

Michel Foucault: Las palabras y las cosas¹

Víctor Li Carrillo²

I

Michel Foucault inaugura en su libro, una nueva disciplina filosófica: la disciplina que lleva el título general de “arqueología del saber”. Este título representa la cristalización de diversas tendencias del pensamiento contemporáneo; representa también la reactualización de ideales vivientes en la tradición y en la historia de la filosofía. Todavía parece palpitar en la arqueología del saber el ímpetu de lo más actual: de la antropología filosófica, del estructuralismo, de la estética de la mirada y del objeto todavía parece iluminarla la inspiración de lo más audaz: de la crítica de la razón pura kantiana, de la fenomenología del espíritu hegeliana, de la patología de la cultura nietzscheana. Asociada a proyectos grandiosos y a movimientos dominantes de nuestro tiempo, la arqueología del saber

-
- 1 Agradecemos a Harry Belevan-McBride, director del Instituto Raúl Porras Barrenechea de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, por ceder los derechos de autor para esta publicación. Este fragmento corresponde a un capítulo del libro *El estructuralismo y el pensamiento contemporáneo*. Lima: Carlos Matta Ed., 1986.
 - 2 Víctor Li Carrillo (1929-1988), peruano de ascendencia china, cursó estudios de filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Su dos tesis, tanto de bachiller y doctor, fueron sustentadas en 1958 cuyos títulos fueron respectivamente: «La teoría convencionalista del lenguaje: interpretación de la doctrina de Hermógenes en el diálogo “Cratilo” de Platón» y «Las definiciones del Sofista». Este filósofo peruano se trasladó a La Sorbona a estudiar griego (1952-1953) y a la Universidad de Friburgo donde mantuvo una amistad con Martin Heidegger. Lo acompañó en 1955 a Cerisy la Salle (Francia) donde dio su famosa conferencia «¿Qué es esto, la filosofía?», que luego fue traducido al español por Li Carrillo. Entre sus obras principales tenemos: *Platón, Hermógenes y el lenguaje* (1959), *Existencialismo y filosofía contemporánea* (1960), *Lecciones de Introducción a la Filosofía* (1961), *Situación de la Filosofía contemporánea: la teoría de la argumentación, el estructuralismo, arqueología de las ciencias humana* (1966), *Estructuralismo y antihumanismo* (1968), *El concepto de Filosofía: teoría, praxis, poiesis* (1975) y *El estructuralismo y el pensamiento contemporáneo* (1986). Póstumamente se publicaron *Las definiciones de "El sofista"* (1996) y *La enseñanza de la filosofía* (2008).

aparece como el lugar geométrico de una nueva problemática. Porque no hay en filosofía, como no hay en ciencia, nueva disciplina sin nueva problemática y, consecuentemente, sin nuevo lenguaje y sin nuevo modo de razonamiento.

De manera general, la arqueología del saber se propone explicitar las condiciones de posibilidad del saber en el interior de una cultura. Que tal problema se plantee nos indica la presencia o, mejor, la confluencia de preocupaciones e intereses a la vez actuales y tradicionales. En efecto, diversas disciplinas históricas y sociológicas nos han revelado en nuestro siglo que el saber no es una creación enteramente libre, una aparición espontánea y como gratuita, sino que obedece a condiciones propiamente culturales, que determinan su forma específica, su orientación general, su propio destino. La antropología, la psicología social, la ideología en su acepción general, la epistemología, las ciencias que se interrogan por el hombre y por su saber, deslindan cada día lo que es natural y lo que es obra del pensamiento, acreditando la convicción de que la cultura es un orden empírico, que se sirve del lenguaje, de los esquemas perceptivos, de las formas del intercambio, de las técnicas predominantes, de “códigos fundamentales”, para imponer formas de conducta y hasta de pensamiento. El saber es por eso tributario y solidario de la cultura.

No hay, sin embargo, una disciplina que explicita y dilucide un hecho anterior, más primitivo y más fundamental: la experiencia inmediata y viva del *orden*. La arqueología del saber se funda en el supuesto básico de que el saber se constituye, y sólo puede constituirse, sobre un fondo positivo, un “zócalo epistemológico”, un espacio donde ideas y doctrinas puedan configurarse coherentemente, un a priori histórico, en fin, que sea la condición general de posibilidad del saber en una cultura. Su problema inverso sería entonces explicar por qué razón un pensamiento no puede pensarse, por qué razón en una cultura determinada aparece, como una irrupción misteriosa, lo inconcebible y lo impensable. En nuestro mundo de hoy es impensable el sin sentido, es impensable que lo contradictorio pueda ser verdadero. En el mundo griego no pudo pensarse el infinito actual. En el mundo medioeval no pudo pensarse la muerte de Dios. En el mundo moderno no pudo pensarse lo inconsciente. La explicación trivial ha sido concebir lo impensable como una limitación de la razón, como una incapacidad constitucional de nuestra facultad del pensamiento. Durante mucho tiempo, por eso, la imagi-

nación fue entendida como un poder de reconstituir lo impensable, de hacernos concebible lo inconcebible, de permitir la coexistencia de la fábula y de la historia, de la razón y de la poesía. Sin embargo, si admitimos la existencia de un orden que hace posible nuestro saber, de un espacio que hace posible unas operaciones mentales y excluye otras, entonces lo impensable cobra otra significación: lo impensable no implica la limitación de la razón sino más bien es el índice de que la cultura está instalada en un orden, en un espacio de saber, donde tal pensamiento no es posible, porque en cierto modo contradice al sistema que lo rige, del mismo modo como en el espacio de números naturales no es posible la operación de sustracción que, en cambio, es posible en el espacio de números enteros.

La arqueología del saber se define entonces como la historia del sistema implícito del saber. La otra historia, la historia de la ciencia o de la filosofía, aparece desde esta perspectiva como una historia de opiniones, como una doxología. La arqueología es entonces la historia fundamental, la historia en su principio —y de sus principios. Comprendemos ahora la razón por la cual se ha dado el nombre de arqueología a una disciplina fundada en estos supuestos. Arqueología, porque, como en la ciencia de las antigüedades, se trata de poner al descubierto el subsuelo de la cultura, el fondo oculto de sus creaciones y monumentos. Arqueología, porque, como en la ciencia de los principios, proyectada por Husserl para substituir a la filosofía, se trata de definir los fundamentos últimos del saber y del conocimiento. La arqueología del saber es por eso una historia impersonal, una historia sin nombres, como la lógica hegeliana; una historia del sistema latente que se manifiesta en el saber y en la cultura.

La arqueología del saber es historia porque implica en cierto modo un movimiento regresivo. Al igual que la crítica kantiana, aquello por lo cual se interroga no es la esencia de un hecho, sino la condición de posibilidad de una operación. La expresión “condición de posibilidad”, tan frecuente en la historia de la filosofía, generaliza en cierto sentido un viejo procedimiento de la geometría euclídea, un procedimiento que consiste en resolver un problema admitiendo como punto de partida su solución y, luego, por un razonamiento inverso justificar la solución. Interrogarse por la condición de posibilidad supone la existencia de aquello que se quiere explicar. Kant suponía el factura de la física de

su tiempo, es decir, el *factum* del conocimiento sintético a priori. La arqueología, partiendo del saber constituido, admitiendo el orden empírico de la cultura, se interroga por lo que ha hecho posible al saber en la forma en que aparece.

En este sentido, constituye un recuento de las diversas disposiciones, de las diversas configuraciones, cuya presencia y cuya evolución, han determinado la aparición de formas del conocimiento, de ideas y doctrinas. Es historia de condiciones, antes que historia de adquisiciones. Conviene decir que la crítica de la razón pura kantiana no adoptó la forma de la historia porque su problema consistió en la determinación de las condiciones a priori del conocimiento; y sabemos que el a priori, en cuanto anterioridad y fundamento de la experiencia, excluye por definición lo contingente, excluyendo por lo tanto toda posibilidad de historia. En cambio, la arqueología no se circunscribe a las condiciones a priori del saber, sino a sus condiciones generales de posibilidad en el interior de una cultura. No puede pues ser a priori, sino más bien a posteriori. La crítica kantiana postula existencia de un conocimiento a priori. La arqueología, por su parte, postula la existencia de un a priori histórico, de un a priori que delimita el horizonte de la experiencia posible, que determina las condiciones de validez, que define, por último, el modo de ser de los objetos que tal horizonte configura.

Siendo historia, la arqueología del saber no es, sin embargo, historia en el sentido usual del vocablo, porque el acontecimiento es en este caso un orden, un sistema, un espacio en cierto modo abstracto, como los espacios de la topología contemporánea. Para el historicismo, el sistema de la historia es histórico. Para la arqueología, la historia del sistema es sistemática. Desde este punto de vista, observamos que la arqueología del saber evoluciona en el ámbito del estructuralismo, nos referimos a la incorporación del método estructural en la historia de la filosofía, oponiéndolo al método evolucionista. La historia de la filosofía aparece en la forma de una “tecnología de sistemas”, de una historia que, en cierto modo, excluye al tiempo, porque excluye la evolución; que concibe al tiempo no como factor sino como cuadro de la evolución; que pone finalmente el acento en la arquitectónica, en la estructura de las doctrinas filosóficas. Decimos que la arqueología del saber constituye la historia estructural de las condiciones de posibilidad del saber.

Por otra parte, la arqueología del saber representa una empresa de fundación, de fundamentación. Es una investigación de los principios que, en cada caso, en una cultura definida, han determinado una forma de saber, un modo de razonamiento, un método de observación y de exposición. Lo que la distingue de otras tentativas es, aunque parezca paradójico, su carácter histórico, es decir, su inserción inmediata en un contexto cultural e histórico. El problema de la fundamentación del saber ha cobrado en general, en la historia de la filosofía, el carácter de una formalización de los principios del conocimiento, asociado al proyecto de constitución de una ciencia de las ciencias, de una mathesis universalis, racional en Leibniz, e idéntica en Husserl, destinado a cimentar el esquema definitivo del conocimiento y la fuente de su validez universal y necesaria.

La arqueología, en cambio, no busca los principios de toda ciencia, los principios de su estructura y de su validez, sino los principios que históricamente constituyen las condiciones de posibilidad del saber.

En resumidas cuentas, podemos decir que estamos en presencia de una nueva disciplina filosófica que cristaliza tendencias recientes del pensamiento, asociándolas en la unidad de un proyecto fundamental que es al mismo tiempo ideal permanente de la filosofía. El proyecto de la arqueología está en cierto modo inscrito como virtualidad en la epistemología de Bachelard, en los estudios de historia de la ciencia de Koyré, en el estructuralismo de Lévi-Strauss, en el horizonte de la filosofía del concepto, opuesta a la filosofía de la conciencia, enunciado Jean Cavaillés; en el renacimiento, por último, de la metafísica de Nietzsche.

Debemos a Miguel Foucault la primera realización efectiva del proyecto de la arqueología del saber en la forma de una arqueología de las ciencias humanas. En su libro, “Las palabras y las cosas”, Michel Foucault plantea el problema de los fundamentos del saber antropológico, del saber acerca del hombre, desde el punto de vista arqueológico. La tesis que quiere demostrar Michel Foucault es el carácter reciente de la aparición del problema del hombre en el saber positivo. El hombre es una invención reciente. “Extrañamente —escribe Michel Foucault—, el Hombre, cuyo conocimiento aparece ante ojos ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates —no es sin duda sino cierto desgarramiento en el orden de las cosas, una configuración en todo caso diseñada por la disposición nueva que ha tomado recientemente en el saber” (Cf. *Les mots et les choses*, Ed. Gallimard. Paris, 1966, p. 15).

En efecto, desde el punto de vista arqueológico, admitiendo que un saber no se constituye sino realizadas sus condiciones de posibilidad, se concluye que la aparición del saber antropológico ha sido motivada por una transformación de las condiciones de la cultura. El hombre, en cuanto objeto del saber, ha debido cumplir condiciones que lo hagan pensable, que lo hagan concebible. Michel Foucault quiere probar que el saber de la antropología y que, incluso, la preocupación por el hombre, depende únicamente de la presencia de un sistema implícito nuevo, que data a lo más que hace dos siglos, y que, por consiguiente, no es una problemática inherente, por así decirlo, a la filosofía.

Más que la tesis en sí misma, lo que es importante, lo que es significativo, lo que es audaz, es la consecuencia que de ella se deduce. Si el hombre es una invención reciente, si el hombre no es sino “simple pliegue en nuestro saber”, entonces cuando el saber adquiriera una nueva forma, cuando el saber adopte una nueva configuración, el hombre habrá de desaparecer: el hombre habrá de desaparecer como objeto privilegiado del saber, como problema fundamental de la filosofía. Esta consecuencia implica a su vez la des-subtancialización de la idea del hombre, que aparece en esta óptica no como principio sino como resultado, puesto que debe su aparición como idea es una disposición nueva del saber dentro de la cultura occidental. Si la idea del hombre está destinada a desaparecer cuando nuestro saber cambie de forma, entonces nada es más precaria que la existencia de la antropología como disciplina central del pensamiento, nada es más precaria que la existencia del humanismo como doctrina a la vez necesaria e irrenunciable. El hombre, la antropología, el humanismo como doctrina a la vez necesaria e irrenunciable. El hombre, la antropología, el humanismo, son invenciones —e invenciones recientes. Sueños de la razón que, como decía Gracián, engendran monstruos.

La arqueología de las ciencias humanas pone pues en duda, y de manera radical, los fundamentos de la idea del hombre, de la antropología y del humanismo. Michel Foucault asume una tendencia del pensamiento moderno, una tendencia que condena la tentación a la facilidad implícita en cierto humanismo sin convicción y sin raigambre, en un humanismo ideológico que olvida el eterno rigor del pensamiento, que viola la ley de la sobriedad, que encubre con la retórica el apetito por lo que Pascal llamaba el “uso delicioso y criminal del mundo”. Es la misma

tendencia defendida por Heidegger en su “Carta sobre el humanismo”. Desde la perspectiva del pensar del ser, desde la perspectiva de la superación de la metafísica, Heidegger pone también radicalmente en duda la antropología filosófica y su doctrina constitutiva: el humanismo. El humanismo —dice Heidegger— es una interpretación de la romanidad, que opone el homo humanus al homo barbarus y que encierra, por tanto, al pensamiento en una contradicción arbitraria. El humanismo de la romanidad, redescubierto por el Renacimiento, se ha impuesto en nuestra época como ideal de la cultura. Ya no es un concepto, sino una retórica. La arqueología del saber y el pensamiento del ser concurren, por eso, en un mismo propósito: liberar la posibilidad de un nuevo pensamiento, donde una artificial idea del hombre no constituya ni el centro ni el fundamento, donde una retórica que cobra la apariencia de doctrina impida a la razón incorporarse en un nuevo horizonte y asumir una nueva dimensión. Quizás sea posible en este nuevo horizonte, en esta nueva dimensión, hacer transparecer el ser del hombre en su verdad.

Con frecuencia se incurre en un sofisma al interpretar la tendencia antihumanista del pensamiento. “Porque se habla contra el “humanismo”, se teme una defensa de lo in-humano y una magnificación de la brutalidad bárbara” (Cf. *Ueber den Humanismus*, pág. 32). Este sofisma consiste en acantonar al pensamiento en una falsa incompatibilidad, en reducir todas las oposiciones posibles en una única oposición. Lo que el antihumanismo sostiene es el fondo que la idea del hombre ha sido definida oponiéndola a un término que no forma con ella oposición pertinente en el contexto de la cultura y de la filosofía. Que no es, por lo tanto, distintivo o pertinente oponer lo humano a lo bárbaro. El humanismo de la romanidad encubre, en definitiva, la esencia del hombre.

Por eso es significativa la arqueología de las ciencias humanas. La perspectiva arqueológica conduce, en última instancia, a plantear las grandes opciones del pensamiento, las ultimidades del saber. Vamos por eso a rehacer la demostración de Michel Foucault, lo que al mismo tiempo servirá como una ilustración de lo que es la arqueología del saber.

Hasta fines del siglo XVI predominó como disposición general del saber, como fondo positivo y determinante, la semejanza. Todo se concibe a partir de la semejanza. La semejanza es el principio de construcción del conocimiento. “El mundo —dice Michel Foucault— se envolvía en sí mismo: la tierra repetía al cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas,

y la hierba encerraba en sus tallos los secretos que servían al hombre”. (*Ib.* pág. 32). Todas las figuras del saber se organizan entonces en torno de la semejanza, interpretada alternativamente como conveniencia como término correlativo del alma. El intelecto del hombre puede concebirse, por la emulación, como reflejo del intelecto de Dios. La relación de los astros con el cielo puede extenderse, por la analogía, a la relación entre la hierba y la tierra, entre los minerales y los diamantes y las rocas donde ellos se encuentran. La simpatía, por último, constituye el principio del movimiento, por ella se explican los fenómenos de atracción y de repulsión.

En el espacio de un saber donde domina la semejanza, aparece como naturalmente el uso de la categoría de microcosmos y de macrocosmos, que tanta importancia tiene en el pensamiento de la época renacentista. Por la relación del macrocosmos al microcosmos, se pretendía explicar la mayor parte de las cosas. Porque la figura del saber es la semejanza, puede concebirse el orden del mundo como modelo explicativo del orden de la cosa individual. En cierto modo, el cosmos se duplica y por todas partes aparece su propia configuración.

Concebido a partir de la semejanza, la naturaleza se reduce a un juego de símbolos y de similitudes.

El mundo —dice Michel Foucault— está cubierto de signos que es necesario descifrar, y esos signos, que revelan semejanzas y afinidades, no son ellos mismos sino formas de la similitud. Conocer es pues interpretar: ir de la marca visible a lo que se dice a través de ella y que, sin ella, sería palabra silenciosa, dormida en las cosas (p. 47).

Por esta razón, el saber del siglo XVI adopta al mismo tiempo la forma de la erudición y de la magia. El mundo es como un texto cuya escritura debe leerse, cuya significación debe descifrarse. La exégesis y la interpretación predominan, por eso, en la cultura literaria; y desde este punto de vista, adquiere otra significación, la vuelta a los textos antiguos, el retorno a los modelos greco-latinos, que confirió al Renacimiento su impronta inconfundible. La semejanza permite en verdad establecer relaciones libres entre las cosas. Por eso la magia puede ser una forma del saber, porque la magia no necesita fundamentar las relaciones que impone a las cosas. Por la característica configuración del saber, la época renacentista vive en cierto modo en un mundo poético. La naturaleza —dice Dilthey— aparecía como poética, porque es poética. Lo visible se

explica por lo invisible o recíprocamente. Por eso también, la adivinación es una forma del conocimiento, no es lo que se opone al conocimiento sino lo que lo completa. Si el mundo es un conjunto de signos, si la misión del conocer es descifrar, entonces tienen igual validez descifrar por adivinación que descifrar por conocimiento.

Con esta interpretación, la arqueología nos presenta las condiciones de posibilidad del saber renacentista. La cultura no aparece entonces como el tránsito indefinido hacia una forma más perfecta, sino como un espacio general con sus propias configuraciones, con sus propias disposiciones, con sus reglas y principios particulares. Lo que condiciona entonces el saber renacentista es la figura de la semejanza, en sus más diversas modalidades. Es un sistema implícito que determina el ejercicio efectivo del pensamiento. Es la experiencia de un orden que hace posible ideas, teorías y disciplinas.

Ahora bien, ¿cómo es posible pasar de una disposición del saber a otra disposición? ¿Cómo es posible lo que trivialmente se entiende por evolución de la cultura? Si el pensamiento se encuentra instalado en un orden, si un sistema implícito rige su proceso, ¿cómo es posible inaugurar un pensamiento nuevo? La arqueología se sitúa, decíamos, en el espacio de la experiencia del orden, en el espacio de las condiciones de posibilidad del pensamiento. El orden aparece como un hecho bruto y lo que la arqueología trata de describir es la experiencia del orden, es el enfrentamiento inmediato con el orden. Desde este punto de vista, resulta la posibilidad de distanciarse con respecto del orden, del mismo modo como podemos distanciarnos de nuestras impresiones inmediatas, y convertir a la experiencia en conciencia y en reflexión. No se puede evadir un orden, sino instituyendo la posibilidad de pensar la experiencia del orden.

Por eso, el espacio epistemológico del siglo XVI configurado por la semejanza no altera su estructura, mientras que el pensamiento evoluciona en el elemento de la similitud. Otro espacio podrá ser posible si, y sólo si, la disposición de la semejanza, la figura del saber que es la semejanza, es substituida por otra disposición. Por analogía, podemos decir que ocurre lo mismo con los espacios abstractos de la matemática moderna. Cada espacio se define por un sistema de axiomas, de tal modo que las propiedades que definen al espacio sólo cambian cuando se cambia el sistema de axiomas. Igualmente, pues, el espacio episte-

mológico del siglo XVI libera la posibilidad de otro espacio cuando la semejanza deja de ser forma fundamental del saber.

A comienzos del siglo XVII, el pensamiento deja de evolucionar en el elemento de la semejanza. Bacon, primero, Descartes, después, ponen en duda la semejanza como principio del saber. La doctrina de los ídolos de Bacon aparece, desde este punto de vista, como una crítica empírica de la semejanza.

El espíritu humano —dice Bacon— está naturalmente llevado a suponer que hay en las cosas más orden y semejanza que lo que se encuentra en ellas; y mientras que la naturaleza está llena de excepciones y de diferencias, el espíritu ve en todas partes armonía, acuerdo y similitud. De ahí viene la ficción de que todos los cuerpos celestes describen al moverse círculos perfectos” (Cf. Bacon, *Novum Organum*, lib. I).

Las reglas del método cartesiano representan una crítica racional y, en cierto modo, una condena definitiva de la semejanza como principio del saber. La semejanza se funda en el acto racional de la comparación. Lo que Descartes hace es racionalizar la comparación. Todo conocimiento —dice Descartes— se obtiene por la comparación de dos o más cosas entre ellas (Cf. *Reglas para la dirección del espíritu*, XIV). La semejanza debe entonces, por comparación, describirse en términos de identidad y de diferencia, de medida y de orden.

Observamos aquí que, por obra de esta crítica, el principio mismo del espacio del saber del siglo XVI queda recusado. La semejanza deja de ser principio supremo del conocimiento. Lo que se impone ahora es la descripción de las cosas por identidad y diferencia, por medida y orden. Todas las formas de la semejanza se someten entonces a reglas estrictas. Esta crítica de la semejanza la convierte en cierto modo en un obstáculo del conocimiento, en un obstáculo epistemológico, para emplear una expresión de Bachelard, que se trata de reducir por la comparación. La semejanza, por obra de las reglas cartesianas, puede ser analizada racionalmente transformándose en la forma calculable de la identidad y de la diferencia.

Lo que caracteriza entonces al espacio epistemológico del siglo XVII, de la llamada edad clásica, en la historia europea, es la aparición de una nueva disposición del saber: el análisis substituyo a la analogía; la semejanza se racionaliza por la prueba de comparación; la enumeración se

impone como acto cognoscitivo; el momento fundamental del espíritu no es aproximar cosas por afinidad, simpatía o conveniencia, sino más bien discernir, separar lo idéntico de lo diferente. Por obra de esta transformación, la semejanza se interpreta como lo empírico, lo obscuro y confuso, lo accidental y contingente. La semejanza en cuanto semejanza no será pensada, sino más bien imaginada. El análisis representa el instrumento universal del saber.

En este nuevo espacio epistemológico resulta posible concebir un proyecto que domina toda la reflexión clásica: el proyecto de una ciencia general del orden y de la medida. Puesto que la experiencia primaria del saber se confunde con la experiencia del orden y de la medida, entonces la posibilidad de constituir una ciencia general, modelo formal de todas las otras ciencias, no sólo es natural sino también inmediata. Es un proyecto coherente con la organización del nuevo espacio del saber. Esta ciencia general es la *mathesis universalis*, es la matemática del orden cualitativo, como decía Leibniz.

Pero una *mathesis universalis* no puede concebirse sin un sistema de signos. Es por eso esencial a la edad clásica una nueva concepción del signo, una concepción que permita pensarlo como un sistema. En el siglo XVI el signo se concibe como una figura del mundo. El signo está ligado a aquello que indica por afinidad o por semejanza. En el signo está presente la cosa misma. En la edad clásica, en cambio, la concepción del signo se modifica. Signo es el enlace entre la idea de una cosa y la idea de otra cosa, tal como lo define la *Lógica de Port-Royal*. Esto significa que el centro de gravedad se ha desplazado de las cosas a las ideas. El signo es signo de una idea. Entre las cosas y sus signos, aparece pues la mediación de la idea.

Ahora bien, la idea es una representación. Por efecto de este desplazamiento, podemos encontrar el principio mismo del espacio del saber del siglo XVII. Este principio es la representación. “El signo —dice Michel Foucault— es la representatividad de la representación en tanto que ella es representable”. Vemos así que la teoría del signo implica una teoría de la representación como supuesto fundamental. La representación es un acto del espíritu, una gestión de la mente. En cambio, en la época renacentista, la representación se concibe como fiesta o como teatro, conservando todavía el viejo sentido de la *mimesis griega*.

Diversas consecuencias se deducen de esta transformación. La primera es la aptitud del signo para representar al pensamiento. La palabra, por ejemplo, no es ya imagen de las cosas, sino signo de una idea, y en última instancia, es ella misma una representación. La segunda consecuencia es la determinación del análisis como análisis de representaciones. Sobre la base del análisis de las representaciones, y ésta es la tercera consecuencia, resulta posible constituir un saber fundado en identidades y diferencias.

En el espacio epistemológico del siglo clásico se configura, en consecuencia, una nueva disposición del saber, una nueva figura que organiza a los diversos órdenes empíricos, que se caracteriza por la presencia del proyecto fundamental de la ciencia del orden y de la medida, de la *mathesis universalis*, de la teoría de los signos y del análisis genético de las representaciones y del saber de identidades y diferencias bajo la forma de tableros ordenados y sistemáticos: el tablero constituye el centro del saber clásico.

Dentro de esta organización general, podemos establecer un sistema de las diversas disciplinas del saber. Sobre el principio general de la teoría de la representación, aparecen la teoría del lenguaje, la teoría de los órdenes naturales, la teoría de la riqueza y del valor. La teoría del lenguaje recibe el nombre de gramática general; la teoría de los órdenes naturales está constituida por la historia natural; la teoría de la riqueza y el valor adopta la denominación del análisis de la riqueza.

Conviene observar que cada teoría, cada disciplina, descubre en cierto modo el horizonte del saber antropológico. En efecto, lo que está implícito en cada caso son instancias constitutivas del hombre: hablar, clasificar e intercambiar. Más tarde, con la presencia de una nueva disposición del saber, de una nueva red arqueológica, el hablar se convierte en lenguaje, el clasificar se convierte en vida, el intercambiar se convierte en trabajo. ¿Qué es lo que define al hombre si no es el lenguaje la vida, el trabajo?

En lo que respecta al tránsito del Renacimiento a la Edad clásica, la arqueología ha puesto entonces en evidencia un orden que organiza y tipifica las diversas disciplinas del saber. En el Renacimiento impera la figura de la semejanza; en la edad clásica, la figura de la representación. Que la representación sea la disposición predominante del saber trae, sin embargo, como consecuencia, la institución de condiciones de posibilidad de la gramática general, de la historia natural, del análisis de la

riqueza. Debemos observar, a pesar de todo, que la gramática general no es la filología, que la historia natural no es la biología, que, por último, el análisis de la riqueza no es la economía política. Otra configuración del saber será necesaria para que estas disciplinas puedan constituirse, para que lenguaje, vida y trabajo pueda constituir los principios del saber antropológico.

Las consideraciones precedentes nos revelan pues la originalidad y la necesidad del análisis arqueológico del saber: “Tal análisis —dice Foucault— no concierne a la historia de las ideas o de las ciencias; es más bien un estudio que se esfuerza por encontrar a partir de qué cosa conocimientos y teorías han sido posibles; según qué espacio de orden se ha constituido el saber, sobre el fondo de qué positividad las ideas han podido aparecer, las ciencias constituirse, las experiencias reflejarse en las filosofías, las racionalidades formarse, para quizás desligarse y desvanecerse después”.

La arqueología de las ciencias humanas descubre las condiciones de posibilidad del saber del hombre. Saber reciente, producto de una configuración de la cultura. Saber precario, como el destino humano. “¿Qué es y quién es el hombre?” preguntaba un maravillado verso de Píndaro. “El hombre es el sueño de una sombra.”

II

La arqueología de las ciencias humanas, cuyo proceso de constitución y cuyo resultado principal hemos bosquejado precedentemente, significa en última instancia la determinación de las condiciones de posibilidad de la antropología y del humanismo en el ámbito de nuestra cultura y de nuestra época. El saber acerca del hombre no ha podido formarse como saber sino en un espacio epistemológico de índole particular, en donde el hombre en cuanto tal, no en cuanto ser viviente ni en cuanto naturaleza humana, adquiere una posición privilegiada. Hemos dicho, por eso, que al nivel arqueológico el hombre es una invención reciente, una reciente configuración del saber. Como consecuencia, en otro espacio, en presencia de otras condiciones, el hombre desaparecerá como problema y como motivo del pensamiento. En ese nuevo contexto, la antropología tendrá quizás un valor semejante al que tiene hoy para nosotros la historia natural; y el humanismo, un valor semejante al de la Ideología clásica.

Hemos dicho asimismo que el Renacimiento se caracterizó por el predominio de la semejanza como disposición fundamental del saber, mientras que la Edad clásica se caracterizó por la presencia de la representación. El saber clásico cobra entonces una modalidad original, puesto que se constituye bajo otras condiciones, en otro espacio, regido por otro a priori histórico. Pero la representación no es sólo un acto del espíritu; es también el modo de ser de las cosas. Por esta razón, lo concebible se identifica con lo representable. El ser y el aparecer sólo son posibles en el modo de la representación. En definitiva, podemos decir que la representación es la verdad arqueológica del siglo clásico.

Porque la representación actúa como disposición general del saber, resulta posible concebir el proyecto de *mathesis universalis*, de la ciencia fundamental del orden y de la medida, como consecuencia de la crítica de la semejanza y de su correlativa racionalización por el cartesianismo; resulta posible también concebir una nueva teoría del signo, fundado en la representación, que en cierto modo separa a las palabras de las cosas, valiéndose de la mediación de la idea. El proyecto de la *mathesis universalis* y la nueva teoría del signo encuentran su lugar de confluencia en el concepto de sistema. El siglo clásico interpreta al saber como sistema de signos, y en esta formulación aparece, por así decirlo, su carácter distintivo: tanto el signo como el sistema admiten, por así decirlo, al menos como posibilidad, un enlace arbitrario con las cosas, un enlace no fundado, como en la época renacentista, en la afinidad, en la semejanza o en la conveniencia. Por eso podemos explicarnos la creación de instrumentos intelectuales, prescritos por la idea de sistema de signos, instrumentos como el análisis, como la combinatoria, como la búsqueda del origen de las cosas que, en su evolución inmanente, conducen a otros métodos y a otros planteamientos. Están instituidas así las condiciones que permitirán establecer como formas del saber: el cálculo, el tablero de identidades y diferencias, el análisis genético, es decir, lo que en la historia de las opiniones, en la doxología y no en la arqueología, corresponde al matematismo de Leibniz, al análisis de las impresiones de Berkeley o de Hume, al pensamiento de Hobbes, de Condillac o de los ideólogos.

En este espacio epistemológico, el lenguaje ya no es texto primitivo, ya no es palabra originaria, sino más bien discurso, es decir, sucesión de signos verbales. Por medio del lenguaje en cuanto discurso podemos tener una versión de las cosas, una forma espontánea de conocimiento.

La ciencia misma se define como discurso bien hecho. Por eso el lenguaje es la forma inicial de la reflexión, la forma menos elaborada. Ahora bien, siendo el lenguaje discurso, siendo el discurso sucesión de signos y cada signo una representación, siendo por último el discurso la forma inicial y espontánea de la representación, nos resulta posible establecer una relación entre representación y reflexión y comprender al mismo tiempo la esencia del discurso. El discurso, hemos dicho, es sucesión. La reflexión, en cambio, es simultaneidad. Como todo discurso expresa una reflexión, aunque sea ella espontánea y sin elaboración, podemos concluir que en el discurso la simultaneidad se expresa por medio de la sucesión. Lo que hace el discurso entonces es descomponer las representaciones que aparecen de manera simultánea en la reflexión en sus elementos, porque de otro modo no sería posible que exprese a la reflexión. Descomponiendo a las representaciones en sus elementos, está el discurso en aptitud de reducir lo simultáneo a lo sucesivo. El discurso es fundamentalmente análisis de las representaciones.

Esta concepción del discurso instaaura las condiciones que hacen posible la ciencia de la gramática general, invención característica de la época clásica. La gramática general, llamada también gramática filosófica, es obra del movimiento de Port-Royal, de Condillac, de Destutt de Tracy, uno de los más caracterizados representantes de la Ideología clásica. La gramática general es la reflexión acerca del lenguaje en general. La gramática es general porque trata de poner en evidencia la función representativa del discurso, sus modos de articulación, de designación o de derivación. Pero, aunque parezca contradictorio, la gramática general se hace para cada lengua en particular, porque la función representativa del discurso opera en cada lengua de manera distinta. Se ha dicho que la doctrina de la gramática general, cuya influencia, por ejemplo, se puede discernir en el pensamiento de Andrés Bello, anuncia en cierto modo a la lingüística moderna. Desde el punto de vista arqueológico, sin embargo, la aserción no es exacta, puesto que la gramática general y la lingüística se configuran en espacios del saber diferentes. La gramática general es tributaria de la teoría de la representación. A ella debemos las primeras teorías, es decir, las primeras explicaciones sistemáticas acerca de la proposición, la articulación, la designación y la derivación.

A ella debemos la idea del discurso como análisis de las representaciones. A ella debemos, finalmente, la concepción de la palabra como

nombre, la reducción de la función discursiva a la función nominal. Para el siglo clásico, el discurso consiste fundamentalmente en atribuir un nombre a las cosas y nombrar con este nombre a su ser mismo. Aún en la literatura y en la crítica del siglo pasado, podemos encontrar ideas y doctrinas derivadas directamente de los conceptos fundamentales de la gramática general.

Por un proceso análogo al de la constitución de la gramática general, sobre la base de la figura epistemológica de la representación, se estableció en el siglo clásico como disciplina científica la llamada historia natural que no puede interpretarse como el antecedente inmediato de la biología. La historia natural es el discurso de la naturaleza. Observemos que en esta formulación, la historia natural depende de la teoría del discurso. En efecto, el estudio de la naturaleza no se concibe en la época clásica sino como la institución del sistema de los signos naturales, a los que se accede por la visión directa y por la descripción. “El naturalista —dice Linneo— distingue por la vista las partes de los cuerpos naturales, los describe convenientemente, según el número, la figura, la posición y la proporción y los nombres”. Nombrar un ser vivo, establecer su teoría, describir condiciones exteriores a la representación. Concebir el trabajo como medida del valor no implica sin embargo, una ruptura total con el orden de la representación. Decir que el trabajo es medida del valor equivale en cierto modo a afirmar que el valor es representable en términos de unidades de trabajo. La verdadera ruptura y, por lo tanto, la inauguración de un nuevo orden del pensamiento aparece sólo a partir de los análisis de Ricardo. Sabemos que Ricardo escinde la noción trabajo: distingue el trabajo como fuerza y el trabajo como actividad. El trabajo como fuerza es una capacidad, puesta por el obrero en el mercado, vendida o alquilada. El trabajo como actividad es un proceso, que transforma a las cosas y las hace aptas a satisfacer deseos y necesidades: el proceso del trabajo es, por eso, como dice Ricardo, “fuente del valor”. Más tarde dirá Marx: “el trabajo abstracto es la substancia del valor”. Hay pues entre el trabajo y el valor una relación directa: el valor de una cosa aumenta o disminuye, mientras aumenta o disminuye la cantidad de trabajo empleada en la cosa que, por definición, determina su valor. Con respecto a la época clásica, observamos aquí que, con esta concepción del trabajo, se quiebra por así decirlo el ciclo de la representación. En efecto, la cantidad de trabajo que se aplica a una cosa no es la representación del valor de la

cosa sino su origen y su fundamento. Por lo tanto, no depende sino de las condiciones generales de la producción. En cierto modo, todo es trabajo en el proceso económico. El trabajo que se emplea en una cosa produce un resultado. A este resultado se le puede aplicar igualmente otro trabajo; y así sucesivamente. Esta relación, en principio continua, indefinidamente continua, entre el proceso del trabajo y el resultado del trabajo, introduce la posibilidad de una sucesión lineal en el conjunto del proceso económico. Pero la sucesión lineal supone la continuidad, supone el tiempo, supone la historia.

Las 'riquezas' —dice Michel Foucault— en lugar de distribuirse en un tablero y constituir con ello un sistema de equivalencia, se organizan y se acumulan en una cadena temporal: todo valor se determina no por los instrumentos que permiten analizarlo, sino por las condiciones de producción que lo han hecho nacer; y más allá todavía estas condiciones son determinadas por cantidades de trabajo aplicadas a producirlos (Ib. p. 268).

De este modo, pues, la historicidad se instala en el análisis de las riquezas. Porque el proceso de trabajo se define desde el supuesto de la sucesión lineal, de la continuidad histórica. El trabajo, decíamos, es esfuerzo y es tiempo. Bajo el modo de la historicidad, la economía política substituye al análisis clásico de las riquezas.

En la historia natural, por obra de Lamarck, de Jussieu y de Vicq d'Azir, acontece una transformación semejante cuyo resultado será la emergencia de la historicidad en el dominio de los seres vivos y la substitución de las especies naturales por la vida misma, en cuanto objeto de saber. Hemos dicho que en la historia natural del siglo clásico, el principio de clasificación es la idea de carácter concebida como representación de lo que es distintivo e irreductible en cada especie natural. Lamarck, Jussieu, Vicq d'Azir proponen hacia fines del siglo XVIII otro principio de clasificación: el principio de organización. Esto significa en cierto modo revocar la idea de carácter como principio diferencial y adoptar más bien la idea de estructura. La organización es, en efecto, la asociación de partes en vista del desempeño de una función. Para decirlo de otra manera: con este nuevo principio el carácter aparece asociado a la función. Por ejemplo, se clasifica a los vegetales en acotiledóneos, monocotiledóneos. ¿Por qué esta clasificación? Porque la función principal del ser vivo es la reproducción y, por eso, la parte más importante del ser vivo es el embrión. El principio de organización

actúa de modo análogo al concepto del trabajo en la mutación del saber, en la configuración de un nuevo espacio epistemológico. Se desplaza, como decíamos, el centro de interés. La dinámica interna del principio de organización descubre la jerarquía de caracteres, asocia el carácter a la función, independiza la nomenclatura de la clasificación y, lo que es más importante, permite entrever la noción de vida como condición distintiva de las especies naturales. Observemos que se trata de una modificación interna de la historia natural, de una modificación que anuncia otro espacio del saber: un principio de clasificación ha reemplazado a otro. Pero el nuevo orden epistemológico será en verdad la obra de Cuvier. Hemos visto cómo el principio de organización induce la emergencia del concepto de función. Asumiendo una misión análoga a la de Ricardo, Cuvier formaliza, por así decirlo, el concepto de función. Lo esencial en los seres vivos reside en la función que desempeñan sus órganos constitutivos. Las especies no se diferencian entonces por sus caracteres representativos, por sus signos visibles, por su configuración exterior. Poco importa que las branquias sean distintas de los pulmones en su textura visible, lo importante es que branquias y pulmones sirven para respirar y la respiración es una función fundamental del ser vivo. Las diferencias ya no son pues estáticas ni limitadas a lo que es visible en el espacio de la clasificación. El nominalismo naturalista aparece substituido por el funcionalismo, por un concepto abstracto, por un elemento no-visible. La taxonomía clásica cambia de sentido, puesto que la diferencia no se funda en caracteres representativos sino en jerarquías de funciones. Porque unas funciones predominan sobre otras resulta posible encontrar en el ser vivo órganos secundarios, que son exteriores y perceptibles, aunque no esenciales, y órganos primarios, ocultos, recónditos, pero indispensables. La teoría en este caso recibe sustento en la técnica: en la técnica de la anatomía y en la técnica de la indicación, es decir, en el establecimiento de relaciones entre lo secundario y lo primario, entre lo visible y lo oculto. “Los órganos de la masticación —dice Cuvier— deberán entrar en relación con los de la alimentación, consecuentemente, con todo el género de vida y, consecuentemente, con toda organización”. En la naturaleza hay pues una continuidad de las grandes funciones y una continuidad en el perfeccionamiento de los órganos del ser vivo. Pero al lado de la continuidad funcional y de la continuidad orgánica, existen grandes zonas discontinuas de especies

que no pueden asociarse por la ausencia de especies intermedias. Cuvier supone por eso la necesidad en el ser vivo de relaciones permanentes con el medio en que habita para mantenerse y desarrollarse. El ser vivo no es sólo una estructura, no es sólo una función, sino también un conjunto de relaciones con el medio.

Para que el ser vivo pueda vivir —dice Michel Foucault— es necesario que existan diversas organizaciones irreductibles las unas a las otras y también un movimiento ininterrumpido entre cada una y el aire que respira, el agua que bebe, el alimento que absorbe” (*Ib.* p. 287).

Aparece entonces la idea de “condiciones de vida” que introduce una especie de discontinuidad espacial en la continuidad de la vida. Por eso mismo, la vida es histórica, porque está asociada a la conservación de las condiciones de existencia. Por eso también se puede establecer la gran división, la gran dicotomía entre lo viviente y lo no-viviente, enunciada en cierto modo en la oposición de lo orgánico y de lo inorgánico. Lo que importa en la historia natural ya no es el orden de los caracteres inherentes a las especies naturales ni la configuración visible de su estructura. Lo que importa es esa fuerza desconocida e inaccesible, esa fuerza que habita en unos seres y que, en cambio, está ausente en otros, esa fuerza que introduce en la organización de los seres vivos el movimiento, la continuidad y la historia. Vemos así que la historia natural, por una transformación del espacio del saber, se convierte en ciencia de la vida, en biología.

Por último, en virtud de un acontecimiento análogo, la gramática general cambia igualmente de configuración. La teoría clásica de la designación condujo a la idea de buscar los significados primitivos de las palabras para encontrar el llamado “lenguaje de acción”, lenguaje del grito y del gesto, que constituía hipotéticamente el origen del lenguaje. Pero buscar los significados primitivos equivale a interrogarse por las alteraciones de los mismos significados. Puesto que hay muchas lenguas, conviene determinar lo que hay de ellas en común y reconstruir de este modo la lengua original, de la que todas las otras serían desprendidas por sucesivas derivaciones. Así se implanta lo que podría ser el más lejano antecedente de la comparación sistemática de lenguas. Pero la experiencia comparativa puso en evidencia un elemento fundamental de la palabra: la flexión morfológica. La gramática general admitía una teoría de las raíces, a las que se concebía como “palabras rudimentarias”;

admitía también las nociones de prefijo y de desinencia. Comprendía, en sumados elementos de la flexión, pero ignoraba las inmensas posibilidades teóricas encerradas en el concepto mismo de flexión. Sabemos que la flexión es el proceso por medio del cual se atribuye a determinados elementos de la palabra la capacidad de expresar relaciones gramaticales. Así, por ejemplo, en castellano, la desinencia -mos, asociada a las formas verbales, (cf. va-mos) expresa la acción que realizan varios sujetos, entre los cuales se incluye al sujeto que habla. Más exactamente, decimos que la desinencia -mos caracteriza a la primera persona del plural en la conjugación del verbo. Ahora bien, por la comparación de lenguas, aparece no sólo el valor teórico de la flexión como instrumento explicativo sino también las analogías flexionales. De este modo resulta que en la alteración del significado original, de las palabras, para razonar en términos de la gramática general, el elemento que se altera no es la flexión sino la raíz, el elemento que hipotéticamente representa al significado mismo. Hay aquí también un desplazamiento del centro de interés, como hemos observado ya en la historia natural y en el análisis de las riquezas. Lo esencial en el estudio de las lenguas no es la alteración de flexiones y la permanencia de la raíz, sino, inversamente, la alteración de la raíz y la analogía flexional. A partir de este principio, adopta progresivamente la gramática general una nueva configuración.

El punto de partida no es el valor representativo de las palabras, no es la comparación entre el sonido y el sentido, la comparación de representaciones desdobladas, sino más profundamente el orden formal, el orden estructural, de los elementos constitutivos de la palabra; y, concibiendo a la palabra como elemento, el orden formal o estructural del sistema del lenguaje. La ley del lenguaje ya no es, por último, el orden representativo del discurso sino el orden de la organización de las palabras. Por obra de Bopp, de Schlegel, de Grimm, se instauran en el estudio de las lenguas criterios internos de interpretación que alteran la fisonomía de la gramática general y la convierten en filología. La comparación de lenguas, bajo el supuesto de identidades por discernir, se transforma en el método comparativo. La filología descubre entonces, en un descubrimiento semejante al de Ricardo en la economía política y al de Cuvier en la biología, principios propios de la organización gramatical, procesos de variaciones internas en los elementos de las palabras y sistemas de parentesco entre las diversas lenguas. Este último

descubrimiento instituye la historicidad del lenguaje. En efecto, al igual que en la biología y en la economía, la historicidad aparece bajo el modo de la discontinuidad. Las lenguas forman un sistema sometido a la evolución propia, a la continuidad histórica. Tenemos, por ejemplo, el sistema de las lenguas indo-europeas, el sistema de las lenguas semíticas. Entre dos sistemas sin embargo, puede no haber sistema intermediario, lo que significa que ambos sistemas son heterogéneos y discontinuos. Esta discontinuidad hace aparecer el carácter histórico de cada sistema de lenguas, puesto que en el interior de cada sistema rige una evolución continua que determina sus cambios y alteraciones. Resulta pues posible pensarla historia de la lengua, que es el supuesto capital de la filología. Para decirlo en términos de la moderna lingüística: la filología es esencialmente diacrónica. Del discurso del siglo clásico, de la representación de significados, hemos pasado, en virtud del modo de ser histórico de las palabras, al lenguaje propiamente dicho.

Por el análisis de la evolución interna del saber clásico, hemos encontrado el principio del nuevo espacio epistemológico, del nuevo espacio que en cierto modo es todavía nuestro. Al espacio de la representación sucede entonces el espacio de la historicidad. El modo de ser histórico de las cosas determina que las formas del conocer sean también históricas. En este espacio resulta posible, como naturalmente, concebir el saber del hombre y el hombre mismo. La arqueología de las ciencias humanas ha puesto así al descubierto las condiciones de posibilidad de las dimensiones del hombre, de los “trascendentales” del hombre: el lenguaje, la vida y el trabajo. Estas dimensiones, estos trascendentales, que permiten pensar al hombre en su mismidad, que liberan la posibilidad del saber antropológico, no son pues, estrictamente, sino una invención reciente.

Si estas disposiciones desapareciesen —dice por eso Michel Foucault— como ellas han aparecido, si por algún acontecimiento del que a lo más podemos presentir la posibilidad, pero del que no conocemos ahora ni la forma ni la promesa, ellas conmoviesen como lo hizo en el recodo del siglo XVII al suelo del pensamiento clásico entonces se puede apostar que el hombre desaparecería, como un rostro de arena en el límite del mar (*Ib.* p. 398).

La arqueología de las ciencias humanas concluye, en definitiva, con el anuncio de la desaparición del hombre, con el anuncio de un nuevo pensamiento.

El anuncio de un nuevo pensamiento es lo que hemos tratado de mostrar en el curso de estas lecciones. A la luz de la arqueología, desde perspectivas distintas, desde horizontes apenas configurados, aparece la posibilidad del pensamiento por venir. Hemos examinado esencialmente modos de razonamiento. Hemos interrogado a la experiencia científica. Hemos replegado, por último, al pensamiento sobre sí mismo, ordenándolo en el espacio de sus condiciones. Hemos hecho que la filosofía en cierto modo hable en el lenguaje del saber, que la filosofía se confunda otra vez entre las cosas, como en la época arcaica; entre los problemas de la ciencia, como en la época moderna; entre los signos del- porvenir que prefiguran una nueva época y un nuevo destino. No importa sin duda que la filosofía no hable con voz propia. Hay quizás un acento que será mañana resonancia; hay quizás una inflexión que será mañana lenguaje.

Hemos vivido hasta hoy de la retórica, de la improvisación y de la irresponsabilidad. En nuestro país, en nuestro continente, ha sido y es la filosofía tarea adventicia y no vocación de una vida. Mientras destinemos el quehacer del pensamiento a explicar la planificación y el sub-desarrollo, mientras limitemos nuestro esfuerzo a la glosa y a la repetición, mientras la improvisación fenomenológica y el pseudo rigor analítico se identifiquen con la misión interna de la filosofía, mientras la pedagogía sea el otro nombre de la reflexión, mientras vivamos, por último, de la autosatisfacción y del contentamiento, no podremos encontrar aquello que Hegel llamaba la vía del estudio; el pensar por sí mismo. Por eso hemos querido mostrar que otro esfuerzo es posible, que otra dirección se anuncia y que, como en los tiempos de la gran tradición del pasado, todavía en filosofía debemos asumir las cosas, asumir el saber, asumir el pensamiento. Hemos querido mostrar, más específicamente, la decadencia de la verdad y la transformación de la razón. Hemos hablado, por último, con nuestras modestas posibilidades, con nuestro limitado saber, con la conciencia de querer superar glosas y repeticiones, aunque hayamos podido incurrir en ellas, pero con el cariño creciente por esta casa, que es nuestra casa, con la desesperación de un compatriota que sólo concibe a nuestra patria grande y lúcida, generosa y libre.

Por eso conviene recordar aquel sereno verso de Valery: “la vida es vasta, ebria de ausencia, la amargura es suave y él espíritu claro”.