

BREVE INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO
DE GEORGES CANGUILHEM

COLECCIÓN BIBLIOTECA BÁSICA

Consejo Editorial

Dra. Leticia Algaba Martínez
Dr. Jesús Álvarez Calderón
Dra. Graciela Lechuga Solís
Dr. Carlos Marichal Salinas
Dr. Manuel Rodríguez Viqueira
Dr. Jean Philippe Vielle-Calzada
Dra. Gina Zabłudowsky Kuper

Coordinadora de la colección

Dra. Graciela Lechuga Solís

BREVE INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO
DE GEORGES CANGUILHEM

María Luisa Bacarlett Pérez

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General

Eduardo Abel Peñalosa Castro

Secretario General

José Antonio de los Reyes Heredia

Coordinador General de Difusión

Francisco Mata Rosas

Director de Publicaciones y Promoción Editorial

Bernardo Ruíz

Subdirectora de Publicaciones

Paola Castillo

Subdirector de Distribución y Promoción Editorial

Marco Moctezuma

Diseño original de portada y colección

Mónica Zacarías Najjar

Primera edición: 2017

D.R. © 2017, Universidad Autónoma Metropolitana

Prol. Canal de Miramontes núm. 385, 2.º piso, Ex-Hacienda

San Juan de Dios, Tlalpan, 14387, Ciudad de México

Esta publicación no puede ser reproducida, ni toda ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia y cualquier otro, sin el permiso previo, por escrito, de los editores.

La UAM es una institución de educación pública que hace crítica e investigación científicas, literarias, tecnológicas o artísticas como parte de sus funciones sustantivas y sin fines de lucro.

Con base en el artículo 148 de la Ley Federal del Derecho de Autor, las imágenes reproducidas en este libro son utilizadas para fines de investigación científica, sin alteración de la obra y citando las fuentes de donde fueron obtenidas.

ISBN de la colección: 978-970-31-0461-1

ISBN de la obra: 978-607-28-1049-5

Impreso en México / *Printed in Mexico*

PRESENTACIÓN

No son pocos los pensadores que a lo largo de la historia occidental han resaltado la cercanía de la empresa filosófica y médica. Es especialmente en el ámbito de la Grecia antigua que tal proximidad se hizo patente, quizá porque, en gran medida, en la filosofía antigua había una aspiración por no separar del todo discurso y forma de vida y, por ende, palabra y salud, había una cierta búsqueda de coherencia entre el decir y el hacer. Pero, sobre todo, como lo expone Pedro Laín Entralgo, la palabra tenía una dimensión terapéutica que desplegaba efectos tanto en el cuerpo como en el alma:

No hay duda: para Platón, el agente catártico que “la enfermedad del alma” específicamente requiere es la palabra idónea y eficaz. Imponiendo evidencias e infundiendo persuasiones, la expresión verbal de quien sepa a la vez ser maestro y médico –“psicagogo” diría Platón– es capaz de reordenar las almas afectas de ametría y de reintegrarlas a su verdadero ser. “Nadie es perverso por su voluntad”, enseña el *Timeo* (86d). El ser del hombre es naturalmente *émmetron*, bien proporcionado, y por eso resulta sanadora la operación de “purificarle” de aquello que no es él. No parece ser otro el efecto que la *kátharsis* “por la palabra” produce en el alma de quienes a ella se someten (194).

La salud, la calma, la ausencia de turbación, pero también la muerte, el dolor y la enfermedad, son temas comunes tanto al quehacer filosófico como al médico.

Ambos buscan una prolongación del bienestar e intentan dotar al ser humano de elementos que le permitan sortear de la mejor manera los avatares de la vida, así como la recuperación de la salud. Para Laín Entralgo, el elemento que compartieron ambas perspectivas fue la palabra, a través de ella el alma y el cuerpo podrían alcanzar un nuevo equilibrio, una cierta forma de sabiduría que les haría abjurar del exceso y del déficit. Es cierto que para el historiador y filósofo español la tradición hipocrática no supo sacar pleno provecho del carácter curativo de la palabra que explotó de manera más fructífera la filosofía, pero no deja de reconocer el suelo común del que emergen ambas: las dos parten de preocupaciones y problemáticas comunes, en éstas la vida emerge como un misterio que nos lanza diferentes interrogantes, sean espirituales o corporales. Ambas, por caminos distintos, intentan dar sentido y racionalizar eventos y fenómenos que frecuentemente se nos presentan como ilógicos, irracionales e intempestivos. Siempre queda, sin embargo, la sospecha de que ninguna logrará apresar la vida y sus vericuetos.

El carácter finito tanto de la medicina como de la filosofía, su incapacidad de dar cuenta de manera total de sus objetos, bien podría verse como una falla, pero, muy al contrario, es este déficit lo que permite problematizarlas como *formas de pensamiento*¹ y tratar de indagar por la

¹ Partimos de la propuesta de Gilles Deleuze y Félix Guattari presentada en *¿Qué es la filosofía?* En esta obra, la filosofía, la ciencia y el arte son formas de pensamiento, maneras de hacer cortes en el caos, de dar sentido al sinsentido que proviene de una realidad que, de inicio, es ajena a nuestras expectativas.

manera como cada una intenta acercarse a sus objetos de estudio. Éste fue, sin duda, uno de los principales motores que llevaron a Georges Canguilhem (1904-1995) a vincular filosofía y medicina. En la primera encontró un conjunto de herramientas epistemológicas que le permitieron problematizar a la medicina como forma de conocimiento y preguntarse, concretamente: “¿cómo es que ésta conoce a su objeto más importante, es decir, la vida?”. En la segunda halló un excelente motivo para cuestionar los límites de la empresa filosófica y dejar en claro lo mucho que reflexionar sobre las ciencias puede expandir y enriquecer el propio horizonte filosófico.

Sin duda la pregunta por el “conocimiento de la vida” puede situarse como el tópico central de la empresa canguilhemiana: ¿cómo la medicina, la biología y otras ciencias afines han dado cuenta de su objeto?, ¿existe una liga profunda entre el pensamiento y la vida o, bien, al contrario, ambos se repelen de manera inevitable? Atendiendo sobre todo a la segunda cuestión, la respuesta que da el filósofo francés toma un cariz ambiguo, pero no contradictorio. En primer lugar, es claro que las llamadas “ciencias de la vida” son un intento por pensar la vida, por conocerla y establecer sus procesos y funciones, aún más, tendríamos un acercamiento inevitable a la vida en tanto somos vivientes; sin embargo, no es suficiente estar vivo para conocerla. Tratamos entonces, mediante conceptos y teorías, de dar precisión a esta experiencia de primera mano, damos lugar a abstracciones y esquemas que permiten estabilizar lo que en un principio es intuitivo y borroso.

Sin embargo, una vez dado este paso, nuestra aprehensión de la vida sigue siendo precaria, no total, no completa. Al menos ésta es la manera como, según Canguilhem, puede verse la relación entre conocimiento y vida.

Se admite muy fácilmente la existencia de un conflicto fundamental entre conocimiento y vida, que su aversión recíproca no puede más que conducir a la destrucción de la vida por el conocimiento o a la humillación del conocimiento por la vida (cv 10).

Entre vida y pensamiento hay más bien una tensión, no una ruptura total –en tanto somos el único ser viviente que conscientemente puede interrogarse sobre lo que significa estar vivos–, pero tampoco hay una cercanía absoluta, pues cada vez que tratamos de apresar lo viviente mediante conceptos y teorías, estos mismos instrumentos nos alejan de aquello que intentamos aprehender, lo vuelven frío y abstracto. El conocimiento de la vida es, así, paradójico, pues a la vez estamos dispuestos a aprehenderla, las herramientas que usamos para ello abren una distancia insalvable, pero nunca absoluta. Esta lección, cara a la reflexión canguilhemiana, fue bien aprendida por Michel Foucault, principalmente al reconocer –en obras como *Naissance de la clinique* (*Nacimiento de la clínica*)– que la medicina moderna sólo pudo desplegar un *conocimiento histórico*² sobre la vida en el momento

² Es en *Nacimiento de la clínica* donde Foucault marca la diferencia entre un tipo de conocimiento *histórico*, primordialmente basado en la mirada, y un tipo de conocimiento *filosófico*, donde la observación juega un papel secundario frente a la especulación, así mismo, la construcción de *cuadros de esencias* tenía prioridad sobre lo visible.

que partió del cadáver, del cuerpo inerte. Curiosa paradoja, pues sería sobre la muerte que la vida resulta cognoscible, sobre todo a partir del siglo XVIII, cuando la disección de cadáveres deja de ser motivo de persecución y deviene como una práctica legal (Mandressi): la muerte como trasfondo de la vida, como condición para conocerla. En Canguilhem encontramos la misma idea, o al menos una perspectiva muy semejante, pues en gran medida la medicina debe sus avances y descubrimientos, no a la salud y al equilibrio de las funciones, sino precisamente a lo contrario, a la enfermedad, a la morbidez, a lo patológico. Ésta es, sin duda, una de las principales banderas del pensamiento canguilhemiano: la primacía de la enfermedad sobre la salud como condición de posibilidad del conocimiento de la vida.

Esta situación es ciertamente paradójica, pues sólo podríamos despejar los enigmas de la vida a partir de aquello que al parecer la niega: la enfermedad, lo patológico. Sin embargo, y ésta es otra propuesta fundamental de su obra; para Canguilhem la discapacidad, la monstruosidad, la morbidez, son expresiones de la vida ni más ni menos; es decir, no se está menos vivo al estar enfermo, más aún, la vida no deja de expresarse dinámica y creativamente incluso en la enfermedad más discapacitante. De ahí la necesidad de volver a interrogarnos –y ésta sería una tarea obligada de médicos y filósofos– sobre la relación entre la salud y la enfermedad, entre lo normal y lo patológico. Sobre todo, porque el prejuicio común es suponer una anterioridad ontológica y epistemológica de la salud, como si ésta

fuera un estándar universal del que todos partimos, y que sólo después perdemos –atravesando los vericuetos y accidentes de la existencia–, apareciendo entonces la enfermedad como mera desviación, pérdida del paraíso original. Hay en Canguilhem un evidente ejercicio deconstructivo³ –mucho antes de que el término tuviera una existencia oficial en la jerga filosófica– a través del cual la dicotomía salud-enfermedad es problematizada, así como la supuesta prioridad ontológico-epistemológica de la primera. En términos de la existencia cotidiana, la vida sólo emerge como problema cuando enfermamos, cuando algún padecimiento rompe la regularidad del día a día; epistemológicamente, la enfermedad es el lente de aumento a través del cual es posible penetrar en los fenómenos vitales: hay conocimiento médico porque hay enfermos. Pero no sólo queda cuestionada la prioridad de la salud sobre la enfermedad, y por ende el carácter original de la primera respecto a la segunda, también se pone en

³ Firmemente ligada a la figura de Jacques Derrida, la deconstrucción ha sido vista en gran medida como una respuesta al estructuralismo, por ello se ha incluido dentro de la corriente *posestructuralista*. El estructuralismo argumentaba que el pensamiento individual estaría delimitado por estructuras lingüísticas, mismas que estarían conformadas frecuentemente por dicotomías y pares de opuestos. Sus críticos aducirían que esta perspectiva terminaría negando o debilitando seriamente la relativa autonomía de los individuos para determinar sus significados culturales. En particular, el deconstruccionismo atacaría el supuesto de que estas estructuras de sentido sean estables, universales o ahistóricas, así como que respondan a un esquema dicotómico. Otros filósofos, también ubicados como posestructuralistas, compartirían las mismas sospechas. Por ejemplo, Gilles Deleuze haría su propia crítica al estructuralismo por medio, entre otras cosas, del concepto de *rizoma*, el cual se expone como una crítica a la *lógica binaria* basada en dicotomías, oposiciones y esquemas arborescentes.

duda que entre ambas sólo exista una relación antagónica; es decir, entre salud y enfermedad no sólo no hay oposición –puesto que la segunda no es el mero contrario de la primera– antes bien, estar sanos no excluye del todo a la enfermedad y estar enfermos no es la antítesis de la salud. Existe entre ambas no sólo un gradiente de líneas intermedias y transicionales, sino también cada una está ya implicada en la otra, tanto potencial como actualmente. La dialéctica que Canguilhem propone va más allá de la mera oposición, se parece mucho más a la *síntesis disyuntiva* de la que habla Deleuze en textos como *Lógica del sentido*, es decir, una lógica en la que los disyuntos no se excluyen, donde una proposición y su contraria pueden ser verdaderas al mismo tiempo.

Sabemos que la médula de la postura canguilhemiana respecto a lo normal y lo patológico se encuentra en su libro de 1943, *Ensayo sobre algunos problemas concernientes a lo normal y lo patológico*,⁴ libro que expone un acercamiento novedoso y estimulante sobre la manera como estos dos conceptos se relacionan, y que aún hoy goza de actualidad, sobre todo porque anuncia muchos de los temas deconstructivos y posestructuralistas que años más tarde harán fortuna en obras de algunos de sus discípulos –Michel Foucault, Jacques Derrida y Gilles Deleuze, principalmente–. Tales enfoques, que se expresaron como una crítica ardua a las clásicas concepciones

⁴ En 1966 el libro cambiará su título por *Le normal et le pathologique (Lo normal y lo patológico)*, el contenido original se conserva, pero el autor agregó un prefacio y un apartado final titulado: “Nuevas reflexiones concernientes a lo normal y lo patológico (1963-1966)”. Nosotros nos basaremos en la edición de 1998 que recoge el texto de 1966.

del sujeto, del conocimiento y de la historia, se anuncian ya⁵ en el trabajo del filósofo de Castelnaudary.⁶ Quizá porque en el propio Canguilhem existe ya una crítica a una *concepción fuerte del sujeto*, a la vez que la ciencia deja de ser vista como una construcción aislada de su contexto discursivo, político y social. Pero quizá la originalidad de su perspectiva estribó en haber propuesto una *epistemología regional* que diera cuenta de lo propio de las ciencias de la vida. Efectivamente, como ya hemos adelantado, la pregunta central que cruza toda la obra canguilhemiana estriba en establecer las condiciones a través de las cuales es posible pensar la vida y lo viviente. La vida, desde este enfoque, presenta una serie de fenómenos y experiencias que difícilmente pueden reducirse a los esquemas explicativos de la química y la física. Hay algo en ella, sin caer en el ámbito del animismo o las causas ocultas, que le impide ajustarse exclusivamente a los esquemas fisicoquímicos. Veremos en el segundo capítulo de este libro cuáles son las razones por las que Canguilhem rechaza tal reduccionismo y argumenta a favor del carácter original y creativo de la vida. Por el momento apuntemos que esta epistemo-

⁵ Se usa con cuidado esta idea de “anunciar”, sobre todo porque el propio Canguilhem era un crítico severo de lo que él llamaba “el virus del precursor”, es decir, la idea de que las grandes ideas son impulsadas por predecesores que establecen de antemano lo que habrá de pasar o de pensarse más tarde. Sin embargo, su obra –pero no sólo en ella, antes bien, en otros pensadores de la época y anteriores ya se encuentran muchas de estas sospechas– abre ciertas condiciones de enunciación que fueron llevadas a otros derroteros, quizá más radicales, por los filósofos antes expuestos.

⁶ Canguilhem nació en 1904 en Castelnaudary, una pequeña ciudad situada en la región de Languedoc-Roussillon-Midi-Pyrénées, Francia.

logía regional demandaría no sólo reconocer que las ciencias de la vida necesitan un enfoque distinto al de las ciencias fisicoquímico, sino que la epistemología de aquéllas requiere un abanico de conceptos distinto al que utiliza la epistemología de éstas. Estamos así ante un panorama bastante complejo que demanda reconocer no sólo la originalidad y particularidad de las ciencias de la vida, sino también de la teoría del conocimiento que da cuenta de ellas.

La epistemología de las ciencias de la vida que propone Canguilhem expone una serie de herramientas que deben ser sensibles a su objeto y es por esta razón que no pueden hacer caso omiso de la historia. Así, estamos ante una epistemología regional e histórica que reconoce un elemento temporal y dinámico en la construcción de conceptos y teorías científicas. Efectivamente, las ciencias tienen una historia, se conforman al calor de las discusiones y el ambiente no sólo científico, sino también político y social; tienen un dinamismo cruzado por el tiempo, lejos de ser entidades abstractas que se construyen en el aislamiento del trabajo científico. Los conceptos tienen una historia son producto de contagios y filiaciones, de empalmes y articulaciones que no los dejan indemnes. Tal dinámica hace difícil entonces que las teorías y las innovaciones científicas puedan referirse a la exclusividad de un autor o de un precursor, complica también que tal historia pueda ser contada en términos lineales y continuos: “Esta historia no puede ser una colección de biografías, ni una tabla de doctrinas a la manera de la historia natural. Debe ser una historia

de las filiaciones conceptuales. Pero esta filiación tiene un estatus de discontinuidad” (EHPS 84).

La intención del presente libro es desarrollar estos y otros temas centrales del pensamiento canguilhemiano con un tono introductorio, pero no por ello se evitará profundizar y ampliar ciertos contenidos y conceptos. Para ello, hemos dividido esta obra en un apartado biográfico, tres capítulos y una coda; asimismo, al final se podrá encontrar un breve glosario donde se exponen de manera resumida los conceptos centrales de la obra del filósofo francés. Los capítulos versarán, en primer lugar, en torno a una exposición breve de las principales características de la epistemología regional propuesta por el autor; después se expondrán los principales trazos que hacen de la vida un fenómeno original y creativo, frente a los fenómenos propios de las ciencias físicas; al final, se abordará la crítica canguilhemiana a los conceptos de normal y de patológico. Trataremos a través de estos elementos de hacer siempre visible el diálogo estrecho entre filosofía y medicina, una relación que definió a la vez la vida y la obra de nuestro pensador.

ALGUNOS ASPECTOS BIOGRÁFICOS

Los testimonios biográficos sobre Georges Canguilhem no se destacan por ser muy profusos, sin embargo, la mayoría de ellos subrayan el elemento riguroso y en ocasiones rígido de su persona. Su rechazo a la lógica militar no le impidió dar a su vida un cierto aire marcial. Con todo, se distinguió por rechazar cualquier forma de totalitarismo y militarismo, algo que se debió a la influencia decidida que Alain⁷ –su profesor en el liceo– tuvo sobre él en sus años de formación. Sin embargo, tal vocación pacifista no le impidió formar parte activa de la resistencia francesa durante la ocupación alemana en la Segunda Guerra Mundial, aunque tal participación no significó haber tomado las armas. Habiendo conocido a Alain en el Liceo Henri IV, su influencia permanecerá por varios años; por ejemplo, forma un grupo de discusión sobre los textos del maestro en la Escuela Normal Superior y redacta en la revista *Libres propos* alrededor de cien artículos, entre 1927 y 1935, de temas donde la presencia de su mentor es visible. Muchos de estos artículos expresan abiertamente su postura crítica frente a la vida en el ejército, sobre todo, criticará el

⁷ Pseudónimo de Emile Chartier (1868-1951). Alumno de la Escuela Normal Superior, este filósofo, profesor y periodista se distinguió por su postura abiertamente pacifista, la cual marcó en gran medida muchas de las propuestas filosóficas de sus discípulos, como Raymond Aron, Simon Weil y el mismo Canguilhem. Después de haber participado en la Primera Guerra Mundial como miembro de un batallón de artillería, Alain se pronunció en contra de todo gesto bélico que humillara la libertad y dignidad humanas. Ligado al racionalismo cartesiano fue, sin embargo, un defensor vehemente del humanismo, rechazando cualquier forma de reducción utilitaria de éste.

enlistamiento forzoso y el servicio militar obligatorio. También cuestionará la falsa idea de que hay una relación intrínseca entre heroísmo y guerra. Todo lo contrario, el heroísmo para el joven Canguilhem está en atreverse a decir “no” a la lógica bélica: “La guerra es cada vez más el vaciamiento necesario y querido de todo heroísmo. Por lo cual, cuanto más se asegura que el hombre es un ser con vocación heroica, más razones se tienen para pronunciarse contra la guerra sin ninguna especie de reserva” (oc1 410).

Nacido el 4 de julio de 1904 en Castelnaudary, en el sur de Francia, esta pequeña ciudad perteneciente a la región de Languedoc-Roussillon-Midi-Pyrénées se caracteriza por su vida tranquila y *payssene*, muy a la usanza de provincia gala. Canguilhem pasa aquí sus primeros años, hasta que ingresa al Liceo Henri IV, uno de los más prestigiosos de París, por cuyas aulas también pasaron personajes como Guy de Maupassant, Patrick Modiano, Georges Perec, Paul Veyne, Simone Weil, Alfred Musset, André Gide y Michel Foucault, entre muchos otros. Es aquí que Canguilhem conocerá a Alain y a muchos de sus compañeros de ruta que optarán también por las letras y la filosofía. Ingresa en 1929 a la Escuela Normal Superior, donde conocerá a Raymond Aron y al propio Sartre. Es en el entorno del edificio de la Rue d’Ulm que Canguilhem desplegará su pasión filosófica por el pacifismo, al tiempo que comenzará a conformarse una personalidad y una postura más propias. Será a raíz de la Segunda Guerra Mundial que experimentará un cierto alejamiento de los postulados más rígidos

de su maestro Alain. Pero antes de ello, una vez lograda la agregación en 1927, veremos al filósofo de Castelnaudary comenzar su labor docente en diversos liceos a lo largo del país galo. El primero será el Liceo Chanzy de Charleville-Mézières, en el departamento de Ardenes, lugar que abandonará no sin grandes lamentaciones y donde recibirá, en 1930, un reconocimiento a su labor docente. Seguirán liceos en Albi, en el departamento de Tarn; Douai, en el norte de Francia, y Valenciennes, también al norte. Son once años los que dedica a la labor docente dentro de los liceos, lo que habla de una decidida vocación por ligar creación filosófica y enseñanza. Será el llamado de Jean Cavaillès,⁸ otro pensador que dejará una fuerte marca en su formación, para ocupar su lugar en la Universidad de Strasbourg, lo que lo retirará de la educación media superior. Pero como lo expone Dominique Lecourt, si Cavaillès no lo hubiera llamado, Canguilhem hubiera seguido enseñando en los liceos. En este periodo será recordado por sus alumnos por una rigurosidad que rayaba en el terror, pero también por una amabilidad y una inteligencia sin precedentes.

Al inicio del año nos aterrorizaba, no toleraba el menor ruido, una distracción, una cabeza mirando hacia otro lado. Los meses pasaban, el más comprensivo de los hombres, presente

⁸ Jean Cavaillès (1903-1944), filósofo y matemático francés que destacó por sus desarrollos importantes en teoría de conjuntos, axiomática y formalismo. También fue un combatiente incansable dentro de la resistencia francesa. Entre sus obras destacan: *Método axiomático y formalismo. Ensayo sobre el problema del fundamento de las matemáticas y Remarques sobre la formación de la teoría abstracta de los conjuntos*, ambas de 1938.

con cada uno de nosotros, atento, con una mirada tan directa que uno sentía la garganta un poco cerrada, nos hacía hablar con toda libertad, y no terminaba de darnos cada día y sobre el menor tema, el espectáculo de una inteligencia que se alimentaba, vivía y gozaba de todo. Yo estaba verdaderamente ebrio bebiendo de esta fuente (Cabanis 65).

Antes de iniciar su labor docente, Canguilhem comenzará en 1936 sus estudios en medicina, formación complementaria si deseaba dedicarse a la docencia. Las opciones son tres: física, química o biología. Opta por la tercera. De acuerdo con François Dagognet, esta decisión está conectada con la formación crítica y pacifista que el filósofo de Castelnaudary había cultivado. Las ciencias de la vida le parecían una especie de reducto desde donde resistir y combatir la hegemonía de una razón tecnificada e instrumentalizada que subsumía todas las esferas de la vida a la lógica de la utilidad y la economía. La vida se presentaba como el espacio que se resiste a una mecanización y tecnificación completas. Conviene entonces mirar hacia “lo vital”:

[...] cumplirá el rol de brújula, porque la materia se pierde, la técnica se subsume a la economía, malgasta nuestras riquezas y porque la ciencia no puede ejercer su función reguladora [...] Conviene voltear “a lo vital, a la base de libertad”, de liberar a los cuerpos de lo que los gobierna y los domina [...] Es una razón que justifica la opción inicial: realizar estudios en medicina, porque es en sus confines donde comienza a jugarse la verdadera batalla (Dagognet 12).

La formación filosófica previamente adquirida en la Escuela Normal Superior le permitirá un contacto distinto con la ciencia, entrará en ella con una mirada entusiasta a la vez que crítica, siempre subrayando la enorme cercanía entre el quehacer médico y filosófico, ambos preocupados por una forma de salud, sea del alma o del cuerpo o de los dos. La medicina es una forma de resistencia frente al reduccionismo de la ciencia. Pero para hacer de ella un arma eficaz debe ser también sometida a la crítica, es necesario indagar cómo aprehende su objeto, cómo tematiza la vida y encontrar hasta qué punto su discurso ha sido también presa de esta lógica que subsume toda la realidad a esquemas material-mecánicos. Esta conjunción de la medicina y de la filosofía se profundizará con su ingreso en la educación superior como profesor. Es en 1941 cuando Canguilhem comienza su labor docente en la Universidad de Strasbourg, permanecerá ahí hasta 1947, pero será en el curso de estos seis años que veremos surgir su obra más conocida. La publicación de su tesis doctoral aparece en 1943 bajo el título *Ensayo sobre algunos problemas concernientes a lo normal y lo patológico*. Sin duda su obra más conocida, pero no la primera. En 1935 aparece un primer texto, publicado en forma anónima, titulado *El fascismo y los campesinos*. Obra auspiciada por el Comité de vigilancia de los intelectuales antifascistas, el texto nos presenta a un Canguilhem políticamente comprometido y preocupado por problemas humanos concretos. Algo que está en consonancia con su interés por la vida y la medicina, es decir, una declarada intención de ir hacia la realidad de

carne y hueso que nos constituye. Se trata también de un texto marcado por una clara línea marxista que apuesta por definir al fascismo a partir de su afán totalitario, es decir, como una novedosa manera que intenta controlar de forma absoluta los aspectos de la vida de una población y volverla obediente. En 1939 aparece una segunda obra, esta vez con su nombre y en coautoría con Camille Planet, se trata de *Traité de logique et morale*. Es un texto didáctico, hecho para la enseñanza en los liceos, que refleja sin duda el compromiso constante que nuestro autor tuvo con la enseñanza. Recordemos que Canguilhem ocupó también cargos importantes dentro del sistema de educación nacional –por ejemplo, fue Inspector general de filosofía (1948-1955)–, de igual forma, fungió en ocasiones como editor de colecciones filosóficas en algunas editoriales, Hachette fue una de ellas. El tratado en cuestión no es, con todo, un manual. La intención de Canguilhem es más bien proponer una concepción unificada del conocimiento, con lo cual la lógica y la moral se encuentran dentro del mismo proyecto. No es que ambas busquen lo mismo, pero sin duda las dos reflejan un intento de la inteligencia por encontrar aquello que nos permite conocer el mundo y adaptarnos a él.

El problema lógico es el de los medios a través de los cuales, llegando a la Verdad, la inteligencia precisa y detalla su afirmación espontánea de la existencia de una Naturaleza. El problema moral es el de los medios por los cuales, buscando el Bien en general, la misma inteligencia intenta precisar las condiciones de su propia adaptación a la naturaleza (oc1 803).

Hay en esta última obra un interés más claro hacia la epistemología y la historia de las ciencias. Los estudios en medicina han dejado ya su impronta. Pero no deja de llamar la atención que esta reflexión sobre la ciencia y la lógica no puede separarse de una reflexión acerca de la moral. En el pensamiento canguilhemiano no es posible alejar las creaciones intelectuales de sus consecuencias y de sus condiciones de emergencia, sobre todo porque éstas expresan el sentir, los hábitos, conductas y decisiones de las personas concretas. No hay, por ende, una ruptura radical entre lógica y moral, ambas aterrizan en nuestra manera de habitar y ver el mundo. Con la aparición de *Ensayo sobre algunos problemas concernientes a lo normal y a lo patológico* tal tónica no cambia, al contrario, se refuerza. La manera como las ciencias de la vida conceptualizan el cuerpo, la vida, la salud y la enfermedad, entre muchas otras cosas, tiene un impacto directo en la manera como es manejada y gestionada la vida por aquellos cuya función es curarla, cuidarla o rehabilitarla. Si nuestra concepción del cuerpo, por ejemplo, reduce a éste a un funcionamiento puramente mecánico, la forma de tratarlo y aliviarlo responderá a tal noción, se partirá de una perspectiva mecanicista en donde lo *óptimo* será ajustar, sincronizar o desplazar las superficies y los órganos. La medicina cartesiana –Descartes fue también autor de algunos escritos médicos que suelen ser pasados por alto en la formación filosófica—⁹ sería un buen ejemplo de esta perspectiva: el cuerpo, como conjunto

⁹ Existe una interesante compilación de estos textos en francés. Cfr. René Descartes (2000).

de engranes, palancas y poleas, se enferma como producto de un mal funcionamiento y un desajuste entre sus partes; por ende, la medicina debería constituirse en una física cuya finalidad sería volver a echar a andar la maquinaria de manera regular. La enfermedad es, así, mal funcionamiento, desajuste, pero no esconde originalidad ni secreto alguno, es simplemente el reverso de la buena marcha. Pero si nuestra manera de concebir el cuerpo fuera distinta –es decir, como lo hacían los médicos hipocráticos– también nuestra forma de aterrizar el trato directo con la vida y el cuerpo serían diferentes. Los médicos de Cos no podían separar al enfermo de su forma de vida, del clima, de su dieta ni de sus afectos, veían en él una totalidad inseparable del ambiente; pero, además, veían en su cuerpo no un conjunto de poleas y engranes, sino un equilibrio de humores que lejos de tener un carácter sólido se expresaban en forma casi etérea. El papel del médico requería, así, de un enfoque diferente, implicó una mirada ambientalista que planteaba la enfermedad de otra manera, ésta no sólo era el reverso de la mala marcha de la salud, al contrario, tenía su propia naturaleza y respondía a sus propias reglas, de ahí que, intervenir muy pronto tratando de curar rápidamente al enfermo podía ser catastrófico, pues se impedía que la enfermedad se expresara plenamente. De ahí la importancia, por ejemplo, de los días críticos;¹⁰ había que esperar el punto de crisis del padecimiento para poder actuar de manera más decidida;

¹⁰ El tratado “Sobre los días críticos” se encuentra en el volumen VIII de los *Tratados hipocráticos*.

actuar demasiado temprano o demasiado tarde sólo podría desvirtuar la esencia de la enfermedad y, con ello, perder las posibilidades de actuar eficazmente. Este actuar no precipitado implicaba también saber leer la totalidad de los eventos y actuar holísticamente, tomar en cuenta el ambiente, el clima, los hábitos y la dieta del enfermo. Se trataba de una intervención más gradual y sosegada, pues no reducía el cuerpo a sus partes ni la enfermedad a la lesión. Sin duda, el médico hipocrático también podía intervenir de manera más agresiva, pensemos en las sangrías, pero éstas debían de hacerse en el momento oportuno (*kairós*): “Hay días críticos y momentos en que la intervención del médico puede ser decisiva. El médico debe estar atento y actuar aprovechando el *kairós*, ya que el tiempo es un factor incuestionablemente valioso en toda terapia” (García 50).

A partir de lo anterior, hemos querido resaltar un elemento constante en toda la obra canguilhemiana, la intención de nunca desligar lo teórico y conceptual de sus consecuencias concretas y humanas. El texto de 1943 es particularmente incisivo en este punto, pues ha sido precisamente el haber reducido conceptualmente lo patológico a una mera desviación de lo normal, y el haber reducido la enfermedad a una lesión visible, lo que nos ha legado una medicina poco sensible a la originalidad de lo patológico y a las expresiones subjetivas e individuales de la enfermedad. Esta obra es, en muchos sentidos, un cuestionamiento al saber médico moderno, a su manera de conocer la vida, preguntando si este conocimiento no ha contribuido a denigrarla de alguna manera. La vida,

a la vez como realidad biológica y existencial, expresa una dignidad indudable al resistirse a ser reducida a esquemas físico-mecánicos, es indócil a todo aquello que niega su originalidad y plasticidad.

Apelando a este paralelismo entre lo teórico y lo vital, es necesario hacer notar que muchas de las convicciones detrás del *Ensayo sobre algunos problemas concernientes a lo normal y lo patológico* se desplegaron también en muchas de las decisiones que nuestro filósofo tomó en su propia vida. Alejándose un poco de su maestro Alain, y ciertamente influenciado por el ejemplo de Jean Cavaillès, Canguilhem entrará a formar parte activa de la resistencia francesa ante la ocupación alemana. Brindando sus conocimientos en medicina, se integra al movimiento en 1940, organizando una célula en región de Auvergne. En el mismo año de la publicación del *Ensayo...* es nombrado a la cabeza de la región sexta de Movimientos Unidos de la Resistencia (MUR), la cual comprendía las regiones de Allier, Cantal, Puy Dôme y Haute Loire. De participación decidida y activa, sin embargo, jamás abandonó del todo sus ideales pacifistas, como lo expone Élisabeth Roudinesco: "Hace falta notar que Canguilhem nunca fue, como Cavaillès, un militar combatiente con el fin de usar las armas para infligir fuerza mortal. De sus días de pacifista retuvo la animadversión por la violencia física; sin duda devino pacifista debido a la repulsión que sentía por el furioso ímpetu de la guerra" (11). Sin embargo, su talante activo consistió en brindar apoyo como médico, de hecho, el único periodo en que ejerce la medicina es en el tiempo en que se une a la resistencia, después de eso no volverá

a ella en activo. No deja de ser interesante esta conjunción medicina-resistencia: ambas reclaman defender la originalidad de la vida en contra de las normas estandarizadas y excluyentes que eliminan toda diferencia; ambas se constituyen como verdaderos actos de rebeldía contra toda forma de encuadramiento dentro de límites infranqueables. Su entrega a la causa de la resistencia no respondía a otro ímpetu. Se le recordará, por ejemplo, por su participación valiente en la batalla del monte Mouchet, Cantal, el 1 de junio de 1944.

Al terminar la guerra, el compromiso con la educación no hace más que profundizarse. Retoma su puesto en la Universidad de Strasbourg y también es nombrado inspector general de filosofía, puesto en el que será recordado, de nuevo, por su carácter estricto y en extremo riguroso. Ahí permanecerá hasta 1955, año en el cual tomará el lugar de Gaston Bachelard al frente de Instituto de Historia y Filosofía de las Ciencias y las Técnicas (IHPST, por sus siglas en francés), dependiente de la Sorbona. Su papel en dicho instituto será fundamental para dar un lugar a las ciencias de la vida dentro del trabajo epistemológico en Francia, a la vez que hará hincapié en la necesidad de tener una formación dentro de alguna ciencia para realizar una verdadera contribución en epistemología. Trató de imprimir en el periodo que estuvo al frente del IHPST el *estilo francés en historia de las ciencias*, es decir, una forma de abordar a las ciencias en su historia, pero no de manera abstracta o cronológica, sino siempre teniendo como referente una perspectiva filosófica. La epistemología histórica por la que apuesta

Georges Canguilhem tiene a la vez una fuerte marca axiológica y una indiscutible huella nietzscheana. En primer lugar, porque en la historia de una ciencia vemos desfilar teorías y conceptos que en su momento fueron considerados verdaderos, con lo cual, cada época cuenta con sus propios criterios para valorar en qué medida un concepto o un enunciado puede ser considerado como verdadero o como falso. Canguilhem renuncia así a un realismo ingenuo: los conceptos no son meramente una *pintura de la realidad*, antes bien, se conforman a partir de los criterios y valores de una época dada, de aquello que en cada momento cae dentro de la verdad, en el entendido de que esta verdad es histórica, es decir, ni permanente ni absoluta. Detrás de cada teoría aceptada hay un caudal de valores que delimitaron el ámbito de lo verdadero. Con lo cual, esta vez apelando a Nietzsche, no sólo tendríamos que preguntarnos por el origen de una teoría o de un concepto científico, tendríamos también que preguntarnos por sus condiciones de emergencia: qué valores, qué criterios de verdad permitieron que esta teoría se considere como científica. Todo concepto:

[...] exhibe en su historia un juego sutil y uniforme de muchos factores: diferentes creencias básicas, como la fe en el mecanicismo o en vitalismo; diferentes técnicas de observación y análisis, y mucho más. En la historia, Canguilhem toma en cuenta incluso el prejuicio nacionalista [...] o el autoengrandecimiento personal [...]. Así sucede en la historia de cualquier concepto y tal complejidad es algo que una adecuada filosofía de la ciencia debe saber (Grene 61).

Es claro que, aunque el propio Canguilhem se defina a sí mismo como racionalista, no considera que la razón tenga una forma absoluta o perenne. Antes bien, ésta se expresa históricamente, sigue los vericuetos de los seres humanos de carne y hueso, de sus discusiones e intereses. Hay, paralelamente a este gesto epistemológico, un gesto político de resistencia que se niega a aceptar absolutos o esencias inamovibles que no estén tamizadas por el carácter temporal y concreto de los hombres. Para el filósofo de Castelnau, la filosofía es siempre un esfuerzo para que los sentidos absolutos e inamovibles no atrapen y sofoquen la capacidad creativa de la vida y, por consiguiente, del intelecto. Es quizá por esta razón que el epistemólogo que es Canguilhem resultó finalmente más activo políticamente que sus colegas fenomenólogos y existencialistas –Merleau-Ponty y Sartre, particularmente–; él y otros filósofos e historiadores de las ciencias como Bachelard, Cavailles y Koyré resultaron al final más decididamente involucrados con la acción política. Pudiera parecer que éstos serían los más interesados en la especulación y, así, los más alejados.

[...] de los problemas políticos inmediatos. Y, sin embargo, fue ésta [la vertiente] que tomó partido durante la guerra y combatió de manera directa, como si el problema del fundamento de la racionalidad no pudiera dissociarse de la interrogación sobre las condiciones actuales de su existencia. También fue ella la que durante el transcurso de los años sesenta jugó un rol decisivo en una crisis que no era simplemente la de la universidad, sino la del estatus y el rol del saber (Foucault *Ensayos sobre* 43).

El esfuerzo por conjugar filosofía e historia, especulación y vida concreta, fueron sin duda una marca constante en la obra de Georges Canguilhem, también fue una huella que dejó a su paso por el Instituto de Historia y Filosofía de las Ciencias y las Técnicas hasta su retiro en 1971. En ese mismo año fue nombrado profesor emérito y fungió entonces como vicepresidente de la Academia Internacional de Historia de las Ciencias. En 1977 publicó otra de sus obras centrales, ligada al tema de la racionalidad de la actividad científica: *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (*Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*). En su trabajo como docente y director de tesis, participó en la formación de pensadores como Michel Foucault, Gilles Deleuze, François Dagognet, Dominique Lecourt e incluso Donna Haraway. Aparte de esta actividad como verdadero forjador de recursos del pensamiento, tenemos hoy de su mano una vasta obra recogida en libros y artículos de revistas. Recientemente se han publicado los tomos I y IV de sus obras completas (oc1 y oc4). Sin duda, *Le normal et pathologique* (*Lo normal y lo patológico*) es su obra más conocida, pero hay otros libros que resultan también esenciales para comprender la amplitud de su pensamiento, destacan *El conocimiento de la vida*, de 1952, y *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII*, de 1955. En 1987 recibió la Medalla de Oro del Centro Nacional de la Investigación Científica, a lo cual le siguieron diversos reconocimientos y eventos para discutir y difundir su obra. Murió el 11 de septiembre de 1995, a los 91 años.

I. UNA EPISTEMOLOGÍA HISTÓRICA
DE LOS CONCEPTOS CIENTÍFICOS



Georges Canguilhem como profesor de liceo, *ca.* 1940.

Cuando la salud y la juventud forman parte de nuestra existencia es difícil preguntarnos por la enfermedad y la muerte. La salud nos da un cierto exceso de confianza en la que los ruidos y resquemores corporales tienen poca presencia. Como lo expuso alguna vez de manera sabia el cirujano francés René Leriche (1879-1955): “La salud es la vida en el silencio de los órganos”. Canguilhem comparte con Leriche el haber sido médico de campo de batalla y una cercanía íntima con el dolor de enfermos y heridos. Su concepción de la salud expresa precisamente la zona de *confort* a la que nos entregamos mientras estamos sanos, lujo que desaparece una vez que el cuerpo hace acto de presencia a través de la enfermedad o la discapacidad. Es el dolor o cualquier otra expresión mórbida lo que termina con el silencio y nos entrega un cuerpo, el nuestro, en todo su espesor y pesadez. El silencio deja paso a la queja, al grito, al llanto. Es entonces cuando lo corporal –y con ello la enfermedad y también la muerte– se convierte en campo de reflexión, de pensamiento y de expresión. Tratamos de *hablar sobre*, de narrar nuestro sufrimiento y así intentamos dar sentido. A veces sólo callamos, pero sin renunciar al sentido. Como ya lo exponía Laín Entralgo, la palabra juega un papel importante en el proceso de comprensión de la enfermedad y también en la cura. Sin embargo, el dolor y el sentir que lo mórbido deja en nuestro cuerpo pocas veces alcanza total expresión en nuestros argumentos y narraciones.

Paradójico estatus del lenguaje: es a la vez nuestra única vía para expresar nuestro padecer, al tiempo que jamás agota aquello de lo que trata de dar cuenta. Pareciera entonces que hay una especie de desfase entre la palabra y la vida, entre el espacio lógico de la razón y el espacio ilógico de la vida, y ello por dos vías. En primer lugar, porque estando sanos el cuerpo y sus vericuetos rara vez nos invitan a la palabra –a excepción quizá del erotismo, pero éste, si pensamos en Bataille, está más cerca de una experiencia monstruosa e irracional que de una experiencia lógica y equilibrada–; es decir, en la salud una distancia radical se abre entre vida y pensamiento, ya que no hay casi nada que incite a este último a reparar en aquella: el cuerpo permanece silencioso a oídos del pensar. Pero, en segundo lugar, una vez que el ruido aparece, la palabra y la razón quedan muy lejos de poder expresar lo que revuelve y atenaza nuestros cuerpos. Habría, entonces, una especie de déficit doble, un divorcio doble entre vida y razón. Deleuze expresa esta situación paradójica cuando habla precisamente de la relación cuerpo-lenguaje. La palabra es finalmente rechazada por el cuerpo ante su incapacidad de dar cuenta de todo lo que ocurre en él, entonces se convierte en palabra eufemística que permuta en virtudes y regularidades todo lo que en el fondo es caos: “Entonces, rechazada por el cuerpo, pero también proyectada, delegada, alienada, la palabra se transforma en discurso de un alma bella que habla de leyes y de virtudes y que calla sobre el cuerpo” (*Lógica...* 290). Y sin embargo, la palabra insiste.

La obra canguilhemiana despegar con este *sin embargo*: sin embargo, pensamos la vida, o intentamos pensarla. Perseveramos en tamizarla por el filtro racional de nuestros conceptos, creamos teorías sobre ella, hablamos de ella y elaboramos tanto explicaciones como narraciones de ésta. La medicina sería una muestra de este esfuerzo. Las teorías médicas y sus instrumentos han mostrado que no sólo es posible pensar la vida, sino también intervenirla, actuar en ella, repararla y modificarla. ¿Eso significa que la lógica médica ha podido imponerse sobre lo vital-ilógico? ¿La medicina puede agotar todo aquello que acontece a nivel individual y subjetivo cuando la enfermedad aparece? Canguilhem tiene una postura a la vez optimista y pesimista al respecto. Es pesimista porque no cree que ciencia alguna pueda agotar y dar la última palabra acerca de la vida, cree, más puntualmente, que ésta jamás podrá reducirse a esquemas explicativos físico-mecánicos. Pero es optimista porque está convencido de que no poseemos otra herramienta mejor que la razón para dar cuenta de la vida. Se trata de una coincidencia trágica o quizá irónica, tal y como lo anotábamos respecto al lenguaje: es la razón nuestra única puerta de entrada hacia un conocimiento objetivo de lo viviente, a la vez que ninguna objetividad puede agotarlo debido, fundamentalmente, a su carácter fluctuante y dinámico. Como lo expone François Dagognet:

Nosotros lo quisiéramos permanente, constante en sí mismo y, por ello, cerrado. Mientras que sin perder su unidad de base, reposa sobre la divergencia, la suavidad reactiva y la plasticidad,

lo que anuncia la inventiva biológica, que va en contra de una definición objetiva, siempre deseada y facilitadora (33).

La razón es a la vez el mejor instrumento para conocer la vida de manera objetiva, pero dicha objetividad siempre quedará limitada por el carácter creativo y fluctuante de ésta. Es en medio de esta paradoja que el conocimiento de la vida puede comenzar, sin aspirar a una aprehensión total, pero sin retirarse, en virtud de que dicha totalidad es inalcanzable. Éste es el punto de partida del vitalismo canguilhemiano, una postura frente a la vida que, sin caer en esencias misteriosas o en el animismo, se niega a verla reducida a explicaciones totalizadoras y mecánicas. Es también el punto de partida para una crítica de la razón médica que, a la manera kantiana, se pregunta ¿qué puede esta ciencia conocer de su objeto?, ¿cuáles son los límites de la razón al pretender conocer la vida? Como toda empresa crítica, se trata de establecer demarcaciones.

La crítica que inaugura Kant es también un gesto de humildad por parte del conocimiento humano: no podemos conocerlo todo, no podemos dar cuenta de todo y, sin embargo, eso no nos lleva a renunciar a la empresa cognitiva. Lo mismo pasa con la medicina, se trata de ponerle límites y saber hasta dónde llega. La crítica que realiza Canguilhem no se pregunta por una razón confinada en un yo solipsista, quizá a la manera cartesiana, ni por sus características en abstracto, antes bien, la interroga a través de sus productos, entre los más elaborados están, sin duda, las ciencias. La razón es interro-

gada, así, a partir de sus productos y discursos. Ésa es la principal enseñanza kantiana para Canguilhem y de ahí, en gran medida, se desprende este afán por pensar la epistemología a partir de ciertas regiones del conocimiento. Esta perspectiva expresa lo que hemos llamado *el estilo de la epistemología francesa*.

La epistemología francesa, ligada con los nombres de Michel Foucault (1926-1984), Gaston Bachelard (1884-1962), Jean Cavailles (1903-1944) y Georges Canguilhem (1904-1995), se formó en el primer tercio del siglo xx. Su origen se encuentra en el reconocimiento de los límites de la disciplina filosófica, así como de la Historia, con el fin de combinar a ambas en una nueva forma. La epistemología es para Georges Canguilhem, siguiendo la propuesta del epistemólogo Gaston Bachelard, ni solamente filosofía de la ciencia ni solamente historia de la ciencia (Deuber-Mankowsky 7).

Porque la razón siempre se aplica a objetos particulares –la materia, la vida, lo humano, etc.– siempre habrá que reconocer un conjunto de epistemologías con dominios particulares cuyos contenidos y conceptos son diferentes. Esta diferencia no es meramente abstracta, está cruzada por la historia, por la manera como los conceptos emergen, se transforman, se conectan con otros y se contagian de otros. Tal delimitación es necesaria pues nos ayuda a evitar la ilusión de que la razón puede agotar la vida o cualquier otro objeto. En el caso de la medicina, se trata también de no asfixiar el carácter fluctuante y creativo de la vida. El vitalismo canguilhemiano es una

forma de confianza en el carácter no reducible de lo vital a explicaciones mecánicas y fisicoquímicas, hay una plasticidad y un dinamismo en los organismos que evita reducir su actividad a esquemas lineales de causa-efecto. La cuestión es ahora ¿cómo evitar que la vida termine siendo absorbida y acallada por una razón demasiado avasallante, demasiado ávida de subsumirlo todo a una lógica determinista, unívoca y mecánica?

El proyecto de *crítica de la razón médica* que lleva a cabo Canguilhem no sólo es un gesto de humildad de la razón, sino también de sensibilización de ésta. Cuando, a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, Wilhelm Dilthey (1833-1911) trata de llevar a cabo una *crítica de la razón histórica* su gesto es muy semejante: hacer sensible a la razón ante ciertas realidades que merecen un acercamiento distinto, diferente al modelo que la razón científico-mecánica despliega sobre el mundo. En el caso de Dilthey, se trata de una razón que sea sensible a la historia y a las particularidades humanas que la hacen posible; en el caso de Canguilhem, se trata de apelar a una razón sensible a la vida y a su capacidad de fluctuar y crear. La cuestión es ahora saber, ¿qué elementos habría de comprender una razón con tales características?, ¿por dónde habría de pasar este proyecto de sensibilización de la razón?

Epistemología regional

Hemos adelantado algunas cuestiones sobre este tema, pero sin duda su amplitud y complejidad son mayores

de lo que puede decirse en unas cuantas líneas. Como lo expone Deuber-Mankowsky, por epistemología regional también se suele entender que existen teorías del conocimiento marcadas por su procedencia geográfica y la particularidad de ciertos rasgos culturales; en este sentido, la epistemología francesa como corriente filosófica con rasgos muy precisos –y que en su forma tradicional estará representada por Bachelard, Cavaillès, Foucault y el propio Canguilhem– bien podría considerarse como una epistemología regional. Pero no es precisamente ese el sentido que aquí nos ocupa; más bien, nos interesa resaltar los intereses regionales marcados por las distintas disciplinas de acuerdo a sus particulares objetos, conceptos y concepciones del mundo.

Sin embargo, no es sólo geográficamente como puede aplicarse esta concepción regional de la racionalidad, también la especificidad de las disciplinas científicas será tomada en cuenta en las epistemologías regionales pertinentes. Así, la originalidad del pensamiento y del trabajo de Canguilhem fue interesarse [...] no en las ciencias físicas, matemáticas o químicas, tampoco en la historia de las ciencias humanas, sino en una epistemología dedicada a las ciencias de la vida (Deuber-Mankowsky 9).

No se trata solamente de decir que sería necesaria una epistemología de la física, otra de la química, otra de las ciencias humanas, etc., sino de no romper con el *compromiso racionalista* al que se apegaba Canguilhem a partir de Bachelard. Las ciencias son búsquedas racionales de explicaciones relativas a ciertas parcelas de la realidad,

por racional habría que entender una búsqueda metódica basada en la experiencia, lógicamente estructurada y sujeta a rectificaciones. Un saber que no responde a ninguna lógica, que arroja enunciados contradictorios, que no especifica las experiencias que hace posibles, que no delimita las condiciones de aplicación de sus instrumentos y conceptos, que no identifica sus obstáculos e ilusiones (obstáculos epistemológicos) y que rechaza estar sujeto a la crítica y a la rectificación, no podrá decirse racional en ningún sentido. No es que las ciencias no utilicen imágenes y metáforas, lo importante es saber cuándo éstas son útiles y cuándo no: “[...] hay que saber usarlas con mesura, cuando son buenas y dejarlas de lado cuando se vuelven inútiles” (Lecourt *Para una crítica* 41). Sin duda, Canguilhem apuesta por una epistemología sensible a las particularidades de las ciencias de la vida y de su objeto –la vida–, uno que se resiste a ser explicado cabalmente por los esquemas de la física y de la química. Pero al mismo tiempo, con un gesto abiertamente bachelardiano, busca que este acercamiento siga apostando por la racionalidad. El compromiso racionalista implica llegar a ser y renovarse constantemente como racionalista, para ser tal (aquí citamos la introducción que Canguilhem escribió para *El compromiso racionalista* de Gaston Bachelard): “[...] es preciso, más que preocuparse por la desvalorización de los prejuicios [...] poseer además la voluntad de valorizar la dialéctica de la revocación” (8).

La apuesta canguilhemiana por una epistemología regional tiene, así, una doble exigencia: volver sensible

a la razón en lo que respecta a las particularidades del objeto de las ciencias de la vida y conservar, al mismo tiempo, el compromiso racionalista. Ambas exigencias pueden parecer contrarias, pero en el fondo convergen. Se podría pensar que la vida –campo de fluctuaciones, de dinamismo, de plasticidad y de creatividad y, por ello mismo, ámbito sujeto al error– sería refractaria a un racionalismo tan comprometido como lo piensa Canguilhem siguiendo a Bachelard, pero es precisamente el carácter falible de la vida, su capacidad de errar –bien podríamos hablar de su *potencia de error*– lo que la acerca a tal racionalismo. La parte fuerte, más exigente de un racionalismo así visto es la que demanda a nuestros conceptos y teorías su apertura a la rectificación y a la revocación –y aunque habría notables diferencias con el falsacionismo popperiano, también podríamos hablar de *apertura a la falsación*–. Esto es lo propio del racionalismo científico para Bachelard, quien insistió siempre en distinguir ciencia y filosofía, pues, desde su punto de vista, esta última ha mostrado, a lo largo de su historia, un talante contrario: aferrarse a los mismos conceptos de manera casi perenne, evitando a toda costa la revocación e inclusive la rectificación. No es desconocida la cierta animadversión que Bachelard expresó siempre contra la filosofía, lo cual no deja de ser paradójico si pensamos que como epistemólogo ejercía ya un oficio filosófico. Con todo, la obra de Bachelard puede verse como un intento de crítica a la filosofía, una especie de reto para que ésta se renueve a través de la ciencia. Esta renovación implicaría aceptar la rectificación y la revocación.

Es precisamente este elemento el que empareja racionalismo y vida: la posibilidad del error. Una epistemología propia de las ciencias de la vida tendría, entonces, que hacer del error la piedra de toque de su forma de proceder y de reflexionar sobre este tipo de ciencias. En otros términos, porque la vida falla, por que el error es siempre posible, porque existe la enfermedad, la discapacidad y la muerte, por todo ello, los conceptos y teorías que tratan de dar cuenta de lo viviente tendrán que ser sensibles al error, a la rectificación y a la revocación, y lo mismo sucederá con la epistemología regional que trate de reflexionar referente a estas ciencias. Es por tales razones que una epistemología de este talante no podrá prescindir ni de la historia ni de los conceptos. De nuevo, es en la historia donde los esquemas abstractos e ideales son sometidos no sólo al tamiz del tiempo, sino de los vericuetos humanos, sus puntos de vista, sus épocas, sus conflictos y sus relaciones. Y es en el concepto donde esta temporalidad se refleja en forma de error, de rectificación, de renovación e incluso de contagio.

Epistemología histórica

El *estilo francés de hacer epistemología* se distingue por esta marca que imprimió Gaston Bachelard, entre otros, en la manera de pensar las ciencias. Como vimos anteriormente, Bachelard realiza una crítica ardua a la filosofía y, sobre todo, a la imagen que ésta se ha forjado de la actividad científica.

[...] la filosofía, cuando se da a la ciencia por objeto, contempla una ciencia ideal, muy diferente a la ciencia tal y como efectivamente existe. Según una expresión que utilizará en *La formación del espíritu científico*, es visible que “toda filosofía” tiene su propia ciencia (Lecourt *L'epistémologie historique* 19).

Ahora bien, frecuentemente esa imagen de la ciencia o, bien, se ha decantado por representar una estructura ideal y abstracta, ajena a su entorno, al estado de otras disciplinas, al ambiente social y político; es decir, una ciencia hecha en una torre de marfil cuyos únicos problemas son lingüísticos o lógicos –cuyo máximo representante sería el positivismo lógico en sus versiones más duras, léase Carnap y el primer Wittgenstein–; o bien, una imagen altamente beata que juzga a la ciencia por sus consecuencias nocivas, sus ímpetus totalizadores y sus malas intenciones. Esta perspectiva, muy cargada de juicios morales, es tan limitada como la primera: parte de una concepción de la ciencia de segunda mano, de gente que nunca ha estado en el meollo de ésta. Para Bachelard es preciso abandonar ambas posturas, pues parten de una visión ya sea idealizada o ignorante de la actividad científica. Ambas olvidan que las teorías científicas no buscan construir una imagen verosímil del mundo a partir de una concepción *a priori* de la verdad; al contrario, los conceptos y teorías científicas, por más puros que los pensemos, están siempre histórica y socialmente situados.

De hecho, Bachelard fue el primero en reconocer que la historicidad es algo esencialmente pertinente al objeto de lo que

entonces se llamaba la “filosofía de las ciencias”; concibió este objeto –el sistema articulado de las prácticas científicas– como un conjunto de relaciones, históricamente determinadas, de producción de conceptos y había adoptado como regla epistemológica respetar el trabajo de los científicos (Lecourt *Para una crítica* 67).

Toda ciencia, en cada momento de su historia, da lugar a sus propias normas de verdad. No hay criterios absolutos ni esquemas ahistóricos que puedan determinar cuál será la forma de ésta. Ésta es una lección que dejará una huella indeleble en el pensamiento canguilhemiano. Efectivamente, para el filósofo de Castelnau la actividad científica es a la vez una actividad axiológica e histórica. En cada época, en cada momento de su historia, una ciencia establece los criterios que le permitirían valorar si un enunciado o un concepto puede ser considerado como verdadero o no. Esta valoración se hace en el marco de un momento dado, en el entendido que no está separada de su entorno político, social y también científico. En Canguilhem es precisamente en los conceptos donde esta actividad valorativa se refleja, en tanto la ciencia es un producto histórico; así, la búsqueda de la verdad no puede prescindir de la situación concreta –temporal, social, política, etc.– en que dicha pesquisa tiene lugar.

Para Canguilhem –en un gesto que lo vuelve a acercar a Wilhelm Dilthey– la naturaleza en sí misma no tiene historia, ciertamente está cruzada por el tiempo, pero no por la historia. En Dilthey esta diferencia se expresa

como la distancia que hay entre *tiempo* y *temporalidad*, siendo esta última una categoría propia de las Ciencias del espíritu, “En la vida está contenida, como primera determinación categorial de la misma, fundamental para todas las demás, la temporalidad” (Dilthey 115). En Canguilhem, la historia también es producto humano, de su hacer y de su conocer,¹¹ en cambio, el tiempo tiene plena presencia en el mundo natural, pero éste en sí mismo carece de historia, es nuestra mirada, nuestra manera de dar cuenta de él y explicarlo, lo que lo historiza. Los que tienen historia son los discursos sobre la naturaleza, no ésta en sí misma. Así, el objeto de las ciencias de la naturaleza carece de historia, pero lo que las ciencias dicen de él es siempre histórico. Es este segundo elemento, no natural, sino cultural y discursivo, el objeto de la epistemología y, por ende, de la historia de las ciencias.

El objeto de la historia de las ciencias no tiene nada en común con el objeto de las ciencias. El objeto científico, construido por un discurso metódico, es segundo, aunque no derivado en relación al objeto natural, y que se calificará como pretextual. La historia de las ciencias se ejerce sobre objetos segundos, no naturales, culturales [...]. El objeto del discurso histórico es la historicidad del discurso científico [...] (EHPS 17).

¹¹ Hay también en Canguilhem una cierta idea del *verum factum*, este conocido criterio de verdad que ya desde el siglo XVIII Giambattista Vico (1688-1744) exponía como la coincidencia entre lo hecho y la verdad: sólo podemos conocer aquello que hacemos.

Con todo, que la historia sea propia de los conceptos y teorías y no de la naturaleza, no quiere decir que Canguilhem tenga una idea de ésta como algo fijo o perenne; al contrario, es sobre todo en el ámbito de la vida que la naturaleza se expresa como dinamismo, fluctuación e innovación, pero en tanto nuestras teorías no son pinturas de la realidad, sino intentos de explicación y acercamientos situados históricamente, es tal calidad histórica –cruzada por el cambio, la temporalidad y el dinamismo– lo que mejor podrá dar cuenta de ese objeto –la vida– igualmente dinámico. Las teorías científicas sobre la vida tienen una historia, sus conceptos mutan y sufren contagios, ello sólo expresa la particularidad de su objeto, igualmente plástico. Es éste el objeto de una epistemología histórica como la que propone Canguilhem: reparar en la historicidad y el dinamismo de los conceptos científicos que tratan de dar cuenta de la vida. Pero este acercamiento histórico, como ya vimos, se despliega dentro de un marco axiológico, pues si bien cada concepto es histórico, expresa también los criterios de verdad que en cada época determinaron la diferencia entre lo falso y lo verdadero.

Los conceptos

Con frecuencia los epistemólogos han hecho objeto de sus interrogaciones en torno a la racionalidad de las ciencias a las teorías, es decir, discursos extensos que encadenan enunciados –valorados como verdaderos a partir de ciertos criterios–, que a su vez contienen conceptos,

leyes y funciones, cuya finalidad es explicar una parcela de la realidad de manera verificable, así como, en la medida de lo posible, predecir eventos futuros. Para Patrick Suppes, una teoría está hecha, fundamentalmente, de una estructura lógica, de un vocabulario y de reglas que permiten interpretar dicho vocabulario a la luz de la experiencia empírica.

Una teoría científica consta de dos partes. Una parte es un cálculo lógico abstracto. En adición al vocabulario de la lógica, el cálculo incluye los símbolos primitivos de la teoría, mientras que la estructura lógica de la teoría está fijada por el establecimiento de axiomas o postulados en términos de símbolos primitivos [...].

La segunda parte de una teoría es un conjunto de reglas que asignan un contenido empírico al cálculo lógico al proveer eso que llamamos “definiciones coordinadas” o “interpretaciones empíricas [...]”. Es necesario enfatizar que la primera parte no es suficiente para definir una teoría científica, ya que sin una especificación sistemática de la interpretación empírica de la teoría, no es posible en ningún sentido evaluar a ésta como parte de la ciencia (56).

Suppes llama a esta definición “esquema estándar” de una teoría científica y la delimita como un *conjunto* de símbolos y términos que tienen una estructura lógica que los coordina y unas reglas de interpretación que los enlazan con la realidad. Este conjunto privilegia las relaciones entre los elementos de la teoría y la manera como éstos tocan el mundo; pero tales relaciones son internas

a la teoría y su conexión con el exterior se reduce a *representar* correctamente eso que está *allá fuera*. Estamos ante una perspectiva más bien *internalista* en la manera de concebir las teorías científicas, éstas resuelven su contenido con procedimientos internos de contenido lógico, simbólico y representativo, como si cada teoría fuera una mónada –a la manera liebniziana– que contuviera al mundo desde su propia interpretación. Sin embargo, la historia, las personas, la cultura y las particularidades de cada forma de conocimiento tienen poco lugar en esta concepción. Ésta es, de hecho, la marca distintiva de buena parte del positivismo lógico: concebir a las teorías como constructos lingüísticos cuya relación con el mundo se reduce a construir *pinturas correctas de la realidad*. Un epistemólogo que da lugar central a la historia, como lo es Canguilhem, se preguntaría: ¿dónde se encuentra el tiempo, la historia o el cambio en tales perspectivas?, ¿dónde están las mujeres y hombres de carne y hueso que forjan las teorías?, ¿dónde las fricciones sociales y políticas que interfieren en tal quehacer?, ¿dónde los contagios y transferencias entre conceptos y disciplinas?, en suma ¿dónde aparece el error?

Una teoría puede parecer un complejo ya demasiado organizado que ha logrado –a través de poner en relación lógica, conceptos, funciones, instrumentos e interpretaciones– estabilizar sus contenidos y dar una imagen bastante coherente de sí. Es decir, las teorías suelen parecer constructos más estables debido a las interrelaciones de sus partes. Cuando Imre Lakatos (1989) rechaza lo que él llama *falsacionismo ingenuo*, lo hace pensando

en que una teoría está hecha de partes diferenciadas, conectadas entre sí, pero portadoras de diferentes características. Es el todo y la relación entre sus partes, lo que estabiliza la teoría. Así, si un enunciado es falsado por alguna experiencia contraria a la esperada, si este enunciado no pertenece al *núcleo firme* de la teoría, entonces siempre puede construirse una hipótesis *ad hoc* que salve la situación, igualmente, siempre hay un cinturón protector hecho de hipótesis auxiliares que sirven de colchón ante las posibles refutaciones. En realidad, lo que salva la situación es que el resto de la teoría guarda una cohesión y un orden que le permite, inclusive, prescindir de ciertos enunciados.

La ciencia newtoniana, por ejemplo, no es sólo un conjunto de cuatro conjeturas (las tres leyes de la mecánica y la ley de gravitación). Esas cuatro leyes sólo constituyen el “núcleo firme” del programa newtoniano. Pero este núcleo firme está tenazmente protegido contra las refutaciones mediante un gran “cinturón protector” de hipótesis auxiliares (Lakatos 13).

En un talante similar, para Canguilhem la teoría está ya demasiado protegida contra los avatares de la historia y del error, lo cual no quiere decir que puedan existir teorías no rectificables o perennes. Sin embargo, el lugar donde ésta guarda su potencia de cambio, de transformación, por ende, de errar, es en el concepto. Es en él donde la historia, la cultura, la vida social, la política y también las demás disciplinas se encarnan temporalmente. Quizá porque éste está menos protegido que la

teoría como totalidad, a la vez que es concebido como la bisagra o punto de contacto a partir del cual las teorías tocan el mundo. Un concepto parece tener así un estatus más vulnerable que la teoría en su conjunto, pero también es el elemento más dinámico y maleable de ésta, siempre dispuesto a variar, corregirse o a ser sustituido si la estabilidad de la teoría lo demanda. Lo cual no quiere decir que el concepto esté aislado, todo lo contrario, siempre está conectado con otros, de hecho, es su relación con otros conceptos lo que le da su fuerza y coherencia. Aquello que el concepto expone, mejor que la teoría en su conjunto, es la historicidad de la ciencia, el contexto social, político y cultural en el que se desarrolla. Las teorías pueden parecer por muy largos periodos estables y poco sujetas al cambio, pero los conceptos en su interior sufren mutaciones que pocas veces se hacen visibles, por ello, para Canguilhem dan una mejor imagen tal historicidad. Pensemos en el concepto de “reflejo”. Podríamos pensar que en Descartes y Thomas Willis (1621-1675) estamos ante una misma teoría que intenta explicar el *acto reflejo*, con ligeras diferencias, o quizá podamos incluso ver en una postura el paso lógico de la otra; sin embargo, en ningún sentido es la misma teoría; aún más, Canguilhem piensa que es con Willis en quien encontramos el verdadero comienzo de la teoría moderna del reflejo. ¿En qué son diferentes? Descartes concibe la reflexión a la manera de la óptica y además usa el término como adjetivo; mientras que Willis parte de una concepción energética, utilizando metáforas ligadas al fuego, además de hacer de la palabra

un sustantivo. Habría que agregar que en Descartes la reflexión de los espíritus animales también responde a las vivencias del sujeto, a lo que contenga su memoria, de tal manera que, en muchos casos, si no hemos tenido experiencia de algo con anterioridad, será difícil reaccionar reflexivamente cuando ocurra (por ejemplo, un golpe). Lo que tenemos no son solamente dos conceptos, sino dos maneras muy diferentes de concebir el fenómeno. Lo cual nos lleva a otro apartado importante sobre la naturaleza de los conceptos. Éstos no sólo describen la realidad, son más bien nuestra puerta de entrada a ésta, hacen posibles ciertos fenómenos y observaciones y cancelan otros. Un concepto establece qué fenómenos son biológicamente concebibles en cada época o momento de la historia; así, lo que es posible desde un concepto, no lo es desde la perspectiva de otro. Esta peculiaridad se debe a que un concepto no simplemente es una palabra que nos sirve para designar una cosa o un fenómeno, implica también una noción, es decir, un criterio o juicio que nos permite evaluar la realidad o interpretar de cierta manera la experiencia. Tomemos un ejemplo muy actual y fuera del ámbito de las ciencias de la vida. Pensemos en el concepto de *bit*, sin duda nuestra concepción de la información no es la misma antes y después de la aparición de dicho término. Pero no sólo nuestra concepción de la información y del conocimiento son distintos, nuestra manera de manejarlos es también diferente, las experiencias y fenómenos que hace posibles son otros. Así, un concepto no es sólo una palabra, debe también permitirnos designar un objeto o

fenómeno –sin ambigüedad– y darnos un campo de experiencia donde cobra sentido. En otros términos: “un concepto debe integrar en su constitución las condiciones reales de su aplicación” (Lecourt *Para una crítica* 47).

Pero esta liga entre concepto y realidad no es unívoca ni absoluta, un concepto es siempre un intento por dar cuenta de un objeto, a sabiendas de que ese objeto puede ser concebido de muy distinta forma. Esto que parece un déficit es en realidad donde reside la máxima potencia de los conceptos; es decir, no sólo estamos ante constructos históricos, por ende, maleables y dinámicos, sino ante elementos atravesados por la posibilidad de errar, de equivocarse. Siempre hay más de una manera de concebir los objetos. En un momento de la historia ciertos conceptos parecen mejor que otros, mientras que en otras épocas algunos desaparecen y dejan lugar a nuevos términos. Ahí reside, para Canguilhem, el dinamismo del conocimiento científico. Ahí está también la coincidencia de los conceptos propios de las ciencias de la vida con el objeto que estudian. En suma, pareciera que el concepto es la traducción racional del carácter dinámico de la vida y de su capacidad de errar.

Y si se admite que el concepto es la respuesta que la vida le da al azar, debemos convenir que el error es la raíz del pensamiento humano y de su historia. La oposición entre lo verdadero y lo falso, los valores que uno le presta al otro, los efectos de poder asociados a esta división por parte de diferentes sociedades e instituciones, tal vez no sean sino la respuesta tardía a esta posibilidad de error intrínseca a la vida. Si la historia de la

ciencia es discontinua; es decir, si sólo puede analizársela como una serie de “correcciones”, como una nueva distribución que nunca expone definitivamente el momento culminante de la verdad, es porque el “error” todavía constituye no el olvido o la postergación de una realización prometida, sino una dimensión propia de la vida de los hombres, indispensable para la temporalidad de la especie (Foucault *Ensayos sobre* 56).

La epistemología histórica por la que apuesta nuestro filósofo se expresa como un instrumento racional sensible a su objeto –la vida–, por ello mismo, sensible al error y a la rectificación. Así como la vida expresa influencias, contagios y simbiosis, el concepto expone también filiaciones, intercambios y contaminaciones que muchas veces salen del campo estrictamente científico; comprende también lo ideológico, lo social y lo político. Gilles Deleuze supo recoger con particular perspicacia el carácter dinámico y maleable de los conceptos. Para este último, un concepto no es una mónada que guarda con la realidad una relación meramente representativa, sino concentra una compleja red de alianzas cuyo fin es resolver un problema en un momento dado, pues implica en ella misma un diagrama de conexiones con otros conceptos.

[Los conceptos] cambian ellos mismos con los problemas. Son esferas de influencia, donde ejercen, como veremos, relación con otros “dramas” y por las vías de una cierta “crueldad”. Deben tener una coherencia entre ellos, pero esta coherencia no viene de ellos. Deben recibir su coherencia de otro lado (Deleuze *Différence* 3).

Es en virtud de tal red compleja que una epistemología como la propuesta aquí hace complicado hablar de “precursores”. Un precursor responde a la imagen de un genio que sabe prever algo que aún no existe, puede dictar su posible forma, así como controlar los futuros vericuetos de una disciplina, lo cual resulta imposible, pues un solo concepto expresa ya una red de influencias y contagios de carácter histórico y social difícilmente abarcables por una sola persona. En términos estrictos, no hay precursores, pues ello implicaría reconocer que hay personajes que habitan al mismo tiempo su época y una época futura. El “virus del precursor” tendría que ser un prejuicio que una epistemología histórica –basada en los conceptos– tendría que superar, pues no son los individuos los que dictan el destino de una disciplina, antes bien, son éstos los que se encuentran comprendidos en una red de relaciones conceptuales, de visiones del mundo, de ideas e ideologías, de esquemas sociales y políticos de los cuales de manera individual no se puede dar cuenta en su totalidad. Con todo, siempre habrá no sólo personajes, sino también conceptos y teorías, que nos parecen, a los ojos de la ciencia actual, más dignos representantes de fungir como antecedentes en comparación con otras posturas que quedaron atrás y desaparecieron en tanto que quedaron obsoletas.

Estamos ante un cierto dilema, pues si bien no hay precursores en sentido estricto, con todo, hay conceptos que pueden verse legítimamente en la antesala de las teorías actuales y otros que sólo pueden verse como superados y obsoletos. ¿Cuál es el criterio entonces? Para

Canguilhem, sin duda, el elemento de juicio lo da la ciencia actual, la ciencia fresca o, en términos bachelardianos, la *ciencia sancionada*. ¿Tal postura supondría un endiosamiento con el conocimiento actual, como si éste hubiera sido la meta de toda la historia pasada? Ciertamente ése no es el camino por el que opta Canguilhem. Un mismo objeto de estudio puede ser abordado de muy distintas maneras y la ciencia de hoy, la actualmente *sancionada* como válida, no expresaría la fatalidad del conocimiento, sino simplemente el momento actual y más acabado –pero no último, ni absoluto– de una búsqueda racional por la verdad, una que no tiene punto final y que está, sin embargo, sancionada por criterios racionales de rectificación. En términos más coloquiales: la ciencia es un camino con múltiples posibilidades a lo largo de su historia, pero que en cada momento toma una determinada forma, sancionada por criterios racionales y es sólo desde ahí –desde ese estado presente– que podemos determinar el pasado de una ciencia y el carácter racional o *ideológico* de sus expresiones en el pasado. Todo en el entendido de que el estado actual de una ciencia no es último, sino que se integra como parte de un proceso racional de rectificación, cuya forma y desenlace futuro no puede determinarse de manera precisa. En este sentido, no hay precursores, sino a lo mucho *antecedentes* que pueden ser calificados como auténticos a partir de la ciencia actual. Todo aquello que queda fuera de esa mirada desde el presente, y que sólo desde el presente puede ser calificado como obsoleto o superado, es aquello que Canguilhem llama *ideología científica*.

Es decir, habría muchos episodios en el pasado de una disciplina que desde la mirada canguilhemiana no podrían ser calificados como legítimos antecedentes, sino solamente como partes ideológicas de aquélla. Tal sería el caso de la alquimia respecto a la química, aquélla podría considerarse como ideología científica en tanto que no era un discurso tamizado por el criterio racional de la rectificación –o falsación, si se quiere introducir aquí un término popperiano–, a la vez que no seguía el modelo contemporáneo de una ciencia ya establecida que le fuera contemporánea. Un verdadero antecedente es aquel que no únicamente sigue criterios racionales de rectificación, sino también tiene un referente contemporáneo que le marca un horizonte de cientificidad. Así, si bien la alquimia no es un antecedente de la química, la historia natural del siglo XIX sí sería un antecedente de la teoría de la evolución, en tanto aquélla toma como modelo criterios racionales de clasificación y ordenamiento de disciplinas más maduras existentes en la misma época, aquellas basadas en la idea de *mathesis*, es decir, en la búsqueda universal de un orden racional.

En suma, Canguilhem no quiere renunciar a la racionalidad a la hora de hacer historia de las ciencias, sin embargo, esa historia no responde ni a un modelo presentista ni a una figura determinista, como si todo lo ocurrido en el pasado hubiera tenido como única meta el estado actual del conocimiento. Todo lo contrario. Si bien el criterio lo da la ciencia actual, el conocimiento sancionado, éste no se traduce en fatalidad o destino. La ciencia presente sólo refleja el momento más actual

del conocimiento, pero no el último. Es decir, el conocimiento más fresco no está acabado, antes bien, está haciéndose, moviéndose, rectificándose. En el caso de las ciencias de la vida esta exigencia es doble, pues su objeto es de manera radical –mucho más que en otros ámbitos– plástico, mutable y creativo. La cuestión es ahora saber, ¿qué es eso que hace de la vida una realidad con tales características?, ¿de dónde le viene esta capacidad de desplazarse, cambiar y crear?

II. VIDA, NORMATIVIDAD Y CREACIÓN



Preparativos de la filmación del programa de televisión *Filosofía y Verdad*, junto a Michel Foucault, Centro Nacional de la Documentación Pedagógica, París, 1965.

Hemos insistido en la manera como Canguilhem suele concebir a la vida, como un ámbito no reducible a los esquemas cognitivos de la ciencias fisicoquímicas; trata de evitar, así, que ésta sea englobada en esquemas mecanicistas, así como en modelos legales y deterministas. Recordemos que para Hempel explicar un fenómeno implica subsumirlo a un modelo de cobertura legal, donde a partir de ciertas leyes o postulados generales y de condiciones antecedentes determinables (*explanans*), se puede dar cuenta del porqué ocurrió un cierto evento (*explanandum*).

<i>Explanans</i>	Leyes de cobertura universal o general	L1, L2, L3... Ln
	Condiciones antecedentes	A1, A2, A3... An
<i>Explanandum</i>	Fenómeno a explicar	E

Se trata de un modelo deductivo que, sin embargo, contiene elementos empíricos reducibles a la determinación de un conjunto legal. Sabemos de las interesantes críticas que se han esgrimido frente a tal esquema, una de ellas, quizá de las primeras en el siglo xx, corrió a cargo de un filósofo también perteneciente a la misma corriente de Hempel, el positivismo lógico. Georg Henrik von Wright (1916-2003) en su ya clásica obra *Explicación y comprensión* exponía, por ejemplo, la dificultad de aplicar tal esquema a la historia, sobre todo porque en los fenómenos históricos es difícil no sólo encontrar leyes de alcance universal, sino también encontrar eventos donde

puedan cumplirse las mismas condiciones antecedentes. Al final, la razón por la cual la historia se resiste a ajustarse al modelo nomológico deductivo estriba en que aquellos que la hacen, hombres y mujeres de carne y hueso, difícilmente pueden actuar y responder a partir de esquemas legales y deterministas. Objeción que mucho antes del libro de von Wright ya había aparecido en autores románticos como Herder, o historicistas como Dilthey, en el sentido de que los seres humanos gozan de algo que la naturaleza no tiene, libre albedrío. Una crítica más fina a tal esquema viene de nuevo de Gilles Deleuze. Con su peculiar perspicacia, Deleuze anota que todo aquello que se subsume a una ley sólo puede hacerlo a precio de conservar una particularidad que no se agota en la ley. Para ser más explícitos, una ley sólo puede cubrir casos particulares que no son idénticos a la ley. Es decir, todos aquellos casos específicos que caen bajo la cobertura de la ley terminan sonsacándole una diferencia que se muestra en cada repetición.

Lejos de fundar la repetición, la ley muestra más bien cómo la repetición sería imposible para los puros sujetos de la ley –los particulares–. Ella los condena a cambiar. Forma vacía de la diferencia, forma invariable de la variación, la ley obliga a sus sujetos a no ilustrarla más que al precio de sus propios cambios (Deleuze *Différence* 8).

Para Deleuze, la ley no cubre totalmente los casos particulares, porque éstos sólo pueden dar cuenta de ella al precio de no serle idénticos y conservar su diferencia.

En Canguilhem vemos un esquema semejante, el cual se convierte en uno de sus principales argumentos en contra del reduccionismo de las ciencias de la vida. Los fenómenos vitales son en cada caso, en cada “repetición”, distintos, no hay dos organismos idénticos ni dos formas de responder al medio que sean equivalentes. No hay, por tanto, leyes que pudieran subsumir bajo un mismo modelo todos los casos particulares, sobre todo porque dichos fenómenos están cruzados por el azar, el dinamismo y la creación. A ello habría que agregar que, a diferencia de los argumentos de Herder o Dilthey en relación a las ciencias del espíritu, en el ámbito de las ciencias de lo viviente no interviene la voluntad para hacer de la vida un ámbito refractario a leyes deterministas. La vida, sin voluntad o deliberación, es ya refractaria a toda forma de legalismo o determinismo. En este rubro, la apuesta canguilhemiana no deja de ser polémica, pues si bien la vida no delibera para afirmar su excentricidad frente a lo mecánico-legal, sin embargo, sí *valora*.

La vida, sin apelar ni a la consciencia ni a la voluntad, es valorativa. Estar vivo es valorar. Con lo cual, no solamente los seres humanos valoramos, lo hacen también los demás animales: mamíferos, reptiles, aves, insectos y amibas, todos realizan una actividad valorativa constante por el sólo hecho de estar vivos. La declaración es sorprendente, quizá porque ligamos de manera inconsciente la valoración a la actividad de una mente compleja que evalúa su entorno y decide qué cosas hacer, por qué optar o cómo responder a algo. Sin embargo, en la perspectiva canguilhemiana, valorar significa, en términos

llanos, *no ser indiferente al medio*. Es cierto que los seres humanos valoran de manera consciente y juiciosa una serie de situaciones, ideas y dilemas que demandan un despliegue reflexivo: ¿qué camino tomar?, ¿cómo responder?, ¿qué elegir?, etc. Éstos son también actos valorativos, pero para Canguilhem simplemente expresan de manera más compleja una actividad que es propia de todo viviente: “[...] el viviente humano prolonga de una manera más o menos lúcida, un esfuerzo espontáneo propio de la vida, para luchar contra lo que obstaculiza su mantenimiento y desarrollo” (NP 77).

La vida es *conatus*, es un esfuerzo continuo por perseverar en el ser. Es de nuevo Deleuze quien nos da cuenta de este término de cuño spinozista: “[...] no es sino el esfuerzo por el cual cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, cada cuerpo en su extensión y cada mente en su pensamiento” (Deleuze *Spinoza* 21). Estar vivo es no ser indiferente a todo lo que nos circunda y presiona, de ahí que aquello que nos rodea y que puede ir en contra de nuestra permanencia y extensión no nos es indiferente, al contrario, nos empuja a valorarlo, incorporarlo, evitarlo, enfrentarlo, etc. En este talante, estar vivo es estar condenado a valorar en tanto no podemos ser indiferentes a aquello que puede ir en contra de nuestro *conatus*. Si entre viviente y ambiente existiera una adaptación total, una coincidencia absoluta, la vida entonces no reflejaría ningún problema, habría una continuidad entre el medio y los vivientes que no reclamaría ni esfuerzo ni lucha ni competencia. Como tal continuidad no existe, como la vida es precaria, entonces estamos condenados a valo-

rar. Pero como ya habíamos adelantado, esta capacidad de valoración no tiene por qué ser consciente ni reflexiva. Valorar es una respuesta de la vida, independientemente de que exista consciencia o no. En este rubro Canguilhem se acerca mucho a Merleau-Ponty, en particular a su concepto de *comportamiento*, pues la consciencia sería una forma de comportamiento, pero no la única.

La consciencia no es más que una de las formas variadas del comportamiento, ella no debe ser definida desde el interior, desde su punto de vista, sino sólo la aprehendemos a través de los cuerpos de los otros, no como una forma centrífuga, sino como un mundo cerrado donde los estímulos externos se le aparecen como fuera de ella (Merleau-Ponty *La structure du comportement* 220).

La cita anterior contiene elementos que muy bien podríamos ligar al pensamiento canguilhemiano sobre la vida. En particular porque el comportamiento, sin ser una respuesta exclusivamente consciente, es ya una forma de expresar la no indiferencia del viviente respecto al medio. Una piedra no se comporta, pues no guarda una relación valorativa con el medio, es decir, éste le es indiferente y no propicia respuesta alguna. Estar vivo significa, como ya vimos, que el entorno no nos es indiferente. Ahora bien, esta no indiferencia significa valorar. El hecho de que una bacteria pueda vivir en ausencia de oxígeno y muera rápidamente en su presencia,¹² muestra

¹² Los organismos anaeróbicos son aquellos que no pueden vivir en presencia de oxígeno (Hine).

el carácter valorativo de la vida. Sin necesidad de que medie consciencia o inteligencia en el proceso, la bacteria puede vivir en un medio, pero no puede vivir en otro. En suma, los vivientes valoran la vida en tanto buscan permanecer y expandirse; valorar significa un esfuerzo (*conatus*) por “imponerse sobre las vicisitudes del entorno material, consistencia que se expresa por resistir a la deformación, una lucha por conservar la integridad de la forma” (cv 172). Pero está claro que la forma de valorar nunca es la misma, si el medio cambia, si las condiciones se transforman, la manera de valorar también cambiará. Es en este rubro que las leyes y las constantes deterministas fracasan a ojos de Canguilhem; es ahí precisamente donde la vida muestra su carácter innovador y creativo, en tanto no hay dos vivientes que valoren de la misma manera los cambios del entorno y, aún más, un mismo ser vivo no valora siempre de la misma manera.

Finalmente, a través de su actividad valorativa cada viviente se da *normas* de relación con el medio. Valorar es optar por un comportamiento o por otro, por una respuesta o por otra, con cada respuesta inauguramos normas de relación con el medio. Así, cada viviente es una entidad tanto valorativa como normativa, capaz de darse ciertas pautas y respuestas frente el medio. Con todo, ya hemos visto que estas pautas y respuestas, a pesar de no ser conscientes y reflexivas, dan al viviente un ámbito de acción que difícilmente podría reducirse a esquemas mecánicos y deterministas. Es aquí donde el vitalismo canguilhemiano comienza a tomar forma, al otorgarle a la vida una serie de características que

refuerzan su carácter irreductible. Existen otros elementos que refuerzan tal carácter, a la vez que conforman los principales argumentos canguilhemianos para apostar por un renovado vitalismo.

La vida como tensión

Ya hemos expuesto que estar vivo implica valorar, pues el medio y todo lo que resulta *significativo*¹³ para el viviente no le es indiferente. Todo lo que ocurre, cualquier cambio en el entorno puede poner en entredicho su *conatus*. Es decir, el viviente valora porque la vida es precariedad, misma que se expresa en una no coincidencia o no adaptación perfecta entre el viviente y su medio. Este punto es de suma importancia y ha sido expresado de muy distintas maneras en la historia de las teorías biológicas. Pensemos, por ejemplo, en el concepto de *lucha por la existencia* en Darwin. El naturalista

¹³ Aquí introducimos un concepto que tomamos de Jacob von Uexküll (1864-1944). Etólogo de origen estonio conocido por sus trabajos sobre la relación entre los seres vivos y su medio circundante o *umwelt*. Entre sus obras más conocidas destacan: *Biología teórica* (1920), *Cartas biológicas a una dama* (1920), *Paseo por los mundos animales y humano* (1934) y *Teoría de la significación* (1940). Su influencia en filósofos como Maurice Merleau-Ponty, Gilles Deleuze, Martin Heidegger y Giorgio Agamben, o en biólogos como Humberto Maturana y Francisco Varela es innegable. Las semejanzas y los puntos de coincidencia entre su obra y la de Canguilhem no han sido pasados por alto; por ejemplo, Jui-Pi Chien (2006) destaca que tanto para Canguilhem como para Uexküll cada viviente habita un mundo con un número finito de *portadores de significado*, que son los que le permiten perseverar en su ser. Cada uno vive en un mundo con sus propios elementos significantes, que no son los mismos a los de otros animales, pues ellos sólo aparecen en la interacción entre el animal y el medio circundante. Uexküll habla expresamente de *pompas de jabón*, cada viviente habitaría su propia burbuja, fuera de la cual no hay nada significativo para él.

inglés atribuía principalmente tal estado de penuria —es decir, el hecho de que los seres vivos tienen que pelear por no fenecer contra el clima, la escasez de alimentos, las enfermedades, los predadores, los miembros de las mismas especies y de otras, etc.— al elevado número de progenie al que cada viviente puede dar lugar.

Una lucha por la existencia es inevitable debido al elevado ritmo con el cual un ser orgánico tiende a incrementarse. Cada ser a lo largo de su existencia natural produce una gran cantidad de huevos o semillas, muchas de las cuales son destruidas durante su periodo de vida, pero durante ciertas estaciones o en ciertos años, sin embargo, bajo el principio del incremento geométrico, su número puede devenir tan extraordinariamente grande que ningún entorno puede soportar tal producción. Por ende, entre más individuos se produzcan más posibilidades tienen de sobrevivir, debe haber en cada caso una lucha por la existencia, entre individuos de la misma especie, o entre individuos de distintas especies, o con las condiciones físicas de vida (Darwin, 63).

El exceso de progenie produce, así, un exceso de competencia por unos recursos que son limitados y que además están también sujetos a los cambios del medio, a sequías, inundaciones, cambios de temperatura o cualquier otra catástrofe. Éste es para Darwin el criterio subyacente a la selección natural: sólo pueden sobrevivir aquellos que son más fuertes o más capaces de resistir la competencia feroz con otros seres por los recursos, o de salir airosos ante los cambios del entorno, los cuales

sin duda también agudizarán la competencia. El panorama darwiniano no deja de parecer desolador, en la vida todo se convierte en lucha y competencia, sabiendo que las posibilidades de éxito son siempre limitadas. Sabemos que el evolucionismo actual ha tratado de rescatar otro componente que si bien Darwin no olvidó, sin duda no tuvo igual peso en su obra, nos referimos a la cooperación, la cual también se ha reconocido como un factor de adaptación y selección. Sabemos también de las discusiones en torno a este tema, en particular, saber si estas expresiones de cooperación son auténtico altruismo o una estrategia más de competencia;¹⁴ habrá que tener en cuenta, por otra parte, que dentro de esta espionosa cuestión el tema de los niveles de selección juega un papel fundamental. Con todo, lo que nos interesa subrayar es la cuestión de la precariedad, tema fundamental para Canguilhem. Efectivamente, la vida es precaria por el exceso de progenie que cada individuo es capaz de producir, pero también porque el medio, lejos de permanecer constante, es un ámbito que fluctúa y pone las pruebas más duras de sobrevivencia. Si entre medio y ser vivo todo fuera coincidencia no sería necesaria la lucha, no habría precariedad, pero siempre existe un *décalage* entre el viviente y su medio, un desfase o déficit en términos de coincidencia perfecta. Sin embargo, luchar por la existencia significaría, en términos canguilhemianos, no dejar de intentar tal ajuste, no

¹⁴ Cfr. Robert Axelrod, 1984. Se trata más bien de un ejercicio de divulgación que da cuenta de la cooperación utilizando tanto la teoría de juegos como la teoría de la evolución.

dejar de buscar la coincidencia, aunque ésta nunca llegue a darse. Ésa es la esencia de la vida como *conatus*.

Este *conatus*, esta perseverancia en el ser o, en términos darwinianos, esta constante *lucha por la existencia* es efectivamente continua mientras hay vida, y esa permanencia se logra, en gran medida, no a través de normas rígidas, todo lo contrario. Igual que en Spinoza, el *conatus* implica siempre tensión, una cierta tirantez entre el exceso y la falta. Un esfuerzo puede coincidir y ser exitoso en algún momento frente a las condiciones del entorno, pero en el siguiente momento puede resultar insuficiente o excesivo y hay que volver a intentar. La vida se juega entre el exceso y la falta, es en medio de esta tensión que se muestra también el carácter precario de la vida, pero también nos habla de la plasticidad del viviente, de verse arrojado a cada momento a rehacer sus normas y respuestas, de volver a valorar lo que ya se había estabilizado. Éste es uno de los principales argumentos que utiliza Canguilhem para rechazar cualquier gesto reduccionista de la vida a esquemas mecánico-deterministas. El viviente sólo puede continuar su *conatus* abriendo un margen de adaptación, un juego en el abanico de respuestas y normas que puede elaborar frente al medio: “Las constantes fisiológicas no son constantes en el sentido absoluto del término. Hay para cada función y para todo conjunto de funciones un margen donde juega la capacidad de adaptación funcional del individuo o de la especie” (NP 110).

Este abanico de respuestas, esta plasticidad que hace posible adaptarse mejor a los cambios del medio no es,

con todo, una estrategia que tienda siempre a lo mínimo. En un tono muy nietzscheano, Canguilhem piensa que el carácter tensional de la vida se juega entre el déficit y el exceso, así, no siempre es la economía o el menor gasto lo que puede significar mayor éxito. La vida no es económica, al menos, no lo es siempre. A veces el exceso en una respuesta es la manera de afrontar mejor los retos del entorno. Pensemos en el famoso *handicap principle* de Amotz y Avishag Zahavi, para estos biólogos israelitas en la naturaleza hay muchos más casos de comportamiento dispendioso de lo que podemos imaginar. Uno de sus ejemplos clásicos es el del ciervo y el león. Se tiene bien documentado que cuando un predador –por ejemplo, un león– persigue a un ciervo, éste suele correr haciendo zigzag, lo cual resulta aparentemente un dispendio de energía, pues quizá la presa podría escapar más rápidamente corriendo en línea recta. Una posible interpretación, según este principio, diría que tal dispendio tendría la función de mostrar un exceso de energía o de fuerza –darse el lujo de correr en zigzag–, lo cual podría desmotivar al predador. La propuesta es polémica, pero habla precisamente de que no siempre la mejor respuesta es la más económica, es decir, la vida se juega en la polaridad entre el exceso y la falta. Es precisamente en esa tensión que el error aparece sea en forma de enfermedad, de accidente o de muerte. Es la precariedad de la vida, pero también su plasticidad –su movimiento constante entre el muy poco y el demasiado– lo que conlleva siempre la posibilidad del error, de la enfermedad o la discapacidad; con lo cual el

error, lejos de ser un acto pasivo, se convierte en parte de la actividad plástica de la vida.

La vida como riesgo

El error, la discapacidad, la enfermedad o la monstruosidad no son efectos pasivos de los organismos frente al entorno, todo lo contrario. Para Canguilhem, el error es, en primer lugar, el resultado de la tensión que implica la vida, tensión entre el viviente y el medio, entre el exceso y el déficit, entre el caos y el orden. Nuestras normas siempre pueden errar a la hora de tratar de responder al entorno, siempre pueden ser o excesivas o pobres, pero también pueden ser demasiado plásticas –al punto de disolver la unidad del organismo– o en exceso estables –al punto de no poder cambiar si el medio lo demanda–. En el rubro anterior hemos hecho énfasis en el aspecto plástico de la vida, pero está claro que para Canguilhem tal flexibilidad tiene límites, llevar la fluctuación de las normas demasiado lejos puede causar la pérdida de la unidad que necesita preservar todo organismo. Se trata, sin duda, de una unidad dinámica, que juega dentro de ciertos límites, más amplios o más estrechos, pero que finalmente marcan una cierta coherencia orgánica. Así, el viviente puede darse nuevas normas, pero éstas nunca representarán un rompimiento absoluto con las normas anteriores, a la vez que dichas normas no se dan de una manera puramente individual, sino siempre en el marco de una especie y de una cierta relación con el medio: “Si uno admite una plasticidad funcional del hombre,

ligada a la normatividad vital, no se trataría de una maleabilidad total e instantánea ni de una maleabilidad puramente individual” (NP 113).

Crear una nueva norma no es algo ni instantáneo ni totalmente individual, además, tal innovación no tiene garantizado el éxito de antemano. En todo intento de adaptación nada está dicho, nada puede ser establecido *a priori*, la misma norma puede llevar al éxito o al fracaso, todo depende del encuentro concreto entre viviente y medio. De esta manera, el error está intrínsecamente ligado a la vida, y de manera más concreta, el error está enlazado indisociablemente a la plasticidad del viviente. Frente a un cambio abrupto o una situación catastrófica el ser vivo debe de actuar modificando sus propias normas. Pensemos en un ejemplo muy elemental, cuando la fuente de alimento disminuye, los mamíferos suelen ralentizar su metabolismo, sino tuvieran tal función plástica y su organismo siguiera consumiendo la misma cantidad de energía, a pesar del déficit alimenticio, seguramente encontrarían la muerte rápido. Pero es gracias a tal proceso de ralentización que un animal puede resistir y eventualmente sobrevivir a una hambruna. La plasticidad nos habla de la capacidad que tiene todo ser vivo para “[...] poner en cuestión las normas usuales en ocasión de situaciones críticas y [...] de medir la salud conforme a la gravedad de las crisis orgánicas superadas por la instauración de un nuevo orden fisiológico” (NP 215). En suma, hay error en la vida porque ésta, en lugar de ser una realidad fija y estable, está más bien hecha de apuestas, de respuestas y normas

cuyo éxito no está garantizado. La idea de *apuesta* nos es aquí muy útil, pues en este rubro las tesis canguilhemianas vuelven a acercarse a otra de las ideas centrales de Nietzsche, nos referimos al tema del exceso y el riesgo. Para Canguilhem, como para el filósofo alemán, la vida no se conforma con conservar, busca más bien expandirse, arriesgarse; como ya lo abordábamos más arriba, la economía no es su única pauta. Y es precisamente en esta innovación de normas que el error puede ocurrir.

La coligación entre plasticidad y error hace de este último una realidad menos negativa, menos terrible, pues con su ocurrencia también se hace presente la creatividad de la vida, de las normas y de las respuestas que no se conforman con repetir patrones pasados. Los ejemplos que abordan Amotz y Avishag Zahavi resultan muy útiles para exponer la concepción canguilhemiana del error. El argumento de fondo apuesta en ver a las discapacidades y deficiencias de los organismos como algo no necesariamente negativo, sino al contrario, como elementos que pueden aportar *señales* propiciadoras de selección, por ejemplo, la selección sexual. Desde la perspectiva darwiniana clásica se suele concebir que cualquier discapacidad juega en contra de la posibilidad de sobrevivir y reproducirse, pero según estos autores una situación tal puede jugar un papel contrario, es decir, ser beneficioso para la selección. Los animales viven en un mundo de señales, las cuales son fundamentales en el caso de la selección sexual, sin embargo, algunas de éstas pueden representar una desventaja para quien las porta. Los autores ponen el ejemplo de algunos pavorreales que tienen una cola tan

grande que termina limitando su habilidad para desplazarse –por ende son presas más fáciles para sus predadores–, pero precisamente es tal discapacidad lo que los convierte en seleccionables para las hembras. Una discapacidad no sólo es más visible como señal, también indica que su portador tiene mayor fuerza o habilidad para sobrevivir en el mismo medio con todo y su “desventaja”; es decir, quizá es menos adaptado a su ambiente, pero hacer un mayor esfuerzo por adaptarse lo hace un individuo quizá más eficiente que los demás.

Decimos que, por su propia naturaleza, la fiabilidad requerida en la señalización milita en contra de la eficiencia. Las discapacidades incrementan la fiabilidad de las señales no a pesar de que hagan al animal menos eficiente, sino precisamente porque lo hacen. Toda mejora en una señal debe ir acompañada por un costo para su portador; esto es, debe hacer al portador de la señal menos adaptado a su ambiente[...] (Zahavi 91).

De esta manera, el error no es ni desfallecimiento ni pasividad, bien al contrario, refleja quizá un exceso de actividad y una búsqueda por innovar respuestas ante las vicisitudes del medio y del propio organismo. Sin tal plasticidad la vida sería imposible, sucumbiríamos a la menor infidelidad de las “constantes” del entorno. Sin embargo, a veces tales respuestas se alejan de lo habitual o de *lo normal*. Es ahí donde la enfermedad o la monstruosidad se hacen presentes; pero vistas de esta manera no serían *a priori* desventajosas –en sentido estricto, no serían anormales–, todo depende de cada situación

particular. Merleau-Ponty, en un libro que escribió tan sólo un año antes de *Lo normal y lo patológico* –nos referimos a *La structure du comportement* (*La estructura del comportamiento*) de 1942–, brinda un ejemplo que ilustra bien lo antes expuesto. Se trata de un escarabajo al cual se le han extraído algunas falanges y que, sin embargo, puede continuar su marcha, pero con modificaciones importantes. La nueva marcha no es la misma que la que tenía lugar antes de la amputación y, aún más, no puede siquiera decirse que sea mejor o peor en términos absolutos, antes bien, “representa un nuevo modo de locomoción, una solución del problema inédito planteado por la extirpación” (40). De hecho, cuando el escarabajo camina en una superficie muy irregular su marcha casi no difiere de aquella anterior a la ablación de las falanges, pero cuando se le pone a caminar en una superficie muy lisa, la diferencia es considerable. El escarabajo *reorganiza* el funcionamiento de sus patas, pero esta reorganización no responde directamente a la mutilación, sino se realiza en concordancia con las condiciones del medio, frente al cual improvisa diferentes respuestas, dependiendo de las variaciones de aquél. Estamos, así, ante una discapacidad que no es mera pasividad, sino implica una respuesta creativa del organismo, implica poner en marcha respuestas nuevas ante las nuevas condiciones. El error, en este sentido, comprende también la creación de normas no experimentadas antes. La enfermedad, la discapacidad y la monstruosidad serían también formas de creación de los vivientes, intentos de innovar normas distintas que puedan resultar en una

adaptación exitosa; efectivamente, ninguna apuesta, ninguna nueva norma, tiene garantizado *a priori* su éxito o fracaso, todo depende del encuentro entre viviente y medio y la manera como se dé ese encuentro. Así, cada ser vivo, con o sin discapacidad, con o sin anomalía, sería perfecto por sí mismo, en su particular manera de relacionarse con el entorno.

Nada puede faltar a un viviente, si admitimos que hay mil y un maneras de vivir. Al igual que en la política o en la guerra, no hay victorias definitivas, sino una superioridad o un equilibrio relativos y precarios, de la misma manera, en el orden de la vida no hay logros que desvaloricen radicalmente otros intentos al hacerlos parecer como fracasos. Todos los éxitos están amenazados porque los individuos mueren, al igual que las especies (cv 160).

La vida como polémica

Hemos hecho énfasis en la capacidad que tienen los vivientes para crear nuevas normas al enfrentar situaciones inéditas, esta capacidad creativa, sin embargo, no es una respuesta mecánica o lineal frente a dichas situaciones. Canguilhem no se cansará de subrayar que tal capacidad creativa responde más a la dinámica interna del organismo que a una mera reacción determinada desde el exterior. Toda respuesta, toda norma, es producto de la capacidad valorativa del organismo, el cual –a pesar de jugar dentro de ciertos límites más o menos amplios–

tiende a conservar una cierta unidad, a perseverar en su ser (*conatus*) y a establecer un cierto equilibrio dinámico. Tal equilibrio no deja de ser paradójico porque lo que lo constituye es su capacidad de fluctuar, su plasticidad; es decir, la sobrevivencia depende de que el organismo pueda mantener un cierto equilibrio a través del cambio de sus normas y flexibilidad de sus respuestas. Esto es precisamente lo que el filósofo de Castelnaudary entiende por *regulación*. Los vivientes son entidades autorregulables que por medio de su capacidad valorativa transforman sus normas y crean otras a partir de su interacción con el medio. Tal interacción habla de que el medio exterior no determina de manera directa las respuestas del organismo, antes bien, éste trata de conservar el *medio interno* a través de la plasticidad y la variación de sus normas. El concepto de medio interno lo toma Canguilhem de Claude Bernard. Sabemos que la empresa de hacer una medicina experimental se debe en gran medida al trabajo de este médico francés nacido en 1813; sus investigaciones sobre la capacidad glucogénica del hígado le permitieron reforzar la idea de que el organismo crea sus propias condiciones internas que no responden de manera directa a las pautas del exterior; este esfuerzo por mantener un cierto equilibrio es, con todo, dinámico, pues a la vez que intenta conservar ciertas constantes –que no son meramente individuales, sino también pertenecientes a la especie– lo hace a partir de estrategias flexibles y creativas. La vida es creativa y plástica, pero usa estas estrategias para conservar el *conatus*, el medio interno y una cierta estabilidad frente a

las presiones ambientales: “La regulación bernardiana, fundada sobre la estabilización interna de las condiciones necesarias para la vida de los elementos celulares, permite al organismo enfrentar las variaciones del ambiente, pues la vida consiste en mecanismos de compensación de las desviaciones” (cv 97). Esta capacidad regulativa permite, en suma, dar un cierto juego a la gama de posibles respuestas y normas que puede implementar un ser vivo en un intento de “negociación” con el medio externo; aquél permite cierta penetración del segundo en la medida en que ello no ponga en peligro su integridad; es decir, tal incursión no resulta ni determinista ni directa, sino que está sujeta a la valoración-elaboración del viviente. En última instancia, entre el viviente y su entorno hay una relación polémica que no se resuelve ni por el avasallamiento del exterior ni por la total independencia del interior. Otra vez nos encontramos ante una tensión sin la cual, sin la existencia de tal lazo polémico, la vida no sería posible. La regulación no nos hablaría de un organismo que conserva su unidad a pesar de su plasticidad, sino de uno que la conserva debido a tal capacidad plástica. En este rubro Canguilhem se encuentra muy cerca de una idea que años después desarrollará Gilles Deleuze en *Diferencia y repetición*, a saber, que sólo puede hablarse de verdadera repetición a partir de lo que difiere, es decir, que aquello que realmente se repite es lo diferente. En el ámbito de la vida, bien podríamos decir que la unidad del viviente se conserva gracias a la diferencia, a la transformación y creación de normas, respuestas y conductas.

La regulación busca conservar la unidad y el equilibrio del organismo, pero no apuesta a preservar una identidad, pues implica creación y plasticidad, es decir, no siempre dar las mismas respuestas. Desplegar siempre las mismas normas hablaría más bien de poca o pobre capacidad regulativa. Sin duda, la regulación está íntimamente ligada con la plasticidad del organismo, a su capacidad de variar sus respuestas y de innovar normas, al hecho de que dos organismos no responden de manera idéntica a las mismas condiciones del medio y, aún más, que un mismo organismo no responde de la misma forma a situaciones semejantes en distintos momentos. Esta flexibilidad se debe quizá a que los vivientes no reciben del exterior las directrices que determinarían sus respuestas de manera unívoca, antes bien, las influencias del medio son elaboradas por el organismo a partir de sus propias normas y valores, pero sobre todo, de que dicha elaboración parte de una totalidad y no de la conjunción de elementos discretos.

Es conocida la influencia que tuvo Kurt Goldstein (1878-1965)¹⁵ en la obra de Canguilhem. *La structure de l'organism (La estructura del organismo)*, aparecida en 1934,

¹⁵ Médico y neurólogo alemán a quien se le considera el realizador de una síntesis exitosa entre neurología, neuropsiquiatría y psicología. Su obra resulta capital para entender la evolución de la psicología clínica, sobre todo en su vertiente fisiológica, al haberla despojado de un acercamiento exclusivamente mecanicista y al haberle dado un papel central a la subjetividad. Sus investigaciones se centraron sobre la afasia, es decir, todas aquellas anomalías en el lenguaje que son producto de lesiones cerebrales. Los resultados de sus investigaciones, muchas de ellas realizadas con soldados heridos, están reunidos en libros como *Tratamiento, ayuda y evaluación de los soldados afectados de heridas en el cerebro*, de 1919, y su obra mayor, *La estructura del organismo*, de 1934.

dejará una impronta notable en el pensamiento del filósofo francés, sobre todo en lo que respecta a su concepción holística del organismo. Al haber fungido como médico en la Primera Guerra Mundial, Goldstein tuvo una rica experiencia en el tratamiento de heridos de guerra, principalmente se especializó en las heridas de bala en la cabeza. Lo que encontró Goldstein en tales experiencias fue que por más localizada que estuviera una herida en el cerebro, las consecuencias de tal daño implicaban el trastorno de una gran variedad de funciones de todo el organismo. Con lo cual, el *modelo biológico lesional* tan caro a la medicina moderna era puesto en entredicho, pues si bien puede dañarse una pequeña parte del cuerpo, las consecuencias y secuelas van más allá de la zona afectada. El cuerpo, aunque sea afectado en una zona precisa, responde como un todo, como un complejo en el cual todas las partes están conectadas.

El viviente jamás responde como una suma de elementos puntuales y discretos, sino como un todo, como una totalidad hecha de relaciones. Goldstein no niega que el organismo esté conformado de estructuras que implican una función o una forma determinada, sin embargo, esta especificidad se debilita en tanto cada parte del organismo está conectada o en consonancia con otras, está siempre en relación, de una forma u otra, con otras partes de éste. Así, una zona específica del cuerpo vivo puede ser afectada, pero la respuesta incumbe al todo.

Ya que el organismo está estructurado cualitativamente; en el límite, podría decirse que no existen dos sitios en el organismo

que sean exactamente los mismos y la perturbación de cualquier parte provoca siempre una modificación algo diferente en las otras. Pero eso no quiere decir que el componente cualitativo que cada parte aporta a la totalidad exista de manera aislada. La lesión de ciertos dominios priva las impresiones y los fenómenos de cualidades determinadas. Pero la especificidad sólo puede nacer, de alguna manera, en la operación que es llevada a cabo por la totalidad del organismo y que recibe de cada parte una coloración cualitativa bien determinada según la operación en cuestión (Goldstein 231).

Es en el *Naissance de la clinique* (*Nacimiento de la clínica*) que Michel Foucault marca el inicio de la medicina moderna en el momento en que la enfermedad puede ser localizada en una lesión concreta; es decir, cuando una enfermedad puede ser situada en un órgano o tejido dañado y, por ende, es reducido a su realidad visible. Este modelo localizacionista implica la estrecha relación entre enfermedad y lugar de la lesión. Sin embargo, aunque la enfermedad o el daño se asiente en un punto concreto, las consecuencias no son locales, sino siempre implican al organismo como un todo. Por ejemplo, una esquirola pudo haber impactado una zona bien precisa del lóbulo frontal, pero este pequeño daño puede traducirse en anomalías graves en el uso del lenguaje, la memoria funcional, algunas funciones motoras, en el comportamiento sexual, así como en la capacidad de socializar y de responder espontáneamente a ciertos estímulos. Este elemento integrador y totalizador evita que el organismo pueda responder de una manera me-

cánica y lineal a los embates del medio: “[...] la afección no se aísla en una región del cuerpo ni aqueja una sola función, sino implica al cuerpo entero, este se defiende, instaure una fisiología destinada a contener o retardar lo que lo amenaza interiormente. ¡No hay patología atomística!” (Dagognet 168).

Ahora bien, que el organismo responda como un todo no significa que dicho todo sea un fondo indiferenciado; antes bien, el todo está hecho de partes diferenciadas que se relacionan no de manera aditiva, sino de manera más compleja. Un cierto estímulo puede implicar una respuesta del organismo que ponga en relación este elemento y otro más, pero en otro momento, el mismo estímulo demanda la puesta en relación de elementos diferentes. Las partes de un organismo no se relacionan ni lineal ni mecánicamente, cada nuevo estímulo desencadena otras posibles conexiones que tienen poco que ver con las pasadas; pero aún más, un mismo órgano puede cumplir ciertas funciones en un caso y otras muy diferentes en otro caso. Pensemos en el fenómeno de la plasticidad cerebral y la manera como un hemisferio termina realizando –aunque no de la misma manera– funciones que eran propias del otro hemisferio. La totalidad implica, entonces, que hay más de una solución al mismo problema y que todo depende de la manera como las partes se relacionan y articulan. En este sentido, el órgano no sería anterior a la función, antes bien, son las posibles conexiones de las que es capaz el órgano las que lo definen. Ver en un organismo una totalidad demanda reconocer la dinámica de conexiones y relaciones entre sus partes, y que éstas

lejos de responder a un esquema lineal, responden más bien a una dinámica donde cada parte puede potencialmente comunicarse con cualquier otra, entrelazando procesos y funciones, impulsando procesos de sustitución y combinación altamente complejos: “[...] en el organismo la pluralidad de funciones puede acomodarse a la unicidad de un órgano. [...] La vida es experiencia, es decir, improvisación, utilización de oportunidades, es tentativa en todos sentidos” (cv 118). Finalmente, para poder aprehender tal complejidad ha sido necesario que la medicina dejara de centrarse en la anatomía y diera un lugar preponderante a la fisiología, es decir, a la preeminencia de la función sobre el órgano; pero como veremos más adelante, será también necesario que la medicina deje de centrarse en la fisiología y reconozca el carácter primario de la patología.

La vida como singularidad

Todos los puntos anteriores nos hacen converger en el carácter individual y original de las respuestas que cada viviente puede desplegar frente a los cuestionamientos del medio. Es cierto que cada viviente cuenta con un margen de variación y de plasticidad que no es infinito, sino que implica ceñirse a ciertos linderos dados por la propia estructura y la historia individual, así como los de la especie; con todo, es dentro de tales limitaciones que las posibles respuestas y combinaciones tienden a una pluralidad casi ilimitada. Aquí podemos encontrar un atisbo de una idea que más adelante desarro-

llará más ampliamente Gilles Deleuze, nos referimos al concepto de *finito ilimitado*, pues, aunque toda respuesta se ajuste a ciertos bordes, es una de entre un gran número de combinaciones posibles que un organismo puede desplegar ante la misma situación. Sin embargo, esta capacidad de innovar respuestas originales no viene de que son desplegadas por individuos que precedan a sus respuestas, bien al contrario, la individualidad de éstos viene del carácter original e innovador de sus respuestas. Se podrá objetar con razón que los seres vivos pasan su existencia innovando, que es evidente que tienen periodos de gran estabilidad y de repetición de las mismas pautas; pero un vitalista como lo es Canguilhem respondería que dicha repetición en realidad se sostiene en diferencias que quizá no son perceptibles, pero que están ahí y que son, además, las que hacen posible la estabilidad. Lo que hace a cada viviente un individuo es la unicidad de sus respuestas o, si se quiere, el hecho, de que su estabilidad está sustentada en transformar sus normas, así como en crear nuevas. Los seres vivos son *normativos* porque crean normas para relacionarse con el medio, pero éstas, lejos de anquilosarse en una misma pauta, garantizan la permanencia del viviente gracias a que pueden fluctuar o innovarse. No hay dos organismos que valoren exactamente de la misma manera los cambios del entorno y, por ende, no hay dos que desplieguen las mismas normas para relacionarse con el medio. Cada viviente es una singularidad cuyo proceso de individuación no está dado de antemano, sino que es producto de su particular manera de

relacionarse con el entorno. Utilizando un lenguaje cercano a Leibniz, para Canguilhem cada ser vivo expresaría un punto de vista único sobre el mundo, una perspectiva irreductible a otra. En su manera de relacionarse con el entorno no sólo nos encontramos con un viviente con normas y valores singulares, también nos encontramos con un mundo que le es propio, hecho de elementos y significados únicos.

La normatividad es aquello por lo que el viviente humano o animal se individualiza. El viviente ya no puede ser entendido como un mecanismo, ahora es pensado como una potencia. Los organismos desarrollan su potencia por sus comportamientos particulares. Estos comportamientos no son respuestas automáticas a un estímulo externo, sino maneras singulares de relacionarse con el medio exterior. Cada viviente manifiesta entonces una actividad propia (Le Blanc 52).

Frente a una nueva situación, frente a un cambio o presión del medio, el organismo no está obligado a repetir viejas fórmulas, antes bien, es ahí donde aparece la capacidad de crear pautas originales de relación y adaptación, esta capacidad es sin duda la médula del carácter normativo de los seres vivos. Hemos visto ya que tal originalidad responde a que un organismo actúa siempre como un todo, no a partir de elementos discretos, sino de combinaciones y relaciones complejas entre éstos. Hemos visto también que tal plasticidad es lo que facilita un mejor acoplamiento entre los medios interno y externo, tratando ante todo de conservar el equilibrio dinámico del primero.

Pero es precisamente tal carácter plástico lo que hace de cada ser vivo una entidad difícilmente sujeta a leyes y a esquemas rígidos, es también lo que hace de él una entidad abierta a lo posible, es decir, a darse normas no permanentes y cuyo éxito no puede establecerse *a priori*. En ciertas condiciones una norma puede ser muy exitosa, pero un cambio en tales condiciones puede convertir esa misma norma en un fracaso total. En otros términos, las normas sólo pueden ser consideradas normales atendiendo a la manera singular como un viviente se adapta a una situación concreta. Recordemos el ejemplo que encontramos en *La estructura del comportamiento* de Merleau-Ponty, el escarabajo, al cual se le han extirpado algunas falanges de las patas, recobra una marcha *casi normal* cuando la superficie es irregular, pero su marcha se vuelve sumamente tortuosa cuando el piso es liso. De esta manera, la normatividad es siempre la forma como el organismo responde individualmente al medio, con lo cual las normas no son en sí mismas ni normales ni anormales, todo depende de la singularidad del acoplamiento. Es por tal razón que la enfermedad, la discapacidad o la monstruosidad no serían en principio anormales, sino ante todo serían formas particulares de normatividad, respuestas individuales ante ciertas situaciones diferentes o catastróficas, despliegue de normas específicas ante condiciones determinadas. La enfermedad no sería, por ende, un estado pasivo que el viviente sufre ante los embates del medio, bien al contrario, implica ya una forma de actividad, de establecer nuevas normas de relación con el ambiente con el fin de perseverar en el ser

y de guardar cierto equilibrio y unidad orgánica. Por tal razón, tampoco las enfermedades pueden subsumirse a una generalidad estadística, cada una expresaría una manera única de darse normas y de valorar la relación con el entorno. Este énfasis en la individualidad parece rechazar toda forma de generalidad. Es cierto que toda ciencia necesita partir de datos generales y la medicina no sería la excepción; el conocimiento médico necesita también partir de cierta generalidad, no podría atender cada caso como si con él se inaugurara todo el saber; sin embargo, aquí la postura de Canguilhem es muy clara: no sería a través de la estadística, sino de la clínica que deberían integrarse lo individual y lo general, a sabiendas de que el primero no puede ser anulado por el segundo. Es aquí donde aparece una de las partes medulares del pensamiento canguilhemiano, a saber, ¿cómo respetar la individualidad de la enfermedad y el carácter normativo de la vida en el ámbito de un saber médico que ha hecho de lo normal una media estadística, donde toda particularidad se subsume a lo general? ¿Qué nuevas concepciones de lo normal y de lo patológico se hacen necesarias para evitar que una termine anulando a la otra, es decir, borrando el carácter singular, normativo y valorativo del viviente?

III. LO NORMAL Y LO PATOLÓGICO, UNA RELACIÓN PARADÓJICA



Jean Hyppolite y Georges Canguilhem camino a la grabación del programa *Filosofía y Verdad*, para la televisión francesa, 1965.

Desde la perspectivaanguilhemiana –y también foucaultiana– son dos los eventos con los cuales despega la medicina moderna. El primero se refiere a la consolidación del paradigma localizacionista de la enfermedad; el segundo, profundamente ligado al primero, se refiere al paradigma cuantitativo de ésta. De acuerdo con Foucault, la medicina moderna surgió cuando se abandonó la medicina de las esencias y se privilegió la mirada como principal medio de configuración de las verdades sobre el cuerpo y la enfermedad. Sin duda en la medicina antigua la mirada médica jugó un papel significativo, pero su función estaba subsumida a un elemento más importante, a aquello que Foucault llama *cuadro de las esencias*. No es que, por ejemplo, en la medicina hipocrática la mirada no fuera importante o no se usara. Son muchos los ejemplos en los *Tratados hipocráticos* donde es patente cómo la observación juega un papel central en la determinación de los síntomas. En *El pronóstico*, por ejemplo, la importancia de la mirada atenta queda subrayada de manera recurrente: la observación del rostro del paciente, sobre todo cuando su enfermedad es grave, resulta un recurso obligado si se deseaba construir un pronóstico certero sobre el desarrollo de la enfermedad. La mirada está ahí como un recurso para el diagnóstico y el pronóstico; sin embargo, lo que ésta pueda reportar estará siempre supeditado al *cuadro de las esencias*, lo que puede observarse sólo será significativo y podrá dar alguna información si no trasgrede la esencia

de la enfermedad, ésta es primordial para determinar no sólo qué observar, sino el valor mismo de tal acto. Aquello que se percibe no tiene valor en sí mismo, sólo es importante si confirma o no los aspectos esenciales que definen lo mórbido. Recordemos que para el médico hipocrático la enfermedad no es un accidente o una mera desviación de la salud, antes bien, ésta tiene una naturaleza propia, una esencia que la acción del médico no debe bloquear o coartar –sino al precio de la muerte o de agravar la condición del enfermo–, por ende, debe permitir que ella despliegue su naturaleza, reconociendo los *días críticos* y los días en que una vez superada la crisis se puede intervenir con más seguridad. En todo este proceso lo observado se sujeta al despliegue de la esencia de la enfermedad, que en ningún sentido se reduce a elementos visibles.

Pero la mirada se enfrentaba también a otro límite no menos importante: el cuerpo del enfermo, el cuerpo donde el médico hipocrático actuaba buscando restablecer el equilibrio perdido, no era un cuerpo denso y opaco donde la mirada pudiera posarse en puntos precisos, todo lo contrario, se trataba de un cuerpo translucido, de una realidad transparente habitada por humores, ellos mismos no observables de manera directa. En este sentido, lo que pudiera reportarse a través de la mirada volvía a estar subsumido a una realidad más fundamental: el desequilibrio humoral e invisible que era lo que, en última instancia, determinaba la esencia de la enfermedad. Así, lo que el médico hipocrático miraba no era una lesión, sino tan solo la señal superficial detrás de la cual se escondía la esencia mórbida, ella misma no observable.

Ahora bien, la medicina moderna surge cuando puede reducir la enfermedad a la lesión, a su positividad, y cuando la mirada se convierte en el principal elemento de descubrimiento y construcción del evento mórbido. Al dejar de ser campo de batalla de humores invisibles, el cuerpo gana finitud al reducir su verdad al espacio visible de los tejidos, de la piel o de los órganos, espacio ahora accesible y asequible a la mirada. La mancuerna lesión-mirada introduce un nuevo principio anatomopatológico¹⁶ que dicta que sólo hay enfermedad ahí donde hay una lesión, y ésta no sería el signo detrás del cual la enfermedad se esconde, sino que es constitutiva de la enfermedad, es a la vez su asiento y su expresión más directa: “La medicina moderna ha fijado su fecha de nacimiento hacia los últimos años del siglo XVIII. Cuando se pone a reflexionar sobre ella misma e identifica el origen de su positividad en un retorno, más allá de toda teoría, a la modesta eficacia de lo percibido” (Foucault *Naissance* VIII).

El *modelo biológico lesional* o anatomopatológico es expuesto por Foucault como el verdadero paradigma del razonamiento médico moderno. En él la enfermedad ha sido reducida a la lesión y, con ello, la mirada, lo observable, ha cobrado un lugar fundamental para determinar la realidad mórbida. Pero el paradigma localizacionista ha tenido otras consecuencias no menos importantes, la más significativa estriba en que ha hecho posible una concepción determinista y lineal de la

¹⁶ La anatomopatología es la ciencia que estudia las modificaciones estructurales de los órganos y los tejidos debidas a la enfermedad.

manera como el organismo responde a los cambios y estímulos del medio; así, la lesión o cualquier otra afección del organismo suele ser vista como el efecto directo del medio sobre éste. Tal determinismo ha tenido como consecuencias, por una parte, una concepción pasiva del organismo, como mero receptor de los cambios externos y, a su vez, una concepción de la enfermedad como simple variación o desviación (pasiva) del estado normal, pero, más puntualmente, una variación que puede medirse, que se observa bajo un esquema cuantitativo. En este rubro los ejemplos son cuantiosos, pensemos solamente en la manera como se define la hipertensión: “Alta presión de la sangre [...] elevación de la tensión arterial de la sangre por arriba del rango normal esperado en un grupo particular de edad” (Martin 370). Palabras como “alta”, “elevación”, “por arriba”, “rango normal esperado” y “grupo particular de edad” son indicativos de esta concepción cuantitativa. La hipertensión es tener más presión arterial del promedio considerado normal dentro de un intervalo de edad. Estamos ante una enfermedad que es medible a través de un más o un menos. Sabemos que la presión arterial se mide por milímetros de mercurio (mmHg) y que existe tanto la presión sistólica como diastólica, cuyos rangos “normales” son 120/80 mmHg. Existe sin duda un rango de tolerancia alrededor de esos números, pero cuando se sobrepasa cierto límite estamos ya ante un caso de hipertensión declarada, es decir, cuando la presión sistólica está por arriba de 140 y la diastólica por arriba de 90. La intervención médica implicará bajar tales números a su promedio nor-

mal. La cuestión es que difícilmente un individuo puede personificar de manera constante la media normal, no sólo porque cada persona despliega distintas normas (hay personas que de manera “normal” y más o menos constante están por arriba o por debajo de tales valores), sino porque un solo individuo a lo largo del día tiene distintas lecturas de su propia presión. Sin embargo, la mirada médica privilegia el promedio general en donde lo singular se difumina. Se dirá, con justa razón, que tal generalización es necesaria para actuar y ayudar al enfermo a recuperar valores menos extremos y, por ende, menos peligrosos. La argumentación de Canguilhem no pretende cuestionar la necesidad y la eficacia de la intervención médica; sin embargo, en la lógica de realizar una *crítica de la razón médica*, se pregunta cuál es entonces el estatus de lo normal, de la salud, de lo patológico y de la enfermedad frente a este paradigma cuantitativo. Para ello habrá que ir también a la historia y ver de dónde viene tal perspectiva.

Para el filósofo francés, una de las figuras paradigmáticas que impulsaron este modelo de lo patológico fue François Joseph Victor Broussais (1772-1838), cirujano francés que defendió una idea de la enfermedad como un fenómeno reducible a su carácter local y cuantitativo. Para Broussais, las lesiones son el asiento y la causa de las enfermedades: “[...] consisten esencialmente ‘en el exceso o en la falta de la excitación de diversos tejidos por arriba o por debajo de lo que constituye su estado normal’. Las enfermedades son sólo los efectos simples de cambios de intensidad en la acción de los estimu-

lantes indispensables que mantienen la salud” (NP 18).

Para Canguilhem, tal concepción tiene, de inicio, dos problemas. El primero es que deja de reconocer el carácter holístico del organismo –que éste siempre responde como totalidad– al privilegiar la figura de la lesión, es decir, que una enfermedad puede reducirse a una lesión localizable. El segundo problema es que en tal esquema la enfermedad desaparece como capacidad normativa del organismo y se convierte en una desviación medible de la salud; con lo cual, los valores normales de ésta son los únicos que tienen una existencia real, fuera de ellos todo es secundario, o si se quiere, pueden considerarse una desviación, una anomalía, una falsificación del orden verdadero de las cosas. En términos deleuzianos, la enfermedad sería una mala copia del estado original y verdadero de todo organismo, el estado normal. Sin embargo, para Canguilhem la enfermedad es un evento original que crea sus propias normas y pautas, que expresa la capacidad innovadora y activa del organismo; es decir, no es un mero derivado desviado de la salud. El modelo que nos lega Broussais establece una continuidad insípida entre lo normal y lo patológico, haciendo de este último una derivación del primero y que, por ello mismo, debe subsumirse a los criterios y valores de lo normal; es decir, lo primero y original en el ámbito de la vida tendría la forma de armonía, orden y organización, fuera de tales valores, el *resto* es secundario. Desde esta perspectiva, no hay nada nuevo ni original en lo patológico, pura repetición de lo mismo, pero bajo un aspecto deformado. Finalmente, “Broussais insiste

en la identidad entre procesos fisiológicos y procesos patológicos: la distinción entre salud y enfermedad no es de tipo cualitativo, sino cuantitativo” (Grmek 284).

La argumentación central de Canguilhem pretende negar tanto la identidad como la continuidad entre lo normal y lo patológico; antes bien, entre ambos hay una diferencia no sólo de grado, sino también de naturaleza, ambos responden a valores y normas distintos que hacen de cada ámbito una realidad original y singular. Sin embargo, tales diferencias no los hacen contrarios, más bien, estamos ante una relación paradójica en la cual la salud no es opuesta a la enfermedad y viceversa, sin embargo, tampoco podemos decir que son equivalentes o idénticas.

¿Es la salud contraria a la enfermedad?

¿Qué tipo de relación es ésta en la que dos cosas sin ser contrarias no son idénticas? No se trata de una relación de contradicción, pues la enfermedad no excluye a la salud y tampoco al contrario; con todo, entre ambas existen diferencias irreductibles. Mucho antes de que Gilles Deleuze se abocara, en *Différence et répétition (Diferencia y repetición)*, a buscar un concepto de diferencia que no dependiera de la identidad, Canguilhem había ya hecho un trabajo semejante en *Lo normal y lo patológico*. Estar enfermo implica desplegar y crear normas tal y como ocurre en la salud, y aunque no se trata de las mismas normas, en ambos casos estamos hablando de que la capacidad creativa del organismo no se pierde. Es cierto

que en el caso de la enfermedad dichas normas tienen un carácter *repulsivo*, mientras que en la salud se trata de normas con carácter *propulsivo*, sin embargo, en términos absolutos una no es mejor que la otra, todo depende de la situación particular en la que se encuentre el viviente, pues la normatividad siempre se establece con respecto a un medio dado. Recordemos el escarabajo merleau-pontyano, en una superficie lisa su marcha resulta muy anómala, pero en un plano irregular es muy parecida a la que desplegaba antes de haber sido mutilado. Con todo, hay para Canguilhem una diferencia irreductible entre salud y enfermedad, pues mientras en la primera el organismo siempre está dispuesto a sobrepasar sus propias expectativas, siendo su abanico de normas más amplio; en la segunda, la normatividad sigue estando presente pero es más limitada, menos capaz de violar sus propios estatutos; sin embargo, en sentido estricto no existen individuos anormales –es decir, sin normas o fuera de éstas–, sino más bien, organismos cuya capacidad normativa se ha reducido. Pero tal reducción, insistimos, no es absoluta, no vale para todos los medios posibles, sino que depende de las particulares relaciones entre medio y organismo. No habría, por ende, ni una normalidad en sí ni una patología en sí.

La anomalía o la mutación no son en sí mismas patológicas, sino [que] expresan otras formas de vida posibles. Si estas normas son inferiores, en cuanto a estabilidad, fecundidad y variabilidad de vida, con relación a las normas anteriores, entonces podemos llamarlas patológicas. Si estas normas se

muestran eventualmente, en el mismo medio, como equivalentes, podemos llamarlas normales. Su normalidad vendría de su normatividad. Lo patológico no es la ausencia de norma biológica, es otra norma, pero comparativamente repulsiva para la vida (NP 91).

La cita anterior es interesante por varias razones; en primer lugar, nos permite reconocer que en la enfermedad se crean normas como ocurre cuando estamos sanos, que el organismo no pierde su capacidad normativa, aunque las normas que implemente puedan ser catalogadas como repulsivas frente a las anteriores desplegadas en la salud y respecto al mismo individuo. En segundo lugar, este último dato nos lleva a reconocer que, estrictamente, lo anormal sólo podría ser establecido respecto a las normas del individuo en cuestión y su historia de vida, y no respecto a un conjunto de individuos que responderían cada uno a muy distintas normatividades. En tercer lugar, la enfermedad sería, al igual que la salud –pero no de manera idéntica–, una de las posibles respuestas del organismo frente a los cambios del entorno; así, no es simplemente una expresión reducida o deformada de la salud, sino literalmente *otro ritmo vital*, otra posibilidad de vivir en tanto despliegue de otras y nuevas normas vitales: “La enfermedad es aún una norma de vida, pero una norma de vida inferior en el sentido de que no tolera ninguna desviación de las condiciones en que vale” (NP 120). En este sentido, la enfermedad sería tener menor capacidad de violar las propias normas, ver reducida la propia plasticidad; mientras que la

salud podría expresarse como un margen mayor de tolerancia frente a las infidelidades del medio, es ante todo un “[...] sentimiento de tener la capacidad de superar las capacidades iniciales y de hacer que el cuerpo realice lo que no prometía en un inicio” (s 26).

Hasta aquí hemos planteado que existe evidentemente una diferencia entre salud y enfermedad, por ende, que no son idénticas y que cada una expresa una manera original a través de la cual el organismo se relaciona con el entorno y sus cambios. Pero como anotábamos antes, si bien ambas son diferentes, no son contrarias, no se excluyen. Estamos más bien ante un caso de *síntesis disyuntiva*, por usar otra vez un concepto deleuziano, que implica que dos cosas son diferentes pero no excluyentes, antes bien, lo que las pone en relación son sus diferencias. En el caso de la dupla salud-enfermedad, ninguna avasalla a la otra, pues no podemos vislumbrar una sin la otra. Canguilhem y Deleuze se acercarían, así, a una concepción de la diferencia con evidentes tintes nietzscheanos.

Nietzsche nos exhorta a vivir la salud y la enfermedad de tal manera que la salud sea un punto de vista vivo sobre la enfermedad, y la enfermedad un punto de vista vivo sobre la salud. Hacer de la enfermedad una exploración de la salud y de la salud una investigación de la enfermedad (Deleuze *Lógica* 179).

Pero para Canguilhem es sobre todo la enfermedad la que nos hace percatarnos de la salud y no al revés. No es que la enfermedad sea lo originario, en Canguilhem

hay un rechazo –como más tarde lo hay en Derrida y en Deleuze– a la idea origen y de concebir que un estado determinado pueda ser considerado como estado original de la vida. Con todo, en tanto la salud es silenciosa –recordemos la famosa frase de Leriche, expuesta en el primer capítulo: “La salud es la vida en el silencio de los órganos”– no nos preguntamos sobre ella sino hasta que la enfermedad aparece: “no hay conciencia concreta o científica de la vida más que por la enfermedad” (NP 72). Con lo cual, la salud sólo se convierte en tema y objeto a través de la lente de la enfermedad. Nietzsche supo entrever tal relación paradójica entre la salud y la enfermedad con el concepto de *gran salud*, el cual implica una forma de concebir a la salud que no excluye a la enfermedad, bien al contrario, la comprende y lo hace de hecho de dos maneras. En primer lugar, porque la enfermedad sería el punto de vista desde el cual la salud resulta visible y evaluable. Y en segundo lugar, porque estar sano implica siempre la posibilidad de la enfermedad y, aún más, implica poder enfermar y dar lugar a una nueva salud. Un individuo que nunca enfermara sería más bien ejemplo de alguien cuya capacidad normativa ha perdido fuerza. Poder enfermar y conquistar una nueva salud sería el mayor signo de estar saludable.

¿Acaso no es precisamente la gran salud (o la *gaya Ciencia*) este procedimiento que hace de la salud una evaluación de la enfermedad y de la enfermedad una evaluación de la salud? Aquello que le permite a Nietzsche hacer la experiencia de

una salud superior, incluso en el momento en el que está enfermo. A la inversa, no es cuando está enfermo que pierde la salud, sino cuando ya no puede afirmar la distancia, cuando por su salud ya no puede hacer de la enfermedad un punto de vista sobre la salud (Deleuze *Lógica* 180).

Cuando perdemos el punto de vista que nos permite apreciar la salud —es decir, cuando no podemos enfermar y nos instalamos demasiado tiempo en las mismas normas— es entonces cuando la salud se pierde, ésta más bien implicaría conservar una apertura a lo posible, implementar nuevas normas y sobrepasar las habituales, sobrepasar los propios límites; ahora bien, aquello que saca al organismo de su inmovilidad y estancamiento es la enfermedad, es por ésta que puede actualizar, modificar y poner en marcha nuevas normas; así, la enfermedad revela posibilidades latentes que si nos permiten arribar a un nuevo equilibrio normativo-propulsivo, entonces estamos ante el signo de una *gran salud*. Por todo lo anterior, no habría nadie más enfermo que aquel que no puede enfermar y, por ende, no puede conquistar una nueva salud: “Por enfermedad del hombre normal entendemos el problema que nace de la larga permanencia del estado normal, de la uniformidad incorruptible de lo normal, es la enfermedad que nace de la privación de las enfermedades, de una existencia casi incompatible con la enfermedad” (NP 216).

De ahí que salud y enfermedad, a pesar de que cada una es una realidad distinta, pues responden a lógicas normativas diferentes, no se excluyen, antes bien,

una no puede concebirse ni realizarse plenamente en ausencia de la otra. La relación entre lo normal y lo patológico es, así, paradójica en varios sentidos; no sólo porque su diferencia no es excluyente, sino también debido a que tal diferencia se da dentro de una cierta continuidad; es decir, aunque cuando enfermamos no somos exactamente los mismos que cuando estábamos sanos, tampoco hay una ruptura absoluta entre el antes y el después, seguimos siendo nosotros también, existe aún una continuidad, a veces pequeña, entre el pasado y el presente. Sin embargo, esta continuidad no elimina la diferencia de naturaleza entre estar enfermos y estar sanos. Curiosamente encontramos en Deleuze y Canguilhem dos expresiones muy semejantes al respecto: “La progresividad de un evento no excluye la originalidad de su estado final” (NP 49), “Pasar por grados de una cosa a otra no impide una diferencia de naturaleza entre dos cosas” (Deleuze *Différence* 18).

Salud y enfermedad no son equivalentes, pero tampoco excluyentes, una es el punto de mira de la otra. Pero es sobre todo la enfermedad la que nos revela la salud y sus posibilidades. Tal situación se expresa en términos médicos, para Canguilhem, por la primacía de la patología sobre la fisiología. Lo que da cuenta del funcionamiento normal del organismo son precisamente todos los casos donde esas funciones normales están ausentes. La patología sería primera, dentro del discurso médico, porque es la enfermedad, el llamado del enfermo, lo que da pie al conocimiento y, por ende, a indagar sobre el funcionamiento del organismo. De esta manera,

la patología no sería una fisiología de lo desviado, sino auténticamente una disciplina original y con un ámbito propio de conocimiento, ciertamente ligado a la fisiología, pero no reducible a ella.

Enfermedad, diferencia y creación

Que la patología es anterior a la fisiología se refleja en que la razón de ser del acto médico no está en la salud, que es finalmente silenciosa, sino en la enfermedad, el dolor y la discapacidad. Y si bien la fisiología –definida por Canguilhem como *ciencia de las constantes de la vida normal*– trata de dar cuenta de manera objetiva de tales procesos, habría que reconocer que esa objetividad es posible porque tiene una carga menos individual en virtud de que expresa el funcionamiento estadísticamente más común, promedio, donde puede hacerse tabla rasa de los aspectos individuales. La objetividad es posible, de manera plena, cuando lo individual y lo subjetivo pueden hacerse a un lado, y este paso lo da de manera más o menos exitosa la fisiología, pues puede poner entre paréntesis a los individuos y concentrarse en funciones generales que estadísticamente son dominantes. Sin embargo, y este es uno de los argumentos mayores en la obra canguilhemiana, la paradoja comienza cuando reparamos en que ese funcionamiento normal sólo ha podido ser revelado por todos los casos que están fuera del promedio estadístico: la enfermedad, la anomalía, la discapacidad o la monstruosidad. Ahora bien, todo este ámbito de lo pa-

tológico es menos objetivable, pues está marcado de manera intrínseca por la individualidad y, en el caso del ser humano, la subjetividad. Es cierto que no hay dos individuos igualmente sanos, pero su salud puede incluirse dentro de un rango general dentro del cual lo individual puede ser absorbido; con lo patológico esta generalización es menos sencilla pues, como expone Canguilhem, citando a Leriche, en la enfermedad los elementos irrepetibles, singulares y únicos son más visibles y evidentes, más marcados. La singularidad de una célula normal en un conjunto de células normales es menos visible que la singularidad de una célula cancerosa dentro de un grupo de células sanas. Si vamos a un plano más subjetivo, la salud puede objetivarse porque hace menos propicia la expresión individual de la vida; en la enfermedad en cambio –pensemos en el dolor–, hay siempre un componente que se resiste a ser reducido a la generalización. El dolor no formaría parte, estrictamente, del plano de la naturaleza porque es, ante todo, un fenómeno radicalmente individual (NP). Ésta es la razón por la cual no hay, a ojos de Canguilhem, una patología ciento por ciento objetiva, sobre todo porque todo lo que sucede a nivel patológico es difícilmente generalizable y está cargado de manera radical de la perspectiva de cada individuo. Lo patológico se expone como un ámbito original y novedoso donde se crean normas originales respecto a la salud. Una arteria obturada no es la misma arteria sólo que con un carácter desviado, es otra cosa, produce y da lugar a fenómenos y respuestas muy distintos.

La originalidad de lo patológico se refleja en muchos niveles. No sólo en su carácter difícilmente objetivable, no sólo porque en él se inauguran normas distintas, sino porque si bien todo organismo se esfuerza por perseverar en su ser –por ende, busca restablecer la salud cuando enferma–, en realidad recobrar la salud no es ni un restablecimiento ni una vuelta a un pretendido estado original: no hay regreso a la inocencia biológica. Enfermar y sanar no nos lleva de vuelta a un estado originario, en lo mórbido se han implementado nuevas normas, se han creado nuevas respuestas que no dejan indemne al organismo; de tal manera que cuando sanamos es ya otra salud la que estamos inaugurando, una que lleva las trazas de la enfermedad superada. Hay tantos ritmos vitales como vivientes y en un mismo individuo cada enfermedad y cada salud marcarían ritmos distintos, distintos *allures de vie*, en cada uno de ellos el individuo estabiliza dinámicamente ciertas normas: “[...] la enfermedad nos da menos un ser disminuido que un ser nuevo: ella crea a su manera un organismo diferente, ofreciendo una nueva dimensión de la vida” (Dagognet 41).

Pensando en el viviente humano, aquí lo patológico es aún menos reducible a lo fisiológico y la enfermedad menos generalizable por las normas de la salud, ello debido al carácter subjetivo que implica la experiencia de la enfermedad. Cuando alguien es declarado hipertenso no sólo estamos ante un organismo cuya presión arterial es más alta que la considerada normal, estamos también ante alguien que no sólo no se siente bien, sino que ve modificadas muchas de sus pautas relacionales

con el entorno, su experiencia en el mundo cambia, sus vivencias cobran otro matiz ligado al dolor, la preocupación o la tristeza. Estos estados de ánimo forman parte también de la capacidad valorativa del individuo, son también normas que permiten adaptarse y dar sentido a las nuevas condiciones. El dolor, por ejemplo, es una forma de valorar lo que nos ocurre y la manera como expresamos el hecho de estar vivos, es decir, de no ser indiferentes a todo lo que nos rodea. Ahora bien, esta experiencia doliente es anterior al acto médico, es ella la que lo llama y le da sentido, y este elemento subjetivo-valorativo es, finalmente, irreductible a toda mirada objetiva. En suma, estar enfermos no es estar menos sanos, sino ser otros con respecto a nuestra historia vital y a nuestro pasado inmediato.

Enfermar es encontrarnos de inicio en algo que carece de sentido, pero el dolor o cualquier otra expresión son ya modos de valorar y de dar sentido a lo que nos ocurre. Tal forma de valoración es difícilmente objetivable, expresa la particular manera como cada viviente se relaciona con su entorno y crea respuestas singulares. No estamos ante una realidad pasiva, sino ante un ámbito radicalmente dinámico en el que se inauguran nuevas posibilidades y se exploran caminos que en la salud simplemente no podrían contemplarse. En términos spinoziano-deleuzianos, bien podríamos decir que es en la enfermedad donde se nos revela *qué puede un cuerpo*, ella descubre a cada momento sus límites y abre la posibilidad de verlos superados. Monstruosidad, discapacidad y enfermedad revelarían, en este sentido, el

ilimitado número de posibilidades con que la vida puede expresarse, y en términos absolutos, no serían ni inferiores ni superiores a las exploraciones propias de la salud.

Es quizá por tal razón que Canguilhem siente tanta simpatía por la clínica. Frente a la generalización que realiza la estadística, con sus medias y promedios, la clínica sería la oportunidad de que el carácter singular, creativo e irreductible de la enfermedad del que la padece pueda ser tomada en cuenta, es decir, pueda evitar ser devorada de inmediato por la generalización que permiten tanto la fisiología como la estadística. En la clínica la capacidad valorativa del enfermo se hace presente a través de la manera como da cuenta de las experiencias y vivencias inseparables de su padecimiento, también es ahí donde éste se presenta como totalidad, totalidad orgánica y subjetiva que no puede reducirse a la localización de la morbilidad. En la clínica es posible pasar del *¿dónde le duele a usted?*, al *¿qué le pasa a usted?*, evitando así que la enfermedad sea reducida a la lesión. Desde la práctica médica...

[...] la primera y la última palabra, históricamente hablando, viene de la clínica. Ésta no es una ciencia y nunca será una ciencia, aun si usa medios cuya eficacia está científicamente garantizada. La clínica no se separa de la terapéutica y ésta es una técnica de instauración o restauración de lo normal, cuyo fin escapa a la jurisdicción del saber objetivo. No se dictan científicamente normas de vida (NP 163).

por una complementación entre la mirada médica generalizante y la perspectiva singular del enfermo, bajo el argumento de que la enfermedad no es solamente la respuesta mecánica del organismo frente a los cambios del entorno, sino que implica una elaboración que permitirá a dicho organismo no simplemente reaccionar frente al medio, sino *comportarse* respecto a él. Así, la originalidad de la enfermedad implica un organismo que se comporta como una totalidad y elabora eso que viene de fuera. De igual forma, enfermarse comprende también no sólo un cambio orgánico, sino también una manera distinta de estar en el mundo y de las experiencias que son posibles. A todo lo anterior habría que agregar que superar una enfermedad no significa regreso alguno, si por regreso se entiende volver a un pretendido origen que sólo desvirtuamos por algún tiempo. Habría un número enorme de enfermedades como de “saludes” por conquistar y superar a lo largo de una vida. Ésta estaría cruzada, finalmente, por la irreversibilidad a la manera de Prigogine y Stengers (1993), por una flecha del tiempo que hace imposible regresar a las condiciones iniciales como si nada hubiera pasado y como si lo patológico fuera simplemente un extravío de la vida que, al final, no inaugura y no introduce novedad alguna.

Patología y finitud

Los puntos expuestos anteriormente nos han arrojado una concepción distinta de lo patológico cuya originalidad reside en no ser una realidad derivada o secundaria

respecto a la fisiología y a lo normal, sobre todo porque la enfermedad es un evento creativo donde la plasticidad y la normatividad del organismo no se anula. Hemos también apuntado a la dimensión individual y subjetiva de la enfermedad, que hace complicado reducirla a una lesión o a un cambio morfológico. En otros términos, hemos retomado muchos de los argumentosanguilhemianos para dar cuenta del carácter no reducible de lo patológico a lo normal. Con todo –y éste es otro aspecto paradójico que el filósofo de Castelnaudary no deja de reconocer–, la medicina moderna se ha fundado precisamente en el carácter original de lo patológico para hacerlo reducible a lo normal. El movimiento es sin duda irónico, pues sería precisamente por su carácter singular que lo mórbido sería más fácilmente reducible a lo normal. En términos foucaultianos, sería gracias a lo patológico y a la anormalidad que la *finitud* del hombre ha sido posible en el ámbito de las ciencias modernas. Recordemos que para Foucault la finitud se refiere al proceso por el cual las ciencias modernas, y en particular las *ciencias del hombre*,¹⁷ han hecho de éste una entidad reducible a sus caracteres positivos.

La finitud del hombre se anuncia –y de una manera imperiosa– en la positividad del saber, uno sabe que el hombre es fini-

¹⁷ Para Foucault, las ciencias del hombre (o ciencias humanas) son aquellos saberes de reciente data (no más allá del siglo XIX) que han tratado de conocer y conceptualizar al hombre a partir de sus positividades, de lo que es observable y medible en él: como ser vivo, como capaz de lenguaje y de trabajo, como ser social, como sujeto capaz de ciertas conductas y gestos, etc. Así, dentro de estas ciencias encontraríamos: la psicología, la economía, la biología, la medicina, la sociología, la filología, la lingüística, fundamentalmente.

to así como se conoce la anatomía de su cerebro, el mecanismo de los costos de producción o el sistema de conjugación indoeuropeo (Foucault *Les mots* 324).

En un régimen tal, lo observable juega un papel fundamental, pues los datos positivos en los que se basa la ciencia moderna demandan que, en principio, exista una base empírica asequible a los sentidos. Ahora bien, entre salud y enfermedad es esta última la más propensa a la visibilidad y a ser reducida a sus rasgos positivos. Mientras la normalidad arroja a un régimen indiferenciado en el que es difícil determinar lo propio de cada individuo, la anormalidad resalta las diferencias y particularidades individuales. La discapacidad, la monstruosidad, la diferencia, introducen en un régimen de visibilidad del que la normalidad carece. En esa *sobrevisibilidad* está el primer motivo de la finitud del hombre: el anormal puede ser más fácilmente reducido a aquello que visiblemente lo distingue del resto.

Así, en el ámbito de las ciencias del hombre, la anormalidad ha jugado un papel capital, ha permitido enunciar por vez primera la finitud del hombre, es decir, la posibilidad de determinarlo de manera completa a partir de sus positividadades. El hombre anormal es más propenso a la finitud, pues su anomalía o desviación lo hace más visible y más reducible a su diferencia o marca. Recordemos que la palabra *monstruo* refiere a *lo que se muestra, lo que se ve*, lo que es visible, el monstruo se encuentra en un régimen de luz y de visibilidad del que carece el hombre normal, cuya homogeneidad le

hace difuminarse en la planicie (Gayon). El hombre que ha nacido con las ciencias humanas es aquel que ha sido reducido a sus positivities, y es en la figura del anormal donde tales positivities son más susceptibles a la observación, la localización y la magnificación. Así, el anormal es el lente de aumento donde un conocimiento del hombre en tanto finito ha sido posible. Reducido a sus desviaciones y a sus caracteres más visibles (*lo que se muestra*), el anormal es –dentro del esquema foucaultiano– el primer hombre finito. Ante la enorme proliferación de signos que pueden desprenderse de la normalidad, los elementos más visibles y localizables del anormal crean la ilusión de que se trata de un hombre menos complejo, más reducible a sus anomalías. Así, en lugar de que la enfermedad, la discapacidad o la monstruosidad actúen como el ámbito donde se expresa de manera más amplia la capacidad normativa del organismo y su individualidad, éstas se han convertido en el argumento perfecto para hacer del hombre una entidad finita reducida a sus positivities, a lo que puede ser observable y medible. Lo patológico ha servido, así, como lente de aumento y puerta de entrada que permite, de inicio, conocer al hombre y, después, resumirlo en sus signos más visibles; al ser más visible que lo normal, lo mórbido suele verse como una expresión exagerada del estado normal, es esta visibilidad y exageración lo que ha hecho posible la finitud.

El monstruo es precisamente *lo que se muestra*, porque en él todo es luz, todo es confesión de sus más pequeñas desviaciones, y es a través de tal luminosidad que un co-

nocimiento positivo puede comenzar. Este movimiento no deja de ser paradójico, pues gracias a tal visibilidad, el hombre enfermo o discapacitado se convertiría en la versión económica del hombre normal, uno reducido a sus datos más manifiestos. Lo patológico se mostraría como el capítulo didáctico y menos complejo a partir del cual es posible percibir de manera resaltada y simple lo que en la salud permanece oculto. De ahí que, tanto para Canguilhem como para Foucault, la experiencia de la enfermedad, la anormalidad y la monstruosidad sean fundamentales en la construcción de las ciencias de la vida.

Habría sido imposible constituir una ciencia de lo viviente sin tener en cuenta como esencial a su objeto la posibilidad de la enfermedad, de la muerte, de la monstruosidad, la anomalía y el error, cuyos mecanismos fisicoquímicos pueden conocerse cada vez con mayor exactitud (Foucault *Ensayos sobre* 53).

Tal situación es paradójica, pues es precisamente lo más complejo y original de la vida –las respuestas y normas que se crean en lo patológico– lo que termina siendo la principal estrategia de las ciencias humanas para hacer del hombre una realidad menos compleja. Con todo, nuestro filósofo conservó siempre un talante optimista, pues la vida siempre estará dispuesta a desbordar los esquemas reduccionistas de las ciencias. Es a través de la enfermedad, la monstruosidad y la discapacidad que tal transgresión se hace continuamente. Para Canguilhem, igual que para Foucault o Deleuze, la vocación de la filosofía estribaría en rechazar la finitud

del hombre que pretenden imponer las ciencias de manera más o menos general, así como destacar la finitud de tales discursos. La tarea de la filosofía consistiría en afirmar el carácter de apertura y posibilidad del hombre y de la vida, subrayar su potencia, así como en reconocer que siempre son posibles otras formas de existencia y de experiencia. El vitalismo canguilhemiano puede ser visto, en este sentido, como la defensa del carácter irreductible de los fenómenos de la vida en esquemas mecánicos, económicos y deterministas con los cuales, frecuentemente, las ciencias fisicoquímicas dan cuenta de los fenómenos. Con todo, una propuesta como ésta no trata de invalidar lo que las ciencias han logrado explicar e intervenir –las ciencias de la vida, así como otras más bien ligadas a la física–, sino volverlas sensibles a una parcela de la realidad donde la apertura a lo posible, la creación y la plasticidad son las notas constitutivas.

CODA

Hemos tratado de dar un panorama general de la obra canguilhemiana, abordando algunos de sus conceptos e ideas centrales. Es evidente que quedan muchos temas por tratar y muchos de ellos siguen desarrollándose en otros autores y corrientes; sin embargo, nuestra intención, en parte, ha sido subrayar algunos temas nodales que han tenido eco en pensamientos posteriores. Así, hemos hecho especial énfasis en las coincidencias intelectuales entre esta obra y algunas posturas más conocidas dentro de la filosofía contemporánea –nos referimos particularmente a Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida–. Ciertamente, el puesto que da Foucault a la anormalidad como experiencia capital para dar lugar a las ciencias del hombre es una idea que éste retoma en gran medida de su maestro; de igual forma, la crítica a los procesos de normalización, tan importantes para el ejercicio del poder en el mundo actual, son el resultado de haber llevado a sus últimas consecuencias el concepto canguilhemiano de *normatividad*, pues es gracias a que el viviente es alienado de su capacidad normativa que es posible una sociedad disciplinaria basada en procesos masivos de *normalización*. Por parte de Derrida, apuntábamos ya en la introducción de este trabajo, *Lo normal y lo patológico* representa una empresa deconstructiva, mucho antes de que el término estuviera en boga. En el caso de Deleuze, es visible encontrar en la propuesta canguilhemiana un esfuerzo, exitoso sin duda, por concebir *la diferencia en ella misma*, sobre todo al rescatar el

carácter singular y original de lo patológico y la enfermedad, pues éstos no son mera copia, derivado o desviación de un estado pretendidamente original. Desde esta perspectiva, en el ámbito estrictamente filosófico, muchas ideas del filósofo de Castelnaudary tuvieron un eco y un desarrollo posterior importante.

En el ámbito de las teorías médico-filosóficas, tal resonancia tampoco es mínima. Podemos citar, por ejemplo, las teorías del *care* o éticas del cuidado. Sabemos que tal perspectiva ético-médica se desprende de los trabajos de Carol Gilligan, psicóloga estadounidense –cuyas dos principales obras son: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, de 1982, y *Caring*, de 1984– en torno a las diferencias de comportamiento entre hombres y mujeres respecto a la responsabilidad y la solidaridad. Para Gilligan, las mujeres privilegiarían la importancia del cuidado de los otros por sobre el cumplimiento impersonal y abstracto del deber. La obra de Gilligan contaba con un marcado acento feminista, lo cual le debió numerosas críticas; sin embargo, abrió un profundo debate sobre las fronteras de la moral, así como alrededor de la experiencia femenina –históricamente más significativa y cuantiosa– en torno al cuidado de los otros (Brugère). Tal obra hizo posible una discusión invaluable sobre la ética y el deber, en particular dentro de las actividades ligadas al cuidado –medicina, enfermería, psicología, psiquiatría, entre otras–, permitió también cuestionar las diferencias existentes entre los actos de responsabilidad que se ejercen por mero deber y aquellos que se realizan en términos de cuidado y

compromiso. Dicha perspectiva también problematizó el estatus de aquellos que son objeto de cuidado y responsabilidad: enfermos, discapacitados, personas seniles, enfermos terminales, inmigrantes, víctimas de actos de violencia, etc. Tener un trato meramente en términos de deber, un acercamiento abstracto a tales personas, ¿no sería acaso dejar de reconocer en ellas sujetos dolientes y sufrientes que no sólo necesitan un medicamento o un asilo, sino también un acercamiento más sensible? Pero, por otro lado, hacer del cuidado una cuestión personal y empática ¿no lleva el riesgo de volver dependientes y pasivos a aquellos a los que se atiende?

Para las teorías del cuidado, es precisamente esta atención más sensible la función esencial de la medicina. Tales estudios se han desplegado no solamente desde una perspectiva ética, sino también epistemológica y política. Ahora bien, una cierta corriente de esta perspectiva teórica ha hecho de la obra de Georges Canguilhem uno de sus referentes primordiales, encontrando en ella argumentos fundamentales para abogar por un equilibrio entre el cuidado, parte esencial de la práctica médica –es decir, ver en el enfermo un sujeto sufriente del cual no puede eliminarse su subjetividad y su forma singular de vivir la enfermedad y que necesita, por ende, un acercamiento más sensible y comprensivo–; pero al mismo tiempo, un reconocimiento del carácter activo y autónomo del enfermo que no ha perdido su capacidad normativa. La medicina sería, así, ciencia, pero también arte de curar; restauración de la salud, pero también acompañamiento del paciente. Sería necesario reconocer, entonces, el carácter

dual de la práctica médica: como técnica y como relación, como conocimiento y comprensión, como igualdad y autonomía en la relación médico paciente, pero, sobre todo, como reconocimiento moral de la individualidad y la libertad del enfermo, por un lado, y de la necesidad de incluirlo socialmente y darle un trato justo, por otro.

La primacía otorgada a la individualidad biológica y a la subjetividad humana, la revaloración de la clínica y de la terapéutica contra la reducción moderna de la medicina a la ciencia, conducen a Canguilhem a renovar [...] y a afirmar la función cuidadora de la medicina o, más exactamente, a definir la medicina como cuidado del individuo (Lefève 28).

La importancia de las ideas canguilhemianas en estos debates ha resultado central, al menos en el ámbito francés, pues se ve en ellas un intento de superar dos formas de reduccionismo; o bien, minimizar la autonomía del enfermo a través de una idea paternalista de cuidado, o bien, rebajar su capacidad normativa al integrarlo a los estándares estadísticos que definen lo deseable social y biológicamente. La primera corre el riesgo de volver al enfermo un ser dependiente, la segunda implica forzar al enfermo a adaptarse y cumplir con lo que las normas generales esperan de él. En ambos casos lo que se está violentando es la capacidad de cada individuo por desplegar sus propias normas, la singularidad y espontaneidad de sus posibles respuestas. Habría que buscar, por ende, un equilibrio que permita reconocer su individualidad, su dolor y su sufrimiento, así como acompañarlo

y ayudarlo a sobrellevar o superar su situación –tratando de restablecer, cuando es posible, la salud–; pero siempre tratando de respetar y animar su independencia e individualidad, reconociendo en él un ser normativo que es capaz de crear respuestas nuevas ante los retos del medio. Sin duda, aquí uno de los temas álgidos es el de la autonomía, pues venimos de una tradición filosófica que nos ha legado una *concepción fuerte del sujeto*, alguien racional, que se vale por sí mismo y que es autónomo en sus decisiones y acciones; sin embargo, este énfasis en la autonomía nos ha hecho perder de vista que también somos seres que necesitan de los otros y que este elemento es una de las principales fuentes del lazo social. Por ende, la autonomía no debería ser contraria a la atención que los demás necesitan de nosotros y que nosotros necesitamos de los demás, la solicitud de cuidado de los otros.

Los teóricos franceses del cuidado han encontrado en Canguilhem una serie de argumentos que permiten abogar por tal equilibrio, ni dependencia ni integración a un todo indiferenciado, ni paternalismo ni abandono. En la obra de este filósofo francés encontramos tanto un reconocimiento a la autonomía y la normatividad de cada individuo, como a la sensibilidad que demanda su carácter de sujeto que siente y sufre. Tales elementos son, sin embargo, intrínsecos a la vida. El vitalismo que aquí se anuncia reconoce que todo ser viviente es a la vez un ser normativo y singular, pero también un ser indisociable de sus condiciones y de la manera como las elabora –el dolor y el sufrimiento serían precisamente parte de esta elaboración–. Estamos,

así, ante un vitalismo que partiría de tomar en serio el carácter específico del ser vivo y de su originalidad, que se aleja también de una concepción animista o metafísica de la vida, al igual que de su reducción a constantes mecánicas y deterministas.

La vida trasgrede las expectativas que un esquema meramente mecánico o determinista puede establecer de antemano. La plasticidad, la creatividad, la totalidad y la normatividad son algunas de las características de lo viviente que hacen de este ámbito una realidad original irreductible a los esquemas de otras ciencias. Pero es sobre todo en los fenómenos mórbidos que dichas particularidades se acentúan. Como vimos en un apartado anterior, es por la enfermedad que la salud se convierte en problema, es por lo patológico que la inquietud por el conocimiento se despierta. Hay, así, una preponderancia de lo patológico por sobre lo normal: es el *pathos* lo que da lugar al *logos*.

Desde una perspectiva existencial esta primacía resulta evidente: es porque hay enfermos, dolor y sufrimiento que el acto médico se hace necesario. Si la salud es la vida en el silencio de los órganos, sólo en la enfermedad el cuerpo revela sus secretos y particularidades. El conocimiento despegas, así, en el *pathos*, en el asombro, en el *thauma*. Esta perspectiva no es, en absoluto, inaugurada por Canguilhem; al contrario, marca una tradición añeja en la historia de la filosofía occidental, podemos encontrarla ya en Platón y Aristóteles. Para este último, es con el asombro que comienza la interrogación humana acerca del cosmos y la naturaleza:

[...] en efecto, los hombres -ahora y desde el principio- comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (Aristóteles I, 982b).

El asombro sobreviene cuando la planicie y regularidad de los procesos cotidianos se pierden; es decir, cuando el silencio de los órganos termina y se transmuta en grito, horror o sorpresa. Estrictamente, sólo conocemos la vida y su estado normal por la enfermedad y la ruptura de la silenciosa cotidianeidad, es ahí donde la inquietud por conocer despierta. Desde esta perspectiva, el conocimiento encontraría su resorte, paradójicamente, en algo que aparentemente no es de naturaleza cognitiva ni intelectual: un sentimiento, un estado de ánimo, una conmoción. Canguilhem se instala planamente en esta tradición que hace del *pathos* la condición de posibilidad del *logos*, para él, la ciencia encuentra sus condiciones de posibilidad fuera de ella misma, en un estado estrictamente no cognitivo, pero sin el cual toda forma de conocimiento sería imposible. En el ámbito de la medicina y la biología, la vida sólo se traduce en un discurso asequible para la ciencia a partir de la enfermedad, la inadaptación y el error. Es cierto que dentro del *corpus* médico es la fisiología lo que se enseña primero, pedagógicamente tiene primacía sobre la patología; pero

para Canguilhem, desde un punto de vista existencial, lo patológico es primero, sobre todo porque no tenemos noticia ni de lo normal ni de la salud sino a partir del error y la enfermedad: “La vida no se muestra a la conciencia más que por la inadaptación, el fracaso y el dolor” (NP 39).

Ya desde la filosofía antigua encontramos que el conocimiento suele comenzar en algo que en sí mismo no es una actividad cognitiva, es decir, el acto de conocer no se cierra sobre sí mismo, hay algo que lo antecede, que lo motiva y espolea, que es ajeno a toda palabra y a todo discurso y que, sin embargo, es la fuente de la palabra y del conocimiento. Tal situación bien puede leerse como un llamado a la prudencia y a la humildad: si creemos que el conocimiento comienza y se agota en sí mismo, que poseer la verdad siempre se realiza a través de caminos familiares y consabidos, que el acto de conocer está de principio a fin en manos de la razón, quizá estemos equivocados. El conocer comienza en tierras extrañas, despegando en el ámbito de la pasión, del dolor o del asombro. Canguilhem apuesta sin duda por la humildad del conocimiento, evita ver en él un proceso exclusivamente racional que se agota en procesos conscientes e inteligibles. En suma, le interesa cuestionar la finitud del hombre, tan necesaria para las ciencias, así como resaltar que dicha finitud está más bien del lado de los discursos científicos; sobre todo porque éstos siempre irán un paso atrás a la hora de intentar dar cuenta de las posibilidades humanas y de la vida. Ese paso hacia adelante que caracteriza a la vida, y que

impide que pueda ser aprehendida cabalmente por los discursos científicos, es una experiencia que fundamentalmente la enfermedad y lo patológico hacen posible. Lo mórbido, en última instancia, es aquello que pone en crisis la aparente *completud* de los discursos científicos, su afán de dar cuenta de manera cabal de los fenómenos de la vida.

Lo patológico juega, en la obra canguilhemiana, el papel de faro a través del cual la vida puede seguir explorando nuevas posibilidades. Hemos subrayado que en la enfermedad los organismos siguen siendo normativos, siguen creando pautas e innovando respuestas, aunque muchas de éstas tengan un valor repulsivo. Sin embargo, nuestro autor no dejó de subrayar que en tales estados dicha exploración transita por vías nunca contempladas; es decir, en lo patológico se inauguran caminos y respuestas que en la salud difícilmente serían imaginables. En ocasiones la enfermedad nos revela caminos inéditos y nos muestra capacidades que muy difícilmente podríamos haber desplegado en un estado normal. Es en virtud de este elemento de originalidad y espontaneidad que lo patológico podría, en ciertas situaciones, revelar la emergencia de formas de vida, quizá más exitosas que las contempladas como normales. Habría, así, *taras ventajosas* que ante ciertos cambios del entorno podrían traducirse en una ventaja para aquel que las posee, en comparación con los individuos promedio de la especie. Los seres que se desvían del promedio: “[...] ¿son seres anormales que ponen la forma específica en peligro, o son inventores de nuevas

formas? [...] No nos parece cuestionable que las mutaciones puedan ser el origen de nuevas especies” (NP 89). Habría en lo patológico una potencia de creación de nuevas formas de vida que, bajo ciertas condiciones, podrían ser más aptas que las formas conocidas. No es otra la idea que está detrás de los *Hopeful Monsters* y los equilibrios puntuales de Stephen Jay Gould (1994), formas de vida anómalas y monstruosas que, precisamente por su deformidad o anomalía, resultan más exitosas en términos adaptativos.

En la obra de Canguilhem encontramos tanto un argumento contra la finitud de lo humano y de la vida, como una defensa de todo aquello que ha sido calificado como anormal y que, por ello mismo, ha sido arrojado al ámbito de lo desviado y lo improductivo. Hemos visto que no habría seres estrictamente anormales, sino sólo vivientes cuya capacidad normativa se ha restringido. Con todo, en la enfermedad o discapacidad se siguen creando normas que difícilmente se pueden reducir a ser variantes de lo normal. Este carácter plástico y creativo impide que la vida sea un círculo perfecto que cierre sin *resto*. La vida es potencia gracias en gran medida a que la enfermedad se establece como ese resto, como aquello que impide que el círculo perfecto de la finitud se cierre. Muchos de los argumentos foucaultianos en torno a la biopolítica partieron de tal concepción del viviente para sustentar una concepción de la vida como potencia y resistencia. Sabemos que para Foucault el gran *affaire* de la política moderna es la vida y sus vericuetos. El biopoder —la administración de los cuerpos individuales— y la bio-

política –la gestión sobre las poblaciones y sus procesos– se han convertido en un asunto central para un tipo de sociedades –en las que vivimos– que tienen como una de sus principales preocupaciones la *normalización* de todo aquello que se desvía del promedio estadístico y de lo deseable para los estándares sociales, políticos y económicos. De esta manera, las sociedades actuales –que se mueven entre lo disciplinario y lo liberal– tratan a toda costa de reducir la normatividad del viviente humano a la normalización de las instituciones, las cuales permiten encuadrar y producir sujetos productivos y políticamente dóciles. Tales procesos de normalización han sido posibles, en gran medida, gracias a que lo patológico se concibe como una mera desviación cuantitativa de lo normal, por ende, algo que puede reconducirse –con las técnicas y dispositivos adecuados– a la normalidad, a un suelo originario que se supone recuperable. Desde la perspectivaanguilhemiana y foucaultiana, tendríamos que percatarnos de que no solamente no existe regreso a la inocencia biológica, sino, además, que este intento por *enderezar* lo desviado reditúa mucho más a la economía que a la filantropía; es decir, en todos estos procesos de readaptación, reinserción y normalización se trata, ante todo, de producir sujetos obedientes y aptos para el trabajo, de sacar al anormal de su inoperancia y volverlo un *homo œconomicus*.

En todo este trabajo de normalización la norma juega un papel fundamental. En el marco de las sociedades disciplinarias y liberales la normalización ocurre a través de normas más que de leyes, quizá porque las

primeras tienen un carácter más flexible y pueden adaptarse a cada caso, para integrarlo a una lógica más basta que puede ser productiva o política. Las normas, que se dictan en este caso desde fuera, son siempre un intento por tratar de traducir la normatividad de cada viviente a un esquema aprovechable por las instituciones. La ley, en muchos sentidos, es más rígida, da menos oportunidad de salirse de los goznes. En cambio, la norma se muestra como un elemento más flexible que, precisamente por su plasticidad, resulta más exitoso para captar las diferencias y volverlas aprovechables sea política o económicamente. Estamos ante un esquema que ha sabido aprovechar el carácter plástico y dinámico de la vida para sus propios propósitos; sin embargo, ni Foucault ni Canguilhem eran pesimistas respecto a la potencia creadora de la vida. Para el autor que aquí nos convoca, la vida sería ese *resto* que impide que el círculo de la finitud se cierre, que el viviente pueda ser encuadrado de manera definitiva en este u otro esquema. Pero dentro de los fenómenos vitales, serían la enfermedad, la discapacidad y la monstruosidad las experiencias que expresarían más radicalmente este rechazo a la finitud. Gilles Deleuze lo supo ver bien cuando, refiriéndose a Michel Foucault, definía la vida como aquello que escapa a toda especie, a toda categoría o casilla.

Quando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de vida, poder vital que no se deja detener en las especies, en los medios y en los caminos de tal y tal diagrama. ¿No es la fuerza procedente del afuera una cierta idea de Vida, un cier-

to vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault?
¿No es la vida esa capacidad de resistir a la fuerza? (Deleuze
Foucault 122).

No encontramos una apuesta diferente en la obra de Georges Canguilhem, sino esta vocación por destacar el carácter *finito ilimitado* de la vida, es decir, no encuadrable en ningún esquema o diagrama que ciña de antemano sus posibilidades y características. *Nadie sabe lo que puede un cuerpo*, y mucho menos un cuerpo enfermo o monstruoso, éste puede ser capaz de lo menos o de los más asombroso, de la más radical impotencia o de la más desbordante potencia, sería difícil determinar de antemano el desenlace. Por tal razón, lo patológico es quizá esa experiencia en la que aún es posible vislumbrar la *suprema potencia* humana, una que estaría hecha de poder y de no poder, de potencia y de impotencia, de perfección y de error; es precisamente este carácter indecible lo que la hace refractaria a toda finitud y le permite dar entrada a posibilidades aún no exploradas, evitando con ello el cierre ontológico del ser, el círculo perfecto de la finitud.



Georges Canguilhem en la vejez, años noventa.

Clínica: en su raíz etimológica, la palabra clínica viene del latín *clinicus*, es decir “propio del enfermo” o “propio del lecho”. Puede verse, así, como el espacio de encuentro entre médico y paciente donde comienza la relación diagnóstica y terapéutica, suele ser también el ámbito que abre la oportunidad de un encuentro cara a cara para establecer los síntomas y comprender el origen de las dolencias. Para Canguilhem es la parte más importante de la medicina, pues es ahí donde la subjetividad del enfermo, su dolor y sentir pueden tener mayor espacio de reconocimiento; es también ahí donde la irreductibilidad de lo patológico a lo normal se hace más patente. En suma, para el filósofo francés es la clínica y la patología las que hacen posible la medicina.

Compromiso racionalista: el rasgo fundamental de la ciencia es producir conocimiento que sea evaluable de manera racional. Si un corpus teórico no responde a ninguna lógica, arroja enunciados contradictorios, no especifica las experiencias que hace posibles, no delimita las condiciones de aplicación de sus instrumentos y sus conceptos, no identifica sus obstáculos e ilusiones obsesivas (obstáculos epistemológicos) y rechaza estar sujeto a la crítica y a la rectificación, no podrá decirse racional en ningún sentido. Aunque este término es de evidente cuño bachelardiano, dejó una impronta en la obra canguilhemiana, pues para él toda ciencia y, en particular, las ciencias de la

vida, están comprometidas a dar lugar a conceptos y teorías que sean evaluables racionalmente y que cumplan con el requisito de ser rectificables. Aunque no existe un criterio absoluto para tal evaluación, es la *ciencia sancionada* la que puede dar cuenta si un concepto puede ser calificado como científico o es mera ideología.

Conatus: hemos tomado este concepto de Spinoza, para quien representa el *esfuerzo que todo ser realiza para perseverar en la existencia*, tal potencia expresa uno de los modos de existir de la sustancia. La vida sería, precisamente, *la fuerza por la cual las cosas perseveran en su ser*. La obraanguilhemiana lleva, sin duda, la marca de este concepto, pues para él es intrínseco a la vida permanecer y expandirse. El viviente no es indiferente a lo que le ocurre y le rodea, al contrario, lucha y se transforma para continuar existiendo. La enfermedad se traduce también como expresión de dicho esfuerzo, como intento de adaptarse, a través de respuestas inéditas, a los cambios del entorno y del propio organismo.

Concepto: la epistemología desarrollada por Canguilhem no hizo centro de sus preocupaciones a las teorías, que generalmente fueron más tomadas en cuenta por otras perspectivas filosóficas, al interrogarse sobre la manera como la ciencia da cuenta de la realidad y la tamiza a través de enunciados, leyes y funciones. Las teorías, al ser constructos amplios y complejos –pues contemplan una red más o menos coherente de enunciados, *términos, leyes, métodos,*

etc.— suelen hacer menos evidente la historia y los vericuetos detrás de su construcción; por el contrario, los conceptos expresarían de manera más clara las filiaciones, los contagios y mutaciones que históricamente ha sufrido una disciplina. Para Canguilhem, una palabra no hace un concepto, éste debe comprender un término, claro ésta, un objeto designado, pero además debe de contener los criterios que permiten evaluar la realidad o interpretar de cierta manera la experiencia. Un concepto, así, es también una entidad valorativa que contiene las pautas para establecer qué habrá de concebirse como verdadero y qué como falso dentro de una disciplina en un momento dado. En el caso de las ciencias de la vida, existe una compatibilidad intrínseca entre ésta y los conceptos que la estudian, ambos expresan una capacidad plástica y creativa que permite que el conocimiento se vuelva sensible a los fenómenos vitales.

Crítica de la razón médica: en gran medida la empresa epistemológica llevada a cabo por Georges Canguilhem puede verse como una *crítica a la razón médica*, es decir, un intento por establecer los límites y posibilidades de la razón frente al conocimiento de la vida. El éxito de las ciencias fisicoquímicas es incuestionable, pues han logrado construir un conocimiento objetivo y legal sobre los fenómenos naturales, excluyendo causas ocultas y explicaciones metafísicas. Sin embargo, en el ámbito de la medicina, y de las ciencias de la vida en general, tal esquema puede dar cuenta

de muchos fenómenos, pero –desde la perspectiva canguilhemiana– no puede abarcar lo que hace de la vida una realidad original y única, difícilmente reducible a esquemas causales y deterministas. La cuestión es establecer qué forma debe tener una razón sensible a los fenómenos vitales, sin dejar de lado el *compromiso racionalista* que toda ciencia debe cumplir; en suma, cómo conocer la vida sin renunciar a la racionalidad y sin ajustar a aquélla a un esquema meramente mecanicista.

Epistemología histórica: esta corriente liga a Canguilhem con pensadores tales como Gaston Bachelard y Louis Althusser, y puede entenderse como el intento de ver en el conocimiento, y en particular en el conocimiento científico, una empresa que es inseparable de su historia; es decir, la búsqueda de la verdad no es algo que se construya en abstracto y a distancia del contexto histórico, social y político, antes bien, tal búsqueda tiene lugar dentro de las pugnas, perspectivas y modos de vida que los seres humanos de carne y hueso despliegan en el tiempo. No se trata, sin embargo, de indagar la historia de la verdad –como si se tratara de un despliegue meramente teleológico o cronológico–, sino de buscar la verdad en su historia, en la manera como efectivamente –con todos sus vericuetos y errores– se conformó y se estabilizó momentáneamente. Así, la actividad por la cual las ciencias establecen los criterios de verdad para conformar su objeto y su discurso no es un trabajo ajeno ni a la temporalidad ni a la existencia concreta de

los hombres, al contrario, las teorías y los conceptos suelen llevar las huellas de la historia, de los debates, pugnas y puntos de vista que caracterizaron una época. Sin duda, la epistemología es la herramienta que nos da los elementos para problematizar tal búsqueda científica de la verdad –cómo se construye, qué autoriza a decir y qué no, a través de qué métodos, etc.–, pero esta actividad es inseparable de una mirada histórica que aterriza en la temporalidad y la vida concreta de los hombres.

Epistemología regional: el ámbito de estudio donde se desplegó el interés epistemológico de Georges Canguilhem fue primordialmente el ligado a las ciencias de la vida. Desde muy temprano comprendió que así como los conceptos de la física no podían dar cuenta cabalmente de los particularidades de lo vital, de igual forma, la epistemología de las ciencias fisicoquímicas eran inadecuadas para pensar y problematizar los conceptos de las ciencias de la vida. Lo viviente no sólo reclama conceptos distintos y particulares, demanda también que la filosofía –que problematiza y estudia tales conceptos– sea sensible a lo viviente. En este talante, una epistemología regional permitiría un acercamiento filosófico a las ciencias atento al tipo de disciplina que cada una estudia. Sin renunciar a la razón, pero volviéndola sensible a cada ámbito de conocimiento, una epistemología regional implicaría no sólo reconocer que las ciencias de la vida necesitan un enfoque distinto al de las ciencias fisicoquímicas, sino que la epistemo

logía de aquéllas requiere un abanico de conceptos distinto al que utiliza la epistemología de éstas.

Error: en el contexto de la obra canguilhemiana, el error deja de tener una carga exclusivamente negativa y se convierte en parte intrínseca de la vida y, por ende, del conocimiento. El error es inseparable de la vida pues muestra uno de los muchos intentos que realiza el viviente por adaptarse al medio, sobrevivir y reproducirse. El ser vivo no es un ser estático, al contrario, despliega normas que suelen ser plásticas y originales en una tentativa de responder exitosamente a las cuestiones puestas por el medio; pero, precisamente por ser tentativas, muchas de estas respuestas no son atinadas, el error sobreviene entonces, pero como expresión clara de la normatividad del viviente. El conocimiento, al ser también una de las formas en las que la vida se expresa, no es ajeno al error. Es sobre todo en la historia de una ciencia que la fecundidad del error se hace visible. Muchas de las tentativas a través de las cuales los hombres buscan la verdad estarán condenadas al fracaso o tendrán que ser rectificadas o superadas. Pero es precisamente por esta falibilidad que puede conservarse la racionalidad del conocimiento, pues abre la posibilidad de poner a prueba nuestros saberes, corregirlos o desecharlos.

Ideología científica: este concepto designa todos aquellos desarrollos anteriores a la ciencia actual, sancionada y fresca, que no pueden considerarse como auténticos antecedentes de ésta. No se trata, en ningún

sentido, de un concepto absoluto, pues el criterio lo establece el conocimiento científico en su estado actual, a sabiendas que éste es inacabado, abierto a la rectificación e inclusive a la falsación; por tal razón, designar como ideológico a ciertos desarrollos anteriores a la ciencia actual, depende de qué forma tenga ésta, pues quizá lo que hoy nos parece ideológico desde cierta teoría sancionada, sea visto después como auténtico antecedente científico si tal teoría se transforma. Con todo, un verdadero antecedente es aquél que se apega o busca apegarse a un cierto compromiso racionalista –no es contradictorio, especifica qué tipo de experiencias hace posibles, delimita las condiciones de aplicación de sus conceptos e instrumentos, está sujeto a la crítica y a la rectificación–, pero que también muestra tener un referente contemporáneo que le marca un horizonte de cientificidad, es decir, un desarrollo científico maduro que le es contemporáneo y cuyo modelo tiene como referencia. Con todo, y como ya hemos adelantado, no hay criterios absolutos para calificar a un saber de ideológico, y aunque algo pueda ser declarado como ideología científica, actúa a la vez como obstáculo y como condición de posibilidad de una ciencia por venir –pensemos en la alquimia con respecto a la química–. Es por tal razón que, para Canguilhem, la historia de las ciencias debería comprender la historia de las ideologías científicas reconocidas como tales.

Mecanicismo: perspectiva filosófica que tiene en Descartes a uno de sus principales representantes. Según

ésta, la naturaleza sería un conjunto de fenómenos cuya explicación debe reducirse a movimientos materiales y a desplazamiento de superficies. El funcionamiento del cuerpo de los seres vivos, desde la perspectiva cartesiana, pero también en otros autores como Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), podría explicarse como el movimiento de un conjunto de poleas, palancas, bandas y pistones cuya lógica respondería a la física y a la geometría, excluyendo todo componente animista. La naturaleza y su estructura serían análogas al funcionamiento de una máquina, por ende, tal funcionamiento sería asequible a leyes y constantes de la materia. En su versión más actual, el mecanicismo conserva el espíritu que da cuenta de la naturaleza a través de esquemas deterministas de causa-efecto y que hace de las leyes de la física el principal instrumento de explicación, lo que excluye el finalismo (teleología) como criterio para elucidar los fenómenos.

Norma: una norma expresa la particular manera de un viviente de valorar ante una situación dada. La capacidad valorativa del viviente se expresa en una respuesta determinada frente al medio; es decir, expone una forma de valorar los cambios del medio y demuestra un comportamiento o respuesta concreta frente a éstos. Expresa el punto de vista que toma el viviente frente a los objetos de su entorno, sea que se presenten como obstáculos o como facilitadores de su *conatus*. Sin embargo, no es el exterior lo que dicta las normas al viviente, antes bien, ellas son

producidas por el movimiento inmanente de la vida. De esta manera, las normas dan cuenta de que el viviente no puede reducirse a los datos materiales externos.

Normal: la crítica que Canguilhem realiza a lo normal como concepto médico estriba en que ha sido reducido a una expresión estadística. Efectivamente, lo normal expresa el promedio del comportamiento y del funcionamiento de un conjunto de organismos; alejarse de la parte más gruesa de la campana de Gauss significa, entonces, habitar los márgenes de lo normal: la anormalidad. Canguilhem se aleja de tal postura pues considera que lo normal no puede difuminarse en una generalidad indiferenciada. Si lo propio del viviente es ser normativo –crear sus propias normas a partir de su particular relación con el medio–, entonces estrictamente la anormalidad no existe, sólo existen individuos con normatividades diferentes y, por ende, tantas normalidades como seres vivos. Esto no quiere decir que, si todo es normal, tengamos que renunciar a la actividad médica –cuya principal consigna es restaurar la salud–, sino que implica reconocer que difícilmente un viviente podría representar al pie de la letra los valores fisiológicos estipulados como normales; cada viviente se encuentra, así, en mayor o en menor medida, descentrado del promedio. De igual manera, la enfermedad, la discapacidad o la monstruosidad no nos hacen anormales de manera absoluta, sólo nos arrojan a otras formas de normalidad; esto no implica que los

promedios deban desecharse; sin embargo, es necesario confrontarlos y tamizarlos con las expresiones individuales y normativas de cada viviente, en tanto cada individuo reflejaría una normalidad que le es propia a partir su propia historia y su normatividad particular. Si lo normal estadístico apuesta por una objetividad generalizable, la normatividad de cada viviente introduce un punto de vista individual insoslayable.

Normatividad: se refiere a la capacidad que tiene todo viviente de darse normas para relacionarse con el medio. En tanto todo ser vivo valora, se crean pautas que le dan contenido a tal valoración –no poder vivir sin oxígeno, no comer fresas por ser alérgicos, consumir grandes cantidades de azúcar por ser hipoglucémico, etc.–; tal capacidad para crear normas es lo que constituye el carácter normativo del viviente y expresa, también, una forma única de relacionarse con el entorno. En este sentido, la normatividad es la expresión más creativa del viviente, pues las normas que crea no están dictadas desde el exterior, sino que son producto de una elaboración propia y de una manera de valorar singular. En la salud, pero también en la enfermedad, se crean normas que responden de manera particular a cada situación. En este sentido, estrictamente no hay seres anormales, sino seres con una mayor o menor capacidad normativa.

Patológico: lo patológico tradicionalmente se ha contrapuesto a lo normal y ha sido concebido en térmi-

nos de desviación cuantitativa. Por ejemplo, uno de los críticos contemporáneos de la postura canguilhemiana, Christopher Boorse, representante de la teoría bioestadística, considera que la salud es la ausencia de lo patológico y que ello remite a un funcionamiento estadísticamente subnormal dentro de la especie; con lo cual es posible clasificar los estados de sano y de enfermo con completa objetividad (Giroux). Desde una perspectiva tal, lo patológico es un derivado –desviado y secundario– respecto a lo normal, éste último representaría el estado conforme al diseño de la especie. Para Canguilhem, por el contrario, lo patológico representaría una de tantas formas en que el viviente expresa su normatividad, por ende, guardaría respecto a lo normal una postura de diferencia y originalidad; sería también anterior a él, pues es a través de su contraste que permite que algo como lo normal resulte cognoscible. Por lo anterior, lo patológico es un dominio de difícil objetividad, ahí la normatividad e individualidad de cada viviente se hace patente más que nunca. Sin duda, la enfermedad nos habla de una retracción de la capacidad normativa del viviente –normas con valor repulsivo–, pero no de una desaparición de ésta, al contrario, en la enfermedad, la discapacidad y la monstruosidad se siguen implementando normas originales de relación con el medio.

Reduccionismo: de manera general, el reduccionismo puede ser visto como el intento de traducir los conceptos, propiedades y métodos de un dominio científico

–por ejemplo, la biología– al lenguaje y parámetros de otro dominio que suele tener una estructura legal y explicativa más robusta y determinista –por ejemplo, la física–. En el caso de las ciencias de la vida y particularmente en la obra de Canguilhem, dicho reduccionismo se expone como el intento de explicar los fenómenos de la vida a partir de esquemas mecánicos ligados a una causalidad lineal.

Salud: Canguilhem define la salud en términos muy concretos como un “sentimiento de tener la capacidad de superar las capacidades iniciales y de hacer que el cuerpo realice lo que no prometía en un principio”. Ante todo, no se trata de un estado objetivo, sino de un sentimiento –ciertamente vago, recordemos la concepción de René Leriche que la define como “vida en el silencio de los órganos”–, que nos indica que podemos superar las normas con las que cotidianamente nos desempeñamos. En la salud, nuestra capacidad normativa tiene un valor propulsivo, es decir, hace posible trascender las pautas que venían funcionando cotidianamente bien. Sin embargo, no podemos definirla con total objetividad, pues está tamizada por dos elementos que le niegan cualquier forma de finitud; en primer lugar, no es un concepto absoluto, necesita de la enfermedad para poder ser definido y, en segundo lugar, está cruzada, finalmente, por la individualidad y la subjetividad del viviente.

Valor: para Canguilhem la vida es intrínsecamente valorativa. Valorar significa que, para el viviente, su entor-

no y lo que ocurre en él –lo que le resulta significativo– no le es indiferente. No se necesita, por tanto, una consciencia para valorar; toda pauta, por más simple que sea –como poder vivir en un medio con oxígeno y no sobrevivir a la falta de éste– es ya un gesto valorativo. Tanto las formas más simples de vida hasta la más compleja despliegan una actividad valorativa como su manera más elemental de estar en el mundo. Ahora bien, que el entorno no le sea indiferente al viviente significa también que la vida es precaria, es decir, la coincidencia entre ser vivo y medio nunca es perfecta, nunca existe una adaptación *sin resto* al mundo, de ahí la necesidad del esfuerzo o del *conatus* por intentar embonar con el medio, este esfuerzo es indicativo del carácter valorativo de la vida.

Vitalismo: el vitalismo canguilhemiano puede ser visto como la defensa del carácter original y específico de la vida, es decir, de su irreductibilidad a esquemas mecánicos, económicos y deterministas con los cuales, frecuentemente, las ciencias fisicoquímicas dan cuenta de los fenómenos. Tal perspectiva evita tanto la postura animista, que concibe que el rasgo distintivo de la vida radicaría en una fuerza vital o ánima que impulsa los organismos; como los esquemas mecanicistas que hacen de los organismos entidades que responden pasiva y deterministamente a los estímulos del exterior. La piedra de toque de este vitalismo se sustentaría en el concepto de *normatividad*, pues es precisamente la elaboración de lo que viene de fuera y su traducción

en normas propias –que lejos de tener un carácter lineal expresan una polaridad entre el exceso y la falta, pero también entre el orden y el caos– lo que hace del viviente y de la vida una realidad original cruzada por la plasticidad y la creación de normas difícilmente reducibles a leyes y constantes. El vitalismo que aquí se muestra es sensible, así, no sólo a la capacidad normativa del viviente, sino a su carácter holístico y al hecho de que es indisociable de su medio y de la particular manera como se relaciona con él.

Virus del precursor: con este concepto Canguilhem realiza su propia crítica a las posturas *presentistas* dentro de la historia y la epistemología de las ciencias. Desde tales perspectivas, todo lo que ha ocurrido en el pasado anuncia de alguna manera lo que vendrá después, como si existiera un hilo conductor que dirigiera toda realización pasada a impulsar la forma y el estado actual del conocimiento. Esta manera de ver la historia estaría plagada de *precursores* que supieron anticipar y poner las bases de ideas y conceptos que vendrían después, pero que ellos ya vislumbraban. El problema de tal acercamiento es que deja reconocer el elemento histórico del conocimiento, que éste tiene lugar en el cruce de discursos, problemas, visiones del mundo, valores e intereses que forman parte de una época y que difícilmente podrían ser abarcados por un sólo individuo. No es que entre las realizaciones científicas del pasado y las actuales no exista continuidad, sin embargo, ésta no

es meramente acumulativa ni lineal, sino el producto de cruces, contagios y rupturas que hacen difícil que un solo individuo pueda dar cuenta a cabalidad de las dimensiones de su época, y mucho menos que pueda anticipar las que vienen.



Georges Canguilhem, director del Instituto de Historia
y Filosofía de las Ciencias y las Técnicas.

De Canguilhem

- CV *La connaissance de la vie*. París: Vrin, 1992.
- EHPS *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. París: Vrin, 1994.
- NP *Le normal et le pathologique*. París: PUF, 1998.
- OC1 *CŒuvres complètes. Tome I: Écrits philosophiques et politiques, 1926-1939*. París: Vrin, 2011.
- OC4 *CŒuvres complètes. Tome IV: Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences, 1940-1965*. París: Vrin, 2015.
- s *La Santé. Concept vulgaire et question philosophique*. Toulouse: Sables, 1990.

Otras obras de Canguilhem

- Ensayos sobre algunos problemas concernientes a lo normal y lo patológico*, 1943.
- La formation du concept de réflexe aux xvii^e et xviii^e siècles*. París: Vrin, 1977.
- Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. París: Vrin, 1993.
- Traite de Logique et de Morale*. Marseille: Robert et fils, 1934.

De otros autores

- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998.

- Axelrod, Robert. *The Evolution of Cooperation*, Nueva York: Basic Books, 1984.
- Bachelard, Gaston. *El compromiso racionalista*. México: Siglo XXI, 2005.
- Brugère, Fabienne. *L'étiqúe du "care"*. París: PUF, 2014.
- Cabanis, José. *Les profondes années. Journal 1939-1945*. París: Gallimard, 1976.
- Chien, Jui-Pi. "From Animals to Humans: Uexküll's Umwelt as Read by Lacan and Canguilhem". *Concentric: Literary and Cultural Studies*. Vol. 32, núm. 2 (2006): 46-69.
- Dagognet, François. *Georges Canguilhem. Une philosophie de la vie*. Le Plessis-Robinson: Synthelabo, 1997.
- Darwin, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. Londres: John Muray, 1859.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. París: PUF, 1968.
- . *Foucault*. México: Paidós, 1987.
- . *Spinoza: Practical Philosophy*. San Francisco: City Light Books, 1988.
- . *Lógica del sentido*. Buenos Aires: Paidós, 1989.
- Descartes, René. *Écrits physiologiques et médicaux*. París: PUF, 2000.
- Deuber-Mankowsky, Astrid y Christoph F. E. Holzhey. *Situiertes Wissen und Regionale Epistemologie zur Aktualität Georges Canguilhems und Donna J. Harraways*. Berlín: Verlag Turia, 2013.
- Dilthey, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo, 2000.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. París: Gallimard, 1996.

- . *Naissance de la clinique*. París: PUF, 1997.
- . “La vida: la experiencia y la ciencia”. *Ensayos sobre biopolítica*. Buenos Aires: Paidós, 2007. 41-58.
- García Gual, Carlos. “Introducción general”. *Tratados hipocráticos*. Vol. I. Madrid: Gredos, 1983. 9-61.
- Gayon, Jean. “Los monstruos prometedores: evolución y teratología”. *Monstruos y grotescos. Aproximaciones desde la literatura y la filosofía*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2014. 17-27.
- Giroux, Elodie. *Après Canguilhem: définir la santé et la maladie*. París: PUF, 2010.
- Goldstein, Kurt. *La structure de l'organisme*. París: Gallimard, 1951.
- Grene, Marjorie. “The Philosophy of Science of Georges Canguilhem”. *Revue d'Histoire des Sciences*. Vol. 53, núm. 1 (2000): 47-63.
- Grmek, Mirko D. “Il concetto di malattia”. *Storia del pensiero medico occidentale 2: del Rinascimento all'inizio dell'ottocento*. Roma: Laterza, 1996. 221-253.
- Hine, Robert. *Oxford Dictionary of Biology*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Laín Entralgo, Pedro. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Madrid: Antrophos, 1958.
- Lakatos, Imre. *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza, 1989.
- Le Blanc, Guillaume. *Canguilhem et les normes*. París: PUF, 1998.
- Lecourt, Dominique. *Para una crítica de la epistemología*. México: Siglo XXI, 1978.

- . *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*. París: Vrin, 2002.
- Lefève, Céline. "De la philosophie de la médecine de Georges Canguilhem à la philosophie du soin médical". *Revue de métaphysique et de morale*. Vol. 2, núm. 82 (2014): 197-221.
- Mandressi, Rafael. *Le regard de l'anatomiste. Dissections et invention du corps en Occident*. París: Seuil, 2003.
- Martin, Elizabeth. *Concise Medical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Merleau-Ponty, Maurice. *La nature. Cours du Collège de France*. París: Seuil, 1995.
- . *La structure du comportement*. París: PUF, 2002.
- Prigogine, Ilia e Isabelle Stengers. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- Roudinesco, Élisabeth. *Philosophy in Turbulent Times: Canguilhem, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*. Nueva York: Columbia University Press, 1998.
- Suppes, Patrick. "What is a Scientific Theory". *Philosophy of Science Today*. Nueva York: Basic Books, 1967. 55-67.
- Zahavi Amotz y Avishag Zahavi. *The Handicap Principle: A Missing Piece of Darwins Puzzle*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Obras complementarias de otros autores

- Boorse, Christopher. "On the Distinction between Disease and Illness". *Philosophy and Public Affairs*. Núm. 5 (1975): 49-68.
- Borck, Cornelius. Volker Hess y Henning Schmidgen. *Maß und Eigensinn: Studien im Anschluß an Georges Canguilhem*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2005.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Qu'est-ce que c'est la philosophie?* París: Minuit, 2005.
- . *Mille plateaux*. París: Minuit, 1980.
- Foucault, Michel. *Maladie mentale et psychologie*. París: PUF, 1997.
- Gould, Stephen Jay. *El pulgar del panda*. Barcelona: Crítica, 1994.
- Hempel, Carl Gustav. *Filosofía de la ciencia natural*. Madrid: Alianza, 1987.
- Lecourt, Dominique. *Georges Canguilhem*. París: PUF, 2008.
- Macherey, Pierre. *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*. París: La fabrique, 2009.
- Von Wright, Georg Henrik. *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza, 1987.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN, 7

ALGUNOS ASPECTOS BIOGRÁFICOS, 17

I. UNA EPISTEMOLOGÍA HISTÓRICA DE LOS CONCEPTOS
CIENTÍFICOS, 31

Epistemología regional, 38

Epistemología histórica, 42

Los conceptos, 46

II. VIDA, NORMATIVIDAD Y CREACIÓN, 59

La vida como tensión, 67

La vida como riesgo, 72

La vida como polémica, 77

La vida como singularidad, 84

III. LO NORMAL Y LO PATOLÓGICO, UNA RELACIÓN
PARADÓJICA, 89

¿Es la salud contraria a la enfermedad?, 97

Enfermedad, diferencia y creación, 104

Patología y finitud, 109

CODA, 115

GLOSARIO, 129

OBRAS CITADAS, 145

Breve introducción al pensamiento de Georges Canguilhem, de María Luisa Bacarlett Pérez, pertenece a la colección Biblioteca Básica y se terminó de imprimir en septiembre de 2017, en los talleres gráficos de la Dirección de Publicaciones y Promoción Editorial de la Universidad Autónoma Metropolitana, ubicados en Boulevard Adolfo Ruiz Cortines núm. 5157, Guadalupe, Tlalpan, 14610, Ciudad de México. El tiraje fue de mil ejemplares impresos sobre papel cultural de 90 g. En su composición se utilizó la familia tipográfica Palatino. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Carolina Gómez Gutiérrez y Karla Cano Sámano. El diseño de portada y la formación estuvieron a cargo de Guadalupe Urbina Martínez.