:editorial@fce.com.ar)

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA – *PRINTED IN ARGENTINA*  
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

## ÍNDICE GENERAL

Advertencia .....	9
Clase del 9 de diciembre de 1970 .....	17
Clase del 16 de diciembre de 1970 .....	39
Clase del 6 de enero de 1971 .....	47
Clase del 13 de enero de 1971 .....	73
Clase del 27 de enero de 1971 .....	89
Clase del 3 de febrero de 1971.....	101
Clase del 10 de febrero de 1971.....	119
Clase del 17 de febrero de 1971.....	135
Clase del 24 de febrero de 1971.....	153
Clase del 3 de marzo de 1971 .....	169
Clase del 10 de marzo de 1971 .....	189
Clase del 17 de marzo de 1971 .....	205
Lección sobre Nietzsche .....	225
Resumen del curso .....	247
El saber de Edipo .....	255
Situación del curso .....	289
Índice de conceptos.....	317
Índice de términos griegos.....	351
Índice de nombres .....	355
Índice analítico.....	363

Curso  
Ciclo lectivo 1970-1971

## Clase del 9 de diciembre de 1970\*

*Desplazamiento del tema del saber hacia el de la verdad. Elisión del deseo de saber en la historia de la filosofía desde Aristóteles. Nietzsche restablece esa exterioridad – Lectura interna y externa del libro A de la Metafísica. La teoría aristotélica del saber excluye el saber transgresor de la tragedia griega, el saber sofisticado y la reminiscencia platónica – Curiosidad aristotélica y voluntad de poderío: dos morfologías de saber.*

- [1] La voluntad de saber: éste es, pues, el título que querría dar al curso de este año. A decir verdad, creo que habría podido dárselo también a la mayoría de los análisis históricos que he hecho hasta el día de hoy. Es asimismo el que podría caracterizar los que me gustaría hacer ahora. En todos esos análisis –pasados o por venir–, creo que podríamos reconocer algo así como otros tantos “fragmentos para una morfología de la voluntad de saber”.\*\*
- [2] En todo caso, es éste el tema que, bajo una u otra forma, trataré de abordar en los próximos años. A veces se plasmará en investigaciones históricas determinadas: cómo se estableció el saber de los procesos económicos del siglo XVI al siglo XVIII, o cómo se organizó y dispuso el saber de la sexualidad entre los siglos XVII y XIX. Otras veces, y sin duda con menos frecuencia, lo abordaremos por sí mismo; y trataré de ver en qué

\* Nota bene: *hic e infra*, salvo mención explícita, los pasajes en bastardillas que figuran en esta obra están subrayados en el texto.

\*\* *La Volonté de savoir* será, en efecto, el título del primer volumen de la *Histoire de la sexualité*, París, Gallimard, 1976 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1985].

medida es posible establecer una teoría de la voluntad de saber que pueda servir de fundamento a los análisis históricos que recién mencioné.

Querría por tanto alternar de tal forma, pero de manera irregular y en función de las exigencias, las investigaciones concretas y las puntualizaciones teóricas.

[3] Este año me gustaría destacar una de esas puntualizaciones, al mismo tiempo que, en el seminario, comenzaremos una investigación histórica que durará tal vez varios años. El marco general del seminario será la penalidad en Francia en el siglo XIX. El tema preciso del análisis será la inserción de un discurso de pretensión científica (la medicina, la psiquiatría, la psicopatología, la sociología) dentro de un sistema —el sistema penal— hasta ese momento completamente prescriptivo; debería decir *casi* completamente, porque basta con pensar en la intervención de los médicos en los procesos de brujería en los siglos XVI y XVII para ver que el problema se remonta bastante más atrás. El tema del análisis será, pues, esa inserción; el material privilegiado será la pericia psiquiátrica en materia penal y el horizonte de la investigación consistirá, por último, en señalar la función y evaluar el efecto de un discurso de verdad en el discurso de la ley.

[4] En cuanto al curso, ya indiqué a las apuradas, la vez pasada,<sup>1</sup> el *juego*<sup>2</sup> que querría jugar: se trataría de saber si la voluntad de verdad no ejerce, con respecto al discurso, un papel de exclusión análogo —en parte y, lo concedo, sólo en parte— al que puede tener la oposición de la locura y la razón, o el sistema de los interdictos. En otras palabras, se trataría de saber si la voluntad de verdad no es tan profundamente histórica como cualquier otro sistema de exclusión; si, en sus raíces, no es tan arbitraria como ellos; si no es modificable como ellos en el transcurso de la historia; si no se apoya como ellos y si, como ellos, no es reactivada sin cesar por toda una red institucional; si no forma un sistema de coacción que se ejerce no sólo sobre otros discursos, sino sobre toda una serie de prácticas. Se trata, en suma, de saber qué luchas reales y qué relaciones de dominación intervienen en la voluntad de verdad.

[6] Así es como caractericé el tema de este curso.

Se advertirá con claridad toda la serie de cuestiones que aparenté recorrer alegremente al dar estas pocas indicaciones. Y en primer lugar la siguiente: cuando se habla de voluntad de verdad (¿se habla de la voluntad que elige lo verdadero contra lo falso, o de una voluntad más



radical que postula e impone el sistema verdad/error?), ¿se trata en efecto de la voluntad de verdad o de la voluntad de saber? ¿Y qué pasa, entre estas dos nociones, con la que no podemos dejar de encontrar si analizamos una y otra, y me refiero al reconocimiento? Hay que establecer, pues, el juego entre estas tres nociones: saber, verdad, reconocimiento.

Otra cuestión, también de orden semántico: ¿qué hay que entender por voluntad? ¿Qué diferencia hacer entre esta voluntad y lo que se entiende por deseo, en expresiones como deseo de conocimiento o deseo de saber? ¿Qué relación establecer entre la expresión aquí aislada “voluntad de saber” y la expresión más familiar “deseo de conocer”?

- [7] Como en la mayor parte de las investigaciones de este tipo, no cabe duda de que esas cuestiones semánticas sólo podrán resolverse por completo al término del trayecto.<sup>3</sup> Al menos, habrá que poner regularmente jalones y proponer definiciones que actúen de relevos.

Pero hay otros problemas. Éste, ante todo: ¿cómo pudo el estudio histórico de ciertos conocimientos, o [de ciertos] saberes, de ciertas disciplinas, de ciertos acontecimientos de discurso, llevar a esta cuestión de la voluntad de saber? Puesto que hay que reconocer, en verdad, que pocos historiadores de las ciencias sintieron hasta ahora la necesidad de recurrir a ella. ¿En qué sentido cabe decir que esta noción es necesaria o indispensable?

Insuficiencia de los instrumentos de análisis histórico dados por la epistemología.

Segundo problema: relaciones entre voluntad de saber y formas del conocimiento, en el nivel teórico, y en el nivel histórico.

Tercer gran problema: ¿es razonable, en lo concerniente a un análisis de los saberes que trate de no referirse a un sujeto fundador, poner de relieve como noción central la de voluntad? ¿No es esa otra manera de reintroducir una vez más algo así como un sujeto soberano?<sup>4</sup>

- [8] Cuarto problema: si se trata de descubrir detrás de los fenómenos históricos del saber una suerte de gran voluntad de afirmación (aunque sea anónima), ¿no se volverá a una especie de historia autónoma e ideal donde la voluntad de saber determina por sí misma los fenómenos en que se manifiesta? ¿Qué diferencia habría entre esto y una historia del pensamiento o la conciencia o la cultura? ¿En qué medida es posible articular esa voluntad de saber con los procesos reales de lucha y dominación que se desenvuelven en la historia de las sociedades?

Y advertimos finalmente lo que está en juego; no diré el quinto problema, pero sí el que atraviesa todos los que he mencionado, y ni siquiera debería hablar de problema, sino de apuesta abierta sin que esté seguro de poder hacerla, [tratándose de saber]:

- si se puede, bajo la historia de los discursos verdaderos, sacar a la luz la historia de cierta voluntad de lo verdadero o lo falso, la historia de cierta voluntad de postular el sistema solidario de lo verdadero y lo falso;
- [9] – si se puede, segundo, descubrir que esa puesta en juego histórica, singular y siempre renovada del sistema verdadero o falso constituye el episodio central de cierta voluntad de saber propia de nuestra civilización, y
- si, para terminar, se puede articular esta voluntad de saber, que ha adoptado la forma de una voluntad de verdad, no con un sujeto o una fuerza anónima, sino con los sistemas reales de dominación.

– Entonces, para resumir todos estos proceder, cada uno de los cuales es muy prolongado y complejo, se habrá resituado el juego de la verdad en la red de las coacciones y dominaciones. La verdad –debería decir, antes bien, el sistema de lo verdadero y lo falso–<sup>5</sup> habrá revelado la cara que hace tanto tiempo ha apartado de nosotros y que es la de su violencia.

- [10] Hay que decir con claridad que en esta investigación el discurso filosófico es de bien poca ayuda. Sin duda, casi no hay filosofía que no haya nombrado algo parecido a la voluntad o el deseo de conocer, el amor por la verdad, etc. Pero, en rigor de verdad, muy pocos –con la salvedad, quizá, de Spinoza y Schopenhauer– le dieron algo más que un estatus marginal; como si la filosofía no tuviera que decir en primer lugar lo que designa, en efecto, el nombre que lleva. Como si ese deseo de saber que ella retoma en su nombre, le bastara con ponerlo como exergo de su propio discurso para justificar el hecho de existir y mostrar que es –de una sola vez– necesaria y natural: todos los hombres, por naturaleza, desean saber... ¿Qué hombre, por tanto, no es filósofo, y cómo no habría de ser la filosofía lo más necesario del mundo?

Ahora bien, lo que yo querría mostrar esta noche, con un ejemplo, es cómo se hace la elisión de ese deseo de saber que, no obstante, la filosofía nombra para explicar y justificar su existencia.

- [11] El ejemplo elegido será el de Aristóteles en las primeras líneas de la *Metafísica*.

La semana que viene, mostrar que Nietzsche es el primero en hacer que el deseo de conocer escape a la soberanía misma del conocimiento: el primero en restablecer la distancia y la exterioridad que Aristóteles había borrado, y cuya borradura había mantenido toda la filosofía.

El 23 [de diciembre], ver lo que *debería* costar al pensamiento el hecho de plantear el problema de la [voluntad]\* de saber.

\* \* \*

- [12] Texto muy conocido, muy banal, y cuya posición inicial en el margen de la *Metafísica* parece mantenerlo a raya: “Todos los hombres tienen, por naturaleza [φύσει], el deseo de conocer; el placer causado por las sensaciones es la prueba de ello, puesto que, aun al margen de su utilidad, nos complacen por sí mismas, y las sensaciones visuales por encima de todas las otras”.<sup>6</sup>

De hecho, este texto puede leerse desde el interior mismo de la obra: cada uno de sus elementos recibe de la filosofía de Aristóteles su sentido, su valor, sus funciones: no hay uno solo que no sea justificable por ella. Y pese a su carácter casi marginal, ese texto transparente puede reintegrarse a la obra. Es pasible de una lectura interna. Pero también de una lectura externa: puede identificarse en él una operación que se refiere al propio discurso filosófico. Y no sólo el de Aristóteles, sino el discurso filosófico tal como ha existido en nuestra civilización.<sup>7</sup>

[...]\*\*

- [14] De ese texto de Aristóteles –que es un poco un texto límite– me gustaría decir, como de unos cuantos otros que ocupan una posición similar y ejercen funciones análogas, que constituye un “operador filosófico”; con elementos interiores al sistema, e íntegramente interpretables a partir de éste, se refiere al sistema en su totalidad, a su posibilidad y su justificación, a su origen y su nacimiento necesario; y más allá del propio sistema, se refiere y actúa sobre el estatus del discurso filosófico en general:

– operador filosófico: el texto de Descartes<sup>8</sup> donde éste plantea su deseo de llegar a la verdad, donde enumera las razones para dudar y excluye en sí mismo la posibilidad de estar loco;

\* El manuscrito dice: verdad.

\*\* Página 13 tachada.

– operador filosófico: el texto de Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento*,<sup>9</sup> sobre el deseo de una vida nueva, la incertidumbre con respecto a los bienes que se poseen, la incertidumbre de alcanzar un bien eterno y perfecto y el descubrimiento de ese bien en [la felicidad de] la idea verdadera.

[15] Es indudable que también podría reconocerse en textos científicos lo que cabría llamar “operadores epistemológicos”: éstos se refieren a la posibilidad misma del discurso dentro del cual están contenidos, y por posibilidad no hay que entender aquí los axiomas o postulados, los símbolos empleados y sus reglas de uso; hay que entender lo que hace posible no la coherencia, el rigor, la verdad o la científicidad del discurso, sino su existencia. Pienso por ejemplo en el comienzo del *Curso de lingüística general* de Saussure o en el texto de Linné sobre la estructura del aparato sexual de las plantas<sup>10</sup> (en cuanto funda la posibilidad de una descripción taxonómica, cuyo objeto es precisamente su propia condición de posibilidad, a saber, esa misma estructura).

[16] Volvamos al texto de Aristóteles. [A] la primera frase: todos los hombres desean el saber por naturaleza.<sup>11</sup> Frase que implica, está muy claro, tres tesis:

- 1) existe un deseo que se refiere al saber;
- 2) ese deseo es universal y está en todos los hombres,
- 3) es dado por la naturaleza.

a. Aristóteles va a proponer las pruebas de estas tesis. Ahora bien, esas pruebas o, mejor, la prueba, se da como un *σημείον*. Este término no debe traducirse exclusivamente por “signo”. Alude de manera general a la prueba, al testimonio, a lo que manifiesta. Entre los filósofos y los oradores es una manera tradicional de introducir una prueba cualquiera (*σημείον*: como prueba). Sin embargo, en Aristóteles, la expresión da acceso a un tipo muy particular de razonamiento. Se trata de un razonamiento no por la causa sino por el ejemplo, el caso particular. El caso particular está subsumido en un principio general aún hipotético; y la verdad del caso particular establece la verdad del principio general.

[17] Es el entimema (o, en todo caso, una de sus estructuras posibles).<sup>12</sup>

El hecho de que un entimema suministre la prueba de que todos los hombres desean el saber dista de ser indiferente.

b. Dicha prueba es que las sensaciones suscitan placer, y entre ellas, las sensaciones visuales, y que lo suscitan por sí mismas, con prescindencia de cualquier relación con la utilidad.

Ahora bien, esta prueba, o, mejor, este caso particular, comporta tres desplazamientos que acaso no puedan superponerse del todo al desplazamiento que permite descender simplemente de lo general a lo particular.

α. Se pasa en efecto del conocimiento (εἰδέναι) a la sensación (αἴσθησις) y finalmente a la sensación visual. ¿En qué aspecto puede la sensación, con su placer, ser un ejemplo del deseo de conocer?

β. Segundo desplazamiento: el deseo de conocer estaba inscripto en la naturaleza (φύσει), y ahora se lo presenta como el placer de la sensación considerada en sí misma, *id est*, al margen de toda *utilidad*—y de toda acción, conforme se dice más adelante—, como si la no utilidad de la sensación estuviese inscripta en la naturaleza.

γ. Se pasa del deseo (ὀρέγονται),<sup>13</sup> término tradicional en Aristóteles, al placer. Pero este último no se designa con la palabra tradicional, ἡδονή, sino con otra que es bastante infrecuente en aquél y que, en particular, no aparece en su teoría tradicional del placer: ἀγάπησις.

[18] Ἀγάπησις, que designa más bien el hecho de cumplir nuestra obligación con algo o alguien, mostrarle el apego que se le debe, darle de buena gana lo que le corresponde de derecho, y estar satisfechos con esa otra cosa, reconocer que ha cumplido su obligación con nosotros. La ἀγάπησις designa la satisfacción del orden. El agrado con que recibimos algo que nos place.

Tenemos pues una tesis,  
un argumento en forma de entimema, y  
un triple desplazamiento en esta argumentación.

[19] A. Primera pregunta: ¿en qué sentido la sensación y su placer propio son un ejemplo satisfactorio del deseo natural de conocer?

Hay que probar tres cosas:

- que la sensación es en efecto un conocimiento;
- que la sensación se acompaña de placer, y
- que el placer que se obtiene con ella está ligado a lo que hace de la sensación un conocimiento.

Primera proposición: la sensación es en efecto un conocimiento. Véanse los textos del *De anima*<sup>14</sup> donde se dice:

- que la sensación es una actividad (acto común del sintiente y lo sensible);
  - que es una actividad del alma sensitiva, y
- [20] – que el resultado de esta actividad es actualizar la cualidad (ποιόν) de algo. La sensación es el acto del conocimiento cualitativo.

Segunda proposición: la sensación se acompaña en efecto de placer. Véase el pasaje de la *Ética a Nicómaco*, x, 6,<sup>15</sup> donde se dice:

- que el placer no debe considerarse lo mismo que la actividad, que es diferente de ella;
- pero que, no obstante, acompaña la actividad cuando ésta se despliega como es debido, y
- que, además, hay tantos placeres distintos como actividades específicas de sensación.

Tercera proposición: el placer de la sensación es generado por lo que en ésta es conocimiento.

Y aquí, dos series de justificaciones: una que está implícita en el texto de la *Metafísica*; otra, al contrario, que [está] al menos parcialmente presente.

- [Re]encontramos la justificación implícita en la *Ética a Nicómaco*. Hay cosas que les parecen agradables a los enfermos y que son desagradables para las personas de buena salud, y viceversa. Ahora bien, sólo las cosas agradables para las personas sanas son verdaderamente agradables,
- [21] sólo ellas procuran placeres verdaderos, porque sólo tales sensaciones actualizan las cualidades reales del objeto. El placer está ligado a la verdad misma del conocimiento. Y donde no hay conocimiento no hay verdaderamente placer.

La justificación explícita en ese texto es más curiosa, aunque [volvamos a encontrarla] en muchos otros textos de Aristóteles, y es ésta: hay un sentido que da a conocer más que los otros, y es él el que procura el mayor placer. Ese sentido es la vista.

La razón de que la vista dé a conocer más que los otros sentidos es la siguiente: a través de las cualidades específicas que percibe (el color, la luz), la vista permite captar por añadidura sensibles comunes [que corresponden a otros sentidos] (como el reposo y el movimiento, el número, la

unidad; *De anima*),<sup>16</sup> y al dejar percibir la unidad, permite distinguir a través de sensibles como el color a los individuos que son sus portadores.

De allí el texto de la *Metafisica*: la vista es lo que “revela más diferencias”.<sup>17</sup>

En cuanto al hecho de que la vista, más cargada de conocimiento que los demás sentidos, dé asimismo más placer, la razón es que los otros placeres de los sentidos (como el tacto o el gusto) son ilimitados, abiertos a la intemperancia y por consiguiente inducidos a invertirse y caer en la repugnancia (*Ética eudemia*). El placer de la vista se mantiene en sus propios límites y sigue siendo un verdadero placer.

[...]\*

- [23] [Otro] desplazamiento: [de lo dado por] naturaleza a la falta de utilidad; e incluso del placer sensible en general al placer específicamente humano que el hombre puede extraer de sus propias sensaciones.

B. Hay en efecto una pregunta planteada por la anterior: si todas las sensaciones dan placer y dan en la medida de su actividad de conocimiento, ¿por qué los animales que tienen sensaciones no desean conocer? ¿Por qué Aristóteles parece atribuir el deseo de conocer a todos los hombres, pero exclusivamente a ellos?

La razón está en las diferencias genéricas que caracterizan al hombre y le permiten, en contraste con los animales, extraer placer sobre todo de las sensaciones inútiles.

- [24] a. El primer conjunto de diferencias se encuentra aún en la sensación situada en los confines [de] la animalidad y la humanidad:
- la memoria, que es un producto de la sensación, pero sólo en ciertos animales;
  - la audición, el oído. Hay un tema repetido con frecuencia en Aristóteles, a saber, que algunos animales (las hormigas y las abejas) carecen de audición. Ahora bien, por audición Aristóteles entiende un fenómeno de gran amplitud, porque se trata, en un extremo, de la audición de sonidos inarticulados ( $\tau\acute{\omega}\nu\ \psi\acute{\omicron}\phi\omega\nu$ ), dice el texto; pero también [de] la capacidad de oír el lenguaje y, en un nivel aún más alto, de recibir una educación.

\* Página 22 tachada.

Con la memoria aparece la propiedad de ser inteligente (φρόνιμος); y con esa audición aparece el hecho de poder aprender y estar dispuesto a hacerlo, la aptitud de ser discípulo; el hecho de ser “μαθητικός” ([de] ser disciplinable).

b. El segundo conjunto de diferencias que caracterizan al hombre por oposición al animal sensitivo es la τέχνη (el arte) y la ἐπιστήμη [la ciencia].

[25] Una y otra tienen la característica de poder enseñarse, como se dirá en el mismo libro de la *Metafísica* ([A, 1,] 981b): son ellas, por tanto, las que pasan por el oído. Se caracterizan también por el hecho de acarrear consigo un juicio universal puesto de manifiesto a partir de una “multitud de nociones que provienen de la experiencia”\* (ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων), es decir que se apoyan en la memoria. Para terminar, tienen el carácter particular de ser a menudo menos eficaces que la experiencia. Ésta sabe reconocer los casos y aprovechar las oportunidades; el arte y la ciencia postulan principios generales pero no dan sus reglas, su esquema y su principio de aplicación.

c. Por último, la tercera diferencia que separa la naturaleza humana del animal sensitivo es la presencia de la σοφία; la σοφία es el conocimiento de la causa, que está envuelto en el conocimiento de la esencia en lo que ésta tiene de universal.

Ahora bien, este conocimiento de las causas es el conocimiento supremo; sólo se sirve a sí mismo, es libre y en sí radica su único fin; no se ajusta a ninguna utilidad.

Al ser fin para sí mismo, es el fin de todo el conocimiento: la meta hacia la cual éste se dirige.

[26] Si prolongamos un poco la concepción [de las primeras líneas] de la *Metafísica*, llegamos a poner en correlación dos principios. Por un lado, hay un modo de conocimiento específico del hombre y que no es el de la sensación; es el conocimiento que tiene ante todo por materia (por causa material) las imágenes de la memoria y los sonidos articulados; por forma (o causa formal) la τέχνη y la ἐπιστήμη; por fin y causa final, la sabiduría, la σοφία. Por otro lado, en cada nivel, los lazos de utilidad se aflojan: como vemos en el ejemplo de las abejas y las hormigas, la audi-

\* Traducción citada de Tricot: experimentales.



ción no es necesaria para la vida; la τέχνη y la ἐπιστήμη son menos útiles que la experiencia, y, para terminar, una inversión última, la σοφία sólo tiene su fin en sí misma.

- [27] Hay que decir ahora, por ende, que la famosa “satisfacción que se obtiene con las sensaciones inútiles” no es tanto, o no es únicamente, un caso particular del gran deseo general de conocer que constataríamos por doquier en la naturaleza; es sobre todo –si seguimos el hilo de este segundo análisis– el modelo aún rudimentario, el paradigma minúsculo de un conocimiento que no tiene otro fin que sí mismo.

Sin duda, mientras el hombre se mantiene en el nivel animal de la sensación, persiste en el nivel de lo que es útil para la vida. Pero si, no obstante, encuentra satisfacción en sensaciones que no son directamente útiles, es porque se esboza ya el acto de un conocimiento que, por su parte, no estará subordinado a utilidad alguna, dado que es en sí mismo su propio fin.

- [28] \*Hace un momento podíamos sorprendernos de que el deseo de conocer dado a todos los hombres por la naturaleza tuviera como prueba la satisfacción de las sensaciones inútiles (cuando las sensaciones son útiles por naturaleza). Ocurre que la naturaleza de la que se trataba era en realidad cierta naturaleza del hombre destinada a un conocimiento sin otro fin que sí mismo. Y era este fin último el que ya atraía hacia sí la mera actividad de sentir y la hacía ya placentera, al deshacerse por un instante en torno de ella la prueba de la utilidad.

- [29] Y ahora es fácil responder a la tercera pregunta referida al tercer desplazamiento: ¿por qué Aristóteles, para probar que “todos los hombres desean conocer”, propone como argumento el placer, el *agrado* que encontramos en las sensaciones?

La clave de ese desplazamiento está a no dudar en el uso de la palabra ἀγάπησις. Lo que acompaña toda actividad, siempre que ésta se desarrolle en condiciones convenientes, es el placer llamado ἡδονή. En cambio, lo que acompaña la actividad más elevada, la de la virtud y la contemplación, es algo distinto: la felicidad, la εὐδαιμονία.

Ahora bien, la sensación, cuando es el paradigma de la contemplación, cuando se complace en su propia inutilidad y cuando ya es también la

\* Tres cuartas partes de la página 28 suprimidas.

- [30] imagen de la teoría, ¿de qué placer específico se acompaña? No sin duda de la ἡδονή que puede asociarse a cualquier sensación; tampoco de la εὐδαιμονία que implica continuidad, hábito, ἔξις. Se acompaña de una categoría específica de ἡδονή, que es como el signo, el paradigma de la dicha futura de la teoría. Se acompaña de la ἀγάπησις. Así como la sensación inútil es el paradigma de la contemplación venidera, el agrado asociado a ella perfila ya la dicha futura: la ἀγάπησις.

Dualidad, pues, de la palabra ἀγάπησις, como si designara la materia del placer sensorial y animal que adopta ya la forma genéricamente humana de la felicidad.

- [31] \*En consecuencia, en este texto de Aristóteles hay menos ambigüedades que superposiciones de sentido:

– cuando Aristóteles habla de naturaleza (φύσει), entiende ésta en general pero también la diferencia genérica del hombre en oposición a los animales;

– cuando presenta una prueba llamándola σημείον, designa tanto el ejemplo en cuanto caso particular de un principio general como el paradigma de algo venidero, y

– cuando utiliza el término ἀγάπησις, se refiere tanto al placer de la sensación como a algo que anuncia la dicha de la contemplación.\*\*

Por intermedio de estas superposiciones, Aristóteles logra por un lado inscribir el deseo de conocimiento en la naturaleza, ligarlo a la sensación y al cuerpo y darle por correlato cierta forma de goce; pero por otro, y al mismo tiempo, le da estatus y fundamento en la naturaleza genérica del hombre, en el elemento de la sabiduría y de un conocimiento que no tiene otro fin que sí mismo y en el que el placer es felicidad.

Y de resultas quedan elididos el cuerpo y el deseo; el movimiento que lleva en la superficie misma de la sensación hacia el gran conocimiento sereno e incorpóreo de las causas ya es de por sí voluntad oscura de acceder a esa sabiduría; ese movimiento ya es filosofía.

\* Adición del editor sobre la base de un fragmento conservado del curso dictado. El manuscrito sólo contiene este esquema:

naturaleza	ejemplo	placer
φύσει	σημείον	ἀγάπησις
diferenciación	paradigma	felicidad

\*\* Final de la transcripción de la presentación oral.

[32] Así, la filosofía, que desempeña en verdad el papel de conocimiento supremo –conocimiento de los primeros principios y conocimiento de las causas últimas–, tiene también el papel de envolver desde el inicio todo deseo de conocer. Su función consiste en garantizar que lo que surge como verdadero conocimiento en la sensación, en el cuerpo, sea ya, por naturaleza y en virtud de la causa final que lo dirige, del orden de la contemplación y la teoría. Su función es también garantizar que el deseo no sea, a pesar de las apariencias, ni anterior ni exterior al conocimiento, porque un conocimiento sin deseo, un conocimiento dichoso y de pura contemplación, ya es en sí mismo la causa de ese deseo de conocer que tiembla en el simple agrado de la sensación.

[33] Si tomamos ahora un poco de distancia con respecto a ese texto, podremos señalar unos cuantos acontecimientos masivos que él supone o hace posibles.

1. Poder decir que el hombre desea saber por naturaleza y que ese deseo se anuncia en el placer de la sensación supone la exclusión del tema de un saber transgresor, prohibido, temible.

Ahora bien, éste es el tema que vemos constantemente en la tragedia griega, y muy en particular [en] Esquilo y Sófocles. [El] saber,\* el héroe trágico dista de desearlo por naturaleza.

Ante todo, en efecto, si desea saber no es porque lo mueva un movimiento natural, inscripto en su naturaleza a partir de la sensación. Es porque de lejos y desde lo alto se ha pronunciado una palabra: palabra enigmática, de doble sentido, que él comprende y no comprende, que lo tranquiliza pero, no obstante, lo inquieta.

[34] En *Los persas*<sup>18</sup> es el sueño de la reina, es la sombra de Darío. En *Las traquinias*<sup>19</sup> es la profecía del centauro a Deyanira: el contacto mágico afectará a Heracles, “a tal punto que [éste] no preferirá a ninguna mujer que pueda ver” (v. 569). En *Edipo* es, claro está, el rumor que corre.

Pero ese saber deseado (por ser a la vez oscuro y prometedor) es un saber temible:

a. En efecto, los dioses lo retienen celosa y ávidamente: “Los caminos del pensamiento divino van a su meta por espesuras y sombras densas que ninguna mirada podría penetrar” (Esquilo, *Las suplicantes*, v. 93).<sup>20</sup>

\* Manuscrito: Con respecto al saber.

b. A continuación, ciega a los mismos a quienes concierne: un saber que mira y cuya mirada deslumbra a aquellos en los que se posa. Edipo no mira el secreto, es éste el que lo mira, no le quita los ojos de encima y procura captarlo para asestarle finalmente su golpe. Ciega a tal extremo a los mismos a quienes concierne que, cuando los dioses dejan escapar un poco su secreto, el héroe es el único que no reconoce ese saber que se acerca y lo amenaza, mientras que el público y el coro ya saben. Es lo que le sucede a Áyax:<sup>21</sup> Atenea lo ha extraviado, cosa que todo el mundo sabe; pero él no advierte esa temible presencia a su lado, no ve la gran figura que lo destruye, e implora: “No te pido más que estés a mi lado, siempre como la aliada que eres en este momento”.

c. Para terminar, es un saber que mata. El héroe no se le resiste en el momento [en que] cae sobre él. El relámpago de la luz y el de la muerte se confunden.

[35] Los temas aristotélicos de un saber que va del placer a la felicidad, hacia el cual tendemos por un movimiento de la naturaleza, a través de una palabra que enseña y no profetiza y de una memoria sin olvido ni enigma, se oponen al saber trágico.<sup>22</sup> Por lo demás, en la *Metafísica*, Aristóteles dice un poco más adelante: los dioses no son celosos.<sup>23</sup>

2. Al decir que el hombre desea conocer por naturaleza y que ese deseo de conocer ya es impulsado por el movimiento hacia la felicidad teórica, Aristóteles invalida la pregunta sofística o socrático-sofística del “¿por qué se desea conocer?”.

Pregunta que surgía bajo formas múltiples, [a saber]:

– si se desea saber por virtud o porque ya se tiene una buena naturaleza, ¿por qué aprender? Ya se sabe;

– o bien: si se desea aprender por malas razones (para imponerse a los otros o ganar causas injustas), será menester entonces cambiar para aprender, o el hecho de aprender cambiará a quien aprende. En resumen, sujeto del saber y sujeto del deseo no podrán ser el mismo. *Eutidemo*:

[36] enseñar es matar,<sup>24</sup> y detrás de todo esto se perfila la gran pregunta que la filosofía no ha dejado de enmascarar, en la medida misma en que su nacimiento no le es acaso del todo ajeno: ¿el saber puede venderse? ¿Puede por una parte replégarse sobre sí mismo como el objeto precioso de una avidez y una posesión? ¿Y puede por otra entrar en el juego y la circulación de la riqueza y los bienes?

Puesto que si el saber es una cosa que se desea, ¿por qué no ha de ser un bien como los otros y participar con ellos de la universalidad de la moneda?

Aristóteles pone fuera de juego esta cuestión: al situar el deseo de conocer mucho antes de la consumación del conocimiento, en el nivel más bajo, [el] de la sensación, y procurar, empero, que ese deseo pertenezca ya al conocimiento, dado que aparece ante todo en la sensación. Está encerrado en el conocimiento, pero éste no se da todo con él.

[37] \*Siempre mediante esta afirmación del carácter natural del deseo de conocer, [Aristóteles] hace a un lado el tema platónico de la memoria y el mundo supracelestial.

[38] Por un lado, en Aristóteles el deseo de conocer se anuncia en el nivel de las sensaciones y en éstas; no está ligado en modo alguno al proyecto de apartarse e ir más allá de ellas para encontrar una realidad más verdadera. Al contrario, si existe un peligro, es el de no apartarse. Por otro lado, la memoria, que es muy indispensable para el deseo de conocer en la totalidad de su movimiento, está ligada a la sensación, ya que es su persistencia y su huella. El deseo de saber no desecha la φαντασία:<sup>25</sup> se inscribe en ella y se apoya sobre ella.

Se ve con todo que, al marginar el tema platónico, Aristóteles resuelve el mismo problema que Platón; obedece al menos a la misma exigencia teórica. A saber: hacer que la voluntad de conocer no esté fundada en otra cosa que en lo previo del conocimiento mismo; hacer que el deseo de conocer esté íntegramente envuelto dentro del conocimiento; hacer que el conocimiento lo haya retomado ya desde el inicio y le dé así, en su primera aparición, su lugar, su ley y el principio de su movimiento. Platón satisfacía esta exigencia mediante el mito de la reminiscencia: aun antes de que supieras, aun antes de que desearas saber, sabías, ya habías sabido.

[39] Solemos leer la teoría de la reminiscencia no sólo como el correlato de la trascendencia de las ideas, sino como una manera de ligar uno con otro el conocer y el desear conocer. De hecho, hay que leer esa teoría como una manera de cobijar el deseo de conocer dentro del conocimiento.

Al poner la μνήμη en el surco mismo de la sensación, Aristóteles trastorna la disposición, pero le hace cumplir el mismo papel: el deseo

\* Página tachada en sus tres cuartas partes.

de conocer no escapa en su naturaleza, en su acto, en su potencia, al conocimiento que desea.

- [40] El texto aristotélico supone pues la exclusión de tres temas: el del saber trágico, el del aprendizaje-mercancía, el del conocimiento-memoria. Pero como [Platón],\* aunque de otro modo, intenta proteger el conocimiento de la exterioridad y la violencia del deseo. El deseo de conocer ya no es más que un juego del conocimiento con respecto a sí mismo, no hace sino manifestar su génesis, su demora y su movimiento; el deseo es el conocimiento diferido, pero visible ya en la impaciencia del suspenso en que se mantiene.

Ese involucramiento, y en Aristóteles mucho más que en Platón, tiene la consecuencia de que el saber y el deseo no estén en dos lugares diferentes, poseídos por dos sujetos o dos poderes, sino que quien desea el saber sea ya el que lo posee o es capaz de poseerlo; y es sin violencia, sin apropiación y sin lucha, [también] sin comercio, sólo por la simple actualización de su naturaleza, que aquel que lo desea terminará sin duda por saber: un solo sujeto va del deseo de saber al conocimiento, por la sencilla razón de que si éste no estuviera allí como precedencia\*\*<sup>26</sup> del deseo, el deseo mismo no existiría.

- [41] Y a la inversa, el deseo de conocer ya es en su naturaleza algo así como el conocimiento, ya es algo de conocimiento. Sólo puede querer el conocimiento por sí mismo, porque lo quiere como punto de partida de su conocer. El conocimiento es a la vez su objeto, su fin y su materia. Por eso:

– por una parte, en la diversidad de los deseos existirá uno, singular, separado y sereno, que llamaremos curiosidad, el deseo de saber por saber, etc., y

– por otra, en ese deseo no reconoceremos ninguna violencia, ninguna voluntad de dominación, ninguna fuerza de exclusión y rechazo. El juego de exterioridad del deseo y el saber es sustituido por una copertenencia de uno y otro, el involucramiento del primero por el segundo, y algo semejante a una connaturalidad.

De allí se entienden:

\* Manuscrito: este último.

\*\* Ambiguo. También puede leerse: providencia.

$\alpha$ . la necesidad de incluir a ambos en la misma instancia: la misma alma, el mismo sujeto, la misma conciencia;

[42]  $\beta$ . el escándalo que se suscita al destacar la voluntad y el deseo al margen del conocimiento, como hicieron Nietzsche o Freud, y

$\gamma$ . la dificultad de pensar filosóficamente una voluntad de saber que no esté contenida por anticipado en la unidad de un sujeto cognoscente.

Digamos, para fijar el vocabulario, que llamaremos conocimiento al sistema que permite dar una unidad previa, una pertenencia recíproca y una connaturalidad al deseo y el saber. Y que llamaremos saber lo que debe arrancarse efectivamente a la interioridad del conocimiento para recuperar en ello el objeto de un querer, el fin de un deseo, el instrumento de una dominación, el objetivo de una lucha.

[43] \*Tomemos otra vez un poco de distancia. Desde hace siglos hay un tema cuya banalidad llega a repugnar: el tema de que, en definitiva, todo el mundo es un poco filósofo.

Tema que el discurso filosófico desecha al punto para hacer reaparecer éste, [a saber], que la filosofía es una tarea específica, retirada y a distancia de todas las demás, e imposible de reducir a ninguna otra. Pero tema que el discurso filosófico reitera con no menos regularidad para afirmar que la filosofía no es otra cosa que el movimiento mismo de la verdad, que es la conciencia al tomar conciencia de sí, o que ya es filósofo aquel que se despierta al mundo.

Ahora bien, es necesario hacer notar que este tema, siempre desechado y siempre retomado, de una filosofía ligada al primer movimiento del conocimiento en general es un tema que habría parecido muy ajeno a los primeros filósofos griegos. Pero puede verse sobre todo la función precisa que ejerce: hay ya contemplación en el conocimiento más basto y más corporal; en tanto que es ella, esa contemplación, la que va a arrastrar todo el movimiento del conocimiento según la lógica que le es propia o la necesidad del objeto que contempla. Y por consiguiente, el deseo queda elidido, junto con su eficacia. El deseo ya no es causa: es el conocimiento el que se convierte en causa de sí mismo (a partir de la idea o la sensación de la evidencia o la impresión, no importa), causa de sí mismo y del deseo que lo concierne.

[44]

\* Según las notas de una oyente, esta página 43 no habría formado parte de la exposición oral.

Y como consecuencia, el sujeto del deseo y el sujeto del conocimiento no son más que uno. El problema sofístico (el que todavía no conoce pero desea no puede ser el que conoce y ya no desea) desaparece. La extraña discusión del *Eutidemo* en que Sócrates dice: “Si quieres que tu amigo aprenda, será preciso que ya no sea el mismo, será preciso que muera”, esta irónica irrupción de la muerte entre el sujeto del deseo y el sujeto de[l] conocimiento, todo eso, puede ahora borrarse, porque el deseo ya no es más que el apenas perceptible temblor del sujeto de[l] conocimiento en torno de lo que conoce. El viejo tema milenario del “todo el mundo es más o menos filósofo” tiene una función precisa y localizable en la historia occidental: se trata, ni más ni menos, del cierre del deseo de conocer en el conocimiento mismo.