
GEORGES CANGUILHEM:
UNA FILOSOFÍA DE
LO BIOLÓGICAMENTE POSIBLE

MARÍA LUISA BACARLETT PÉREZ¹

ABSTRACT. Georges Canguilhem defined his philosophical work on life science as an epistemological history of concepts; its virtue being that these can be better seen when associated with the phenomena of life, itself fluctuating and plastic. A concept does not merely fulfill a nominal role, but has an axiological and normative function, inasmuch as it expresses what must be true and possible. Thus, each concept delimits what will be assumed as possible within a certain parcel of reality that the concept intends to declare as truth. What is possible to conceive and observe within one concept is not the same as what is accessible from another.

KEY WORDS. Epistemology, history of sciences, life sciences, conceptual dynamics, philosophy of medicine, philosophy of biology, normative concepts, biological possibility, error in science.

*En un sens, beaucoup d'activités humaines, les arts, les sciences,
les techniques, la politique, ne sont que des manières particulières,
chacune avec ses règles propres, de jouer le jeu des possibles.*
François Jacob, *Le jeu des possibles*.

INTRODUCCIÓN: FILOSOFÍA Y MEDICINA

Georges Canguilhem (1904 – 1995) ha dejado una obra rica en reflexiones en torno a la epistemología y la historia de las ciencias de la vida, así como interesantes análisis sobre los conceptos de salud y enfermedad, de lo normal y lo patológico, de la monstruosidad y la anomalía, entre otros tópicos que se han plasmado en libros de gran profundidad e incidencia en el ámbito filosófico, tales como *Le normal et le pathologique* (1998) y *La connaissance de la vie* (1992). Sin embargo, dicho trabajo ha corrido una suerte un tanto paradójica, sobre todo porque ha sido conocido de manera indirecta, a través de las obras de sus más destacados discípulos y colegas, como Michel Foucault, Gilles Deleuze o François Dagognet. A esta dificultad hay que agregar que la obra de Canguilhem siempre se mostró reacia

Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. /
cioran6472@yahoo.com.mx

a ser encasillada en una determinada corriente, sea de la filosofía o de la historia de las ciencias. Los motivos de esta dificultad pueden resultar variados, pero quizá aquel sobre el cual valdría fijarnos es en la intención del propio Canguilhem de rechazar toda teoría y todo método que no fuera capaz de superar la pasividad y el estancamiento y situarse, así, en una dinámica de movimiento y oscilación de sus propios conceptos; por ello, su propuesta, lejos de ser de fácil inserción en alguna casilla, nos remite a pensar en un constructo que no resulta cómodo para ser instalado en las definiciones específicas con las que solemos mirar la actividad del historiador y del filósofo de las ciencias.

Así, si bien por un lado su propuesta estriba en hacer historia de los conceptos de los discursos científicos, lo cual aparentemente lo acercaría a una perspectiva internalista de la historia de las ciencias, por otro lado jamás deja de tomar en cuenta la manera cómo lo científico y lo no científico conviven e interactúan, ocasionándose recíprocamente alteraciones e influencias. La peculiaridad del pensamiento de Georges Canguilhem estriba en que su verdadera complejidad sólo es asible si reparamos en su peculiar itinerario, oscilante entre diversos campos de conocimiento.

Nacido en Castelnaudary, Francia, en 1904, Georges Canguilhem realizó estudios de filosofía en l'École Normale Supérieure de la Rue d'Ulm, París, perteneciendo a la misma generación de Jean-Paul Sartre y Raymond Aron. Después de estudiar filosofía, Canguilhem optó por el estudio de la medicina; su tesis doctoral, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, publicada por vez primera en 1943, nos habla de la profunda imbricación entre la medicina y la filosofía a lo largo de toda su obra y vida. Desde la publicación de su tesis doctoral hasta su muerte, si hay algo que caracteriza su obra es el constante debate que entabla entre filosofía y medicina como estrategia de comprensión, no sólo de lo humano, sino de la vida en un sentido amplio. Las motivaciones que le llevan a escoger la medicina como segunda carrera pueden ser variadas, pero atendamos a aquella que parece más inmediata: Para ejercer como profesor universitario de filosofía era necesario obtener un certificado de la Facultad de Ciencias. Las opciones son tres: física, química o biología; Canguilhem se decidirá por la última, serán los estudios médicos los que le darán el pase a la enseñanza.

Sin embargo, aquí resalta una pregunta que está lejos de ser ociosa, ¿por qué optar por una de las ciencias de la vida? ¿La opción por la medicina ha sido puramente azarosa o existe detrás de ello un proyecto mucho más consistente? François Dagognet, en el libro que dedica a su colega ², opta más bien por lo segundo. Canguilhem es hijo de su tiempo, experimenta en carne propia un ambiente marcado por la crítica y el rechazo hacia los efectos perversos del progreso, de la racionalidad y del dominio de la técnica. También vive en carne propia la ocupación alemana en la Segunda

Guerra Mundial, lo que le hace distanciarse de las tesis pacifistas de su profesor, Alain ³, a quien le reprocha su hostilidad por la historia, su creencia en una naturaleza humana eterna (Braunstein 2000). Después de dedicar de manera entusiasta una tesis al pensamiento de Comte, cae en cuenta de que al paralelo del tan celebrado “orden y progreso” se han desarrollado otros efectos menos vinculantes y más opresivos. Abandonando lentamente un optimismo de cariz positivista, Canguilhem se acerca gradualmente a la crítica y a la resistencia, atento a los caracteres opresivos de los nuevos productos de la razón que se perfilan en forma de ciencias del hombre —psicología, medicina, estadística— pugnará así por enfrentar a Comte un Marx más matizado, en busca de liberar a las sociedades y al pensamiento de sus mayores limitantes. Un proyecto ético-libertario comienza a perfilarse; la piedra de toque de este proyecto será precisamente aquella “casilla vacía” ⁴ que da significado al resto del sistema de conocimiento moderno, de acuerdo con Michel Foucault, uno de los lugares estratégicos desde los cuales se ha tratado de responder a la pregunta ¿qué es el hombre?: las ciencias de la vida.

Mieux encore, c’est finalement la vie qui tiendra désormais le rôle de boussole, puisque la matière se perd, que la technique soumise à l’économie, abîme nos richesses et accumule les déchets et puisque la science ne peut plus exercer sa fonction régulatrice.

Plus que jamais il convient de se tourner vers «le vital, à la base de la liberté», d’arracher les corps à ce qui entend les gouverner et les maîtriser, une sorte de bastion à ne pas perdre, parce qu’il garantit le reste. C’est une raison qui, rétrospectivement il est vrai, justifie l’option initiale, celle d’entamer des études médicales, puisque c’est là, sur ces confins, que commence à se jouer la vraie bataille (Dagognet 1997: 12).

En este sentido, el trabajo de Canguilhem no es una denuncia del sistema médico en el nivel institucional o sociológico, no es una puesta en evidencia de las deficiencias del servicio médico en los hospitales y en los centros de salud; ahí sin duda también es urgente una crítica, pero no es la que él se propone. Su trabajo se centra más bien en una crítica filosófica, es un desarrollo epistemológico que pretende poner en la mesa del debate y la reflexión los presupuestos filosóficos tras las ideas de salud, de enfermedad, de técnica, de terapéutica, de anomalía, conceptos que subyacen y anticipan el discurso y la práctica médica y que hacen que, en ese mismo nivel, se olvide la importancia y la centralidad de lo patológico a la hora de determinar eso que llamamos vida y que la medicina, supone, manipula y ordena. Así, una reflexión filosófica sobre la medicina ahonda en aquellas cuestiones que la práctica médica en su inmediatez, en su necesidad de acción y de actuación sin demora, no puede reflexionar con toda la amplitud que se desea. Corresponde al filósofo esta reflexión a profundidad, preguntarse por los presupuestos más hondos de este saber hacer.

I. PENSAR LA VIDA

La reflexión filosófica sobre la vida se separa de la inmediatez del acto médico para concentrarse en lo que hace posible la medicina misma: la vida, le enfermedad, la salud, la muerte. Las preguntas pertinentes en este fondo estriban, para Canguilhem, en la vida misma: ¿Qué es lo viviente? ¿Cuándo algo está vivo y cuándo ya pertenece a lo inerte? ¿Dónde empieza la muerte? ¿Qué es la enfermedad? ¿Cómo reconocerla? ¿Dónde comienza? Estas preguntas, que parecen molestarnos por su aparente obviedad son, paradójicamente, las que la medicina en su práctica deja de contestar, no por olvido, sino precisamente por darles respuestas demasiado prontas. La certeza que enmarca la obra canguilhemiana es que, dependiendo de la salida que demos a tales preguntas, esa será la manera no sólo de cómo conceptualicemos el cuerpo, la salud y la enfermedad, sino también la manera en cómo intervengamos sobre el cuerpo, sobre la salud y sobre lo mórbido. Los presupuestos epistemológicos del saber médico tienen efectos patentes y dolientes en cada uno de nosotros a través de la terapéutica, de la clínica y de la medicalización de muchas de nuestras actividades y afecciones. De hecho, si Canguilhem escribe es por este convencimiento tácito de que el pensamiento puede modificar la práctica, de que todo proyecto liberador bien puede empezar al empuñar la palabra.

Canguilhem, philosophe, croyait en la puissance de la pensée, en son efficace propre entraînant l'action, même la plus désespérée, sur les voies d'un succès possible (Debru 1998: 40).

Desde esta perspectiva, pensamiento y acción no tienen por qué pertenecer a dos mundos distintos. Esta es una lección que Canguilhem lleva como insignia a lo largo de toda su obra, sobre todo cuando se interroga por la vida misma: Si la vida, como pura actividad, parece no tener nada que ver con el pensamiento, ¿cómo justificar este intento de pensar la vida? La peculiaridad de esta empresa se expresa, pues, en la aparente inadecuación del pensamiento y aquello que se piensa. No son pocas las ocasiones a lo largo de toda su obra que el filósofo de Castelnaudary remarca la extrañeza entre el mundo del pensamiento y el mundo de los fenómenos vitales. Lo viviente, antes de dejarse reducir a los esquemas explicativos de la física y de la química, reclama su propio espacio explicativo y comprensivo, reclama nuevos conceptos y nuevos mecanismos epistemológicos que puedan desentrañar de manera más cercana su originalidad e inventiva. Un divorcio entre el pensamiento y la vida se hace patente, sobre todo cuando lo que se enfrenta es la ciencia médica tal y como la conocemos y los fenómenos vitales tal y como los vivimos, tal y como los sentimos. Así, partiendo de una distancia casi insalvable entre vida y

razón, entre lo viviente y el pensamiento, la empresa canguilhemiana se presenta como un desafío autoimpuesto: ¿Cómo pensar la vida, si de inicio se parte del divorcio entre vida y razón? ¿Cómo superar tal dilema? En gran medida, la obra que Georges Canguilhem desarrolla es un ejercicio reiterativo que intenta responder a la misma pregunta y, aún más, que al intentar responder se propone superar tal divorcio, tal separación entre vida y pensamiento. Se esgrime, así, un proyecto paralelo y doble: Una crítica a la razón médica, en tanto incapaz de dar hasta hoy una imagen más sensible de lo vital y, a la vez, una propuesta epistemológica que intenta resarcir a la vida de aquello que una razón demasiado rígida le ha quitado, lo que supone, sin duda, proveer a la razón de una nueva sensibilidad para comprender la vida.

... l'intelligence ne pouvait qu'échouer quand elle s'appliquait à la vitalité: la corporéité, toujours défensive, sinon même créatrice de ses performances, échappait à l'emprise conceptuelle quelque peu réductionniste. L'expérimentateur ne disposait, il est vrai, que d'utiles rudimentaires, empruntés à des domaines voisins, donc mal adaptés et avec lesquels il ne pouvait entrer dans l'organique (Dagognet 1997: 141).

No deja de parecer paradójica esta conjunción entre dos universos tan distantes, entre el espacio no lógico de la vida, de la enfermedad, y el espacio lógico de los discursos médicos y las construcciones teóricas sobre el cuerpo. ¿Cómo arribar a otra visión sobre la vida, sobre algo que se resiste a todo reduccionismo formal? Para Canguilhem tal problema, si aspiramos a resolverlo medianamente, debemos plantearlo más claramente; a saber, rehaciendo la pregunta en otros términos. El problema no se encuentra entre el pensamiento y la vida como entidades abstractas e independientes, sino entre el hombre como ser viviente y la forma como éste piensa la vida.

On admet trop facilement l'existence entre la connaissance et la vie d'un conflit fondamental, et tel que leur aversion réciproque ne puisse conduire qu'à la destruction de la vie par la connaissance ou à la dérision de la connaissance par la vie. Il n'est alors de choix qu'entre un intellectualisme cristallin, c'est-à-dire transparent et inerte, et un mysticisme trouble, à la fois actif et trouillon (Canguilhem 1992: 10).

Canguilhem nos invita a revalorar la relación entre vida y conocimiento, en tanto reconoce una originalidad, una autonomía de la primera respecto al segundo, es decir, que la vida goza de una originalidad, de una particularidad que la hace irreductible a todo lo que podamos pensar de ella. Con todo, la empresa que apuesta por el conocimiento de la vida no es una aventura infructífera, antes bien, tendrá como meta hacer de la razón un

instrumento más sensible a la originalidad de la vida, hacer de ella un lugar en el que la razón no sea del todo ajena y de la que pueda obtener una imagen cercana.

Nous pensons, quant à nous, qu'un rationalisme raisonnable doit savoir reconnaître ses limites et intégrer ses conditions d'exercice. L'intelligence ne peut s'appliquer à la vie qu'en reconnaissant l'originalité de la vie. La pensée du vivant doit tenir du vivant la idée du vivant (Canguilhem 1992: 13).

Es decir, así como no hay un paso automático y unívoco entre vida y pensamiento, tampoco hay un divorcio insalvable. Si bien es cierto que para Canguilhem la vida escapa a toda lógica, ello no excluye que tratemos de aprehenderla a través de la razón, porque el hombre, en tanto viviente, puede pensar la vida: porque el pensamiento es también producto de la vida, en tanto quien piensa es un viviente. Desde este punto de vista, el pensamiento puede verse como una expresión de la propia vida, el conocimiento como facultad vital, de ahí que Canguilhem rechace una escisión absoluta entre la vida y la manera como la pensamos. A partir de estos derroteros, Canguilhem piensa necesario trascender el *cogito* cartesiano y optar más bien por Kant. En este sentido, la obra canguilhemiana puede ser vista como “crítica de la razón médica”⁵, en la que intenta reflexionar sobre los límites de los instrumentos cognitivos de las ciencias de la vida? en tanto construcciones teóricas que suponen inteligible su objeto de estudio y racionales sus métodos y presupuestos teóricos. Una crítica tal apuesta por responder a las preguntas: ¿Qué podemos conocer de la vida? ¿Cuáles son los límites de la razón al intentar conocer la vida? Así como en Kant, superando el monólogo del yo cartesiano, es necesario reconocer que los límites de la razón no pueden trazarse en la conciencia cerrada de cada uno, sino en las construcciones intelectuales de los discursos científicos. Así, en la obra de Canguilhem la razón es puesta a prueba en uno de sus desarrollos teóricos más insignes, en aquel saber que versa y cree dominar sobre lo vivo.

Le Je pense kantien, puisqu'il est toujours en deçà de la conscience prise des effets de son pouvoir, n'interdit pas les tentatives consistant à rechercher si la fonction fondatrice, si la légitimation du contenu de nos connaissances par la structure de leurs formes ne pourrait pas être assurée par des fonctions ou des structures dont la science elle-même avèrerait qu'elles sont à l'oeuvre dans l'élaboration de ces connaissances (Canguilhem 1967: 615).

Que la obra canguilhemiana se inscriba como una empresa que intenta continuar el dictado kantiano del *Aufklärung* es síntoma, a los ojos de Foucault, de una convicción filosófica que penetró las empresas de otros pensadores que le fueron contemporáneos.

Des oeuvres comme celles de Koyré, Bachelard, Cavallès ou Canguilhem peuvent bien avoir pour centres de référence des domaines précis, «régionaux», chronologiquement bien déterminés de l'histoire des sciences, elles ont fonctionné comme des foyers d'élaboration philosophique importants, dans la mesure où elles faisaient jouer ses différentes facettes cette question de l'*Aufklärung* essentielle à la philosophie contemporaine (Foucault 2001: 1586).

Sin duda, como lo repiten muchos de sus comentaristas, la obra de Canguilhem puede leerse como el despliegue de diversos argumentos que intentan dar respuesta a una misma pregunta, a la pregunta por la vida y lo viviente. Pero esta empresa nunca deja de darse en paralelo de otra siempre constante, aquella que pregunta por los alcances de la razón en tanto instrumento para conocer la vida. Hacer inteligible lo vital presupone, de inicio, un reconocimiento de las limitaciones de las ciencias de la vida a la hora de pensar la vida; aún más, presupone que éstas, al intentar hacerla inteligible, la han desvitalizado. En este sentido, reflexionar filosóficamente sobre la vida implica, no necesariamente una renuncia a la razón, sino darle la suficiente flexibilidad para aprehender lo vivo sin reducirlo a lo no vivo. Desde esta perspectiva, la empresa no es fácil, implica una suerte de paso mortal que haga posible conectar dos cimas que parecen inmensamente alejadas, una, la de lo vivo y fluctuante, otra, la de lo racional y tradicionalmente rígido. Si llegara a sortearse con éxito esta suerte de salto mortal comprobaríamos, al menos, una cosa: que para comprender la vida no es necesario renunciar a la razón.

On peut admettre que la vie déconcerte sans croire pour autant qu'on s'en tirera mieux avec elle en renonçant à former des concepts, pour rechercher quelque clef égarée (Canguilhem 1977: 1).

Sin renunciar a la razón, pero tratando de encontrar ese perfil de la misma que respete las particularidades de lo vital, el proyecto abrazado por Canguilhem intentará conciliar en un mismo espacio y hacer hablar en el mismo lenguaje el ámbito no lógico de la vida y la lógica de la razón, en tanto ambos espacios se conjugan en el hombre, como pensante y como viviente. Recordémoslo, la aventura puesta en marcha por Canguilhem intenta dar respuesta a un problema doble, a saber, el de la vida y el de la razón, es decir, dar respuesta a dos interrogantes: ¿qué es la vida?, y paralelamente, ¿cuáles son los límites del discurso médico al intentar conocerla? Así, preguntarse por la vida nunca será un ejercicio puramente especulativo, antes bien, será necesario a la vez interrogar aquellos discursos que han intentado conocerla. Afinar la razón como instrumento para conocer lo vital requiere reconocer los límites que los discursos filosóficos y científicos han puesto en juego a lo largo de la historia al intentar lo mismo, se requiere analizar tales discursos en tanto expresan los intentos

por conocer la vida. Ahora bien, en tanto intentos, dichas teorías han ocurrido en algún momento de la historia, y en cada uno de ellos muy diferentes han sido los ambientes científicos, culturales, políticos y sociales que los han rodeado e influenciado. Así, interrogar a la razón, con aras de depurarla para hacerla sensible a la vida, implica también reconocer la historicidad de la primera, reconocer las diversas teorías y estrategias que se han empleado a lo largo de la historia para conocer la vida. Este reconocimiento no podrá dar cuenta más que de la variedad de puntos de vista, de posiciones y corrientes que lo han intentado, variedad que en paralelo refleja también —y este es uno de los postulados centrales en la obra de Canguilhem— la particularidad de los fenómenos vitales, mismos que antes que restringirse al inmovilismo y a la esclerosis se caracterizan por su tendencia al cambio, a la innovación, al error y a la corrección, en suma, por su dinamismo. Las variadas posiciones que ha expresado el hombre a través de sus discursos para conocer la vida no son más que la expresión de la dificultad misma del objeto, la vida en tanto cambio, fluctuación, innovación, acierto y error. Es por eso que la epistemología canguilhemiana nunca deja de ser histórica o, si se quiere, que la historia de las ciencias que lleva a cabo nunca deja de ser epistemológica. Porque si lo que queremos conocer es la vida, nuestros instrumentos tienen que, como mínimo, garantizar que nuestro objeto sigue conservando sus particularidades, su irreductibilidad a las explicaciones del tipo determinista-mecánico. Es por eso que el análisis meramente epistemológico es insuficiente, porque adolecería de la movilidad y el dinamismo que le da la historia, en tanto ésta intenta reflejar la movilidad, lo cambiante de las teorías sobre la vida a lo largo del tiempo.

Si la vida no excluye su aprehensión racional, tampoco admite reducciones formales, el instrumento que la piense deberá, por lo menos, ser sensible a sus fluctuaciones y cambios, a su flexibilidad. La vida, ciertamente enigmática y poco sujeta a reduccionismos es, con todo, inteligible; podemos conocer algo de ella sin necesidad de renunciar a la razón. Pero el instrumento que lo haga posible tendrá que representar las particularidades de la vida misma. El análisis epistemológico puede hacer parte del trabajo, pero recordemos que su objeto no puede ser la vida misma, sino lo que las teorías dicen de ella; será la historia, así, la que aporte el ingrediente dinámico, agonístico, tan caro y cercano a lo vital.

... [para Canguilhem] le vivant ne cesse pas de fluctuer. Nous le voudrions permanent, immuable, emmuré en lui-Même et par là ferme, alors que, sans perdre son unité de base, il repose sur la divergence, la souplesse réactionnelle et la plasticité, celle qui annonce l'inventivité biologique et va à l'encontre d'une définition objetivisée toujours recherchée et facilitant (Dagognet 1997: 33).

La parte histórica de esta empresa tendrá, pues, el cometido de representar las propias fluctuaciones de la vida, en tanto hecha de aciertos y de fracasos, de ensayo y error. El extraño vericuetos que forme dicha historia no dejará de estar con relación a los extraños quiebres que ha realizado la razón humana a través del tiempo en aras de conocer la vida.

... la temporalité, c'est le souci, l'inquiétude, l'errance. Il y a une histoire des sciences parce que les hommes, quand ils visent la vérité, se trompent. Cette histoire est leur mémorial, le récit, toujours à refaire, de leurs aventures, de leurs projets, de leurs visées, de leurs exigences, de leurs réussites et de leurs déboires (Saint-Sernin 1985: 14).

II. EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LAS CIENCIAS: LA CENTRALIDAD DEL CONCEPTO

La empresa epistemológica que lleva a cabo Canguilhem, con el afán de dar un nuevo estatus a la vida, nunca dejará de estar en paralelo de otra gran empresa que ciernen también toda su obra: la reflexión histórica. De hecho, no son pocos los que ven en el par historia-epistemología un único proyecto, una especie de "epistemología histórica" que intenta, a cada momento, pensar la ciencia a la luz de su historia. Tal intención no lleva como insignia hacer la historia del pasado de una ciencia, sino, antes bien, reflexionar epistemológicamente sobre dicha ciencia en su pasado. En este sentido, todo abordaje histórico de cualquier ciencia debe tener claro su objetivo y sus alcances. Aquí no se trata, como en el caso de un trabajo puramente filosófico sobre los conceptos científicos, de reflexionar directamente sobre los objetos de la ciencia (la vida, la enfermedad, la salud, etc.), sino, como análisis histórico, su objeto es ya segundo frente a ese más original que es la de la ciencia misma.

L'objet en histoire des sciences n'a rien de commun avec l'objet de la science. L'objet scientifique, constitué par le discours méthodique, est second, bien que non dérivé, par rapport à l'objet naturel, initial, et qu'on dirait volontiers, en jouant sur le sens, pré-texte. L'histoire des sciences s'exerce sur ces objets seconds, non naturels, culturels, mais n'en dérive pas plus que ceux-ci ne dérivent des premiers. L'objet du discours historique est, en effet, l'historicité du discours scientifique, en tant que cette historicité représente l'effectuation d'un projet intérieurement normé, mais traversée d'accidents, retardée ou détournée par des obstacles, interrompue de crises, c'est-à-dire de moments de jugement et de vérité (Canguilhem 1994: 17).

Si el objeto de la historia de las ciencias es segundo respecto a otro más original que es el de la ciencia misma, ¿de qué objeto se trata? ¿Sobre qué cuerpo la epistemología hará su trabajo? Porque, sin duda, objetos segundos, "culturales", lo son desde las teorías hasta los instrumentos técnicos

que éstas desarrollan, desde los documentos que se guardan en los archivos nacionales hasta las maquetas de modelos biológicos y moleculares. ¿Qué tipo de objetos pueden permitir a esta historia de las ciencias cumplir su cometido? Es decir, el de reflejar lo más cercanamente posible el devenir de la vida a partir de los discursos científicos que la han intentado conocer. Sin duda se podrá hacer una historia de los personajes y preguntarse quién o quiénes han estado detrás de tal teoría o descubrimiento. También podría hacerse una historia de las teorías y comparar, de acuerdo con algún modelo de cambio científico, en qué se diferencian unas de otras, tratar de explicar por qué una ha sido más exitosa que otra a la hora de explicar ciertos fenómenos, etcétera. Pero de acuerdo con la perspectiva canguilhemiana, ninguno de esos objetos puede darnos una película lejanamente fiel de lo que pasa al interior de cada ciencia en la búsqueda de conocer la vida.

Sin duda, Canguilhem reconoce que cada ciencia es una empresa aventurera que lanza caminos que cruzan sus respectivos objetos sin jamás agotarlos, sin jamás recorrerlos totalmente, quizá en cada ruta lanzada se llega tan solo a rozar la totalidad de lo que queremos conocer. La parcialidad de dicho acercamiento se debe, entre otras cosas, a que el objeto de cada ciencia, y en especial en las abocadas al estudio de la vida, es oscilante e inestable, por tanto, nuestras rutas sólo pueden aspirar a conocer una pequeña parte del fenómeno de la vida. En el caso de la experimentación, como instrumento de obtención de conocimiento sobre lo vivo, Canguilhem es muy ilustrativo al respecto:

... la méthode expérimentale – comme l'indique l'étymologie du mot méthode – c'est aussi une sorte de route que l'homme biologiste trace dans le monde d'hérisson, de la grenouille, de la drosophile, de la paramécie et du streptocoque. Il est donc à la fois inévitable et artificiel d'utiliser par l'intelligence de l'expérience qu'est pour l'organisme sa vie propre de concepts, des outils intellectuels forgés pour ce vivant savant que c'est le biologiste. On n'en conclura pas que l'expérimentation en biologie est inutile ou impossible, mais, retenant la formule de Claude Bernard: la vie c'est la création, on dira que la connaissance de la vie doit s'accomplir par conversions imprévisibles, s'efforçant de saisir un devenir dont le sens ne se révèle jamais si nettement à notre entendement que lorsqu'il le déconcerte (Canguilhem 1992: 39).

A sabiendas de esta limitante, cada ciencia pretende tener un conocimiento “verdadero” de su objeto. Lo que cada ciencia considera verdadero variará de tiempo en tiempo, de acuerdo con los criterios de verdad que cada una ponga en marcha. Pero lo que a Canguilhem le queda claro es que la ciencia es la única forma de conocimiento que puede llamarse así; en otros términos, para él ciencia y conocimiento son sinónimos (Canguilhem y Badiou 1993). Es desde esta perspectiva que la relación entre una

ciencia y su objeto puede definirse como axiológica: está normada por criterios de verdad. Y es ahí precisamente donde la historia de la ciencia debe trabajar, es ahí donde la historia penetrará con instrumentos epistemológicos en el pasado de una ciencia. La epistemología tendrá como tarea desmenuzar la compleja relación entre teoría y objeto, en tanto relación axiológica y normativa, en tanto la teoría esgrime sus criterios para obtener un conocimiento “verdadero” de su objeto. Ahora bien, el instrumento al interior de cada teoría que actúa como criterio, tanto normador como axiológico, frente al objeto es el concepto. Es él lo que permite la aprehensión del objeto, en tanto no podamos conocer *la cosa en-sí*. Es el concepto lo que, a ojos de Canguilhem, sirve de bisagra entre el mundo de los objetos y el mundo de las teorías, lo que norma la relación entre la teoría y su objeto de acuerdo con ciertos criterios de verdad. El concepto, desde esta perspectiva, resume los criterios de verdad de la teoría y actúa como criterio normativo, en tanto permite conocer al objeto y califica todos aquellos enunciados, teóricos y observacionales, como legítimos o no dentro de una teoría ⁶.

L’histoire des sciences ne peut se constituer dans celle qu’elle a de spécifique qu’en prenant en compte, entre le pur historien et le savant lui-même, le point de vue de l’épistémologue. Ce point de vue, ce lui qui fait apparaître à travers les divers épisodes d’un savoir scientifique «un cheminement ordonné latent»: ce qui veut dire que les processus d’élimination et de sélection des énoncés, des théories, des objets se font à chaque instant en fonction d’une certaine norme... (Foucault 2001: 1590).

Dentro del concepto se concentran dos aspectos de la práctica científica que en realidad conforman un solo cuerpo: por un lado, el concepto nos habla de la actividad científica como empresa axiológica, en tanto búsqueda de conocimiento verdadero; por otro lado, el concepto también nos habla de la ciencia como actividad valorativa, en tanto expresa los criterios y las normas a partir de las cuales dicha empresa será legítima; en otras palabras, el concepto es normativo porque delimita el contenido que un discurso admitirá como válido. Lo mismo sucede al nivel de la ciencia en acción —para utilizar un término de Bruno Latour ⁷— en tanto el científico busca un conocimiento verdadero de los fenómenos que estudia siguiendo ciertas normas y valores.

For Canguilhem, [...] norms were essential, first, to the activity of scientist themselves, and then, reflectively, to the historian as well as the philosopher of science. Specifically, the scientist is engaged in value-bound activity on so far as (s)he is seeking the truth (Grene 2000: 53).

Así, si bien por un lado, hacer una historia de los conceptos, tal y como lo propone Canguilhem, invita a pensar en una toma de posición interna, por otro lado, tal propuesta no niega la presencia de componentes no científicos que rodean, e incluso influyen, a las teorías y conceptos. Así las cosas, ¿cómo hacer historia de los conceptos científicos sin tomar en cuenta las influencias externas que puedan intervenir en ellos?

A scientific concept, like that of the reflex, exhibits in its history a subtle and unformalizable interplay of many factors: different basic beliefs, like faith in mechanism or vitalism, different techniques of observation and analysis, and so on. In the history Canguilhem is recounting even national prejudice (in the neglect of Prochaska's work) or personal self-aggrandizement (in the case of Marshall Hall) comes into play. So it is, presumably, in the history of any concept. And that is a complexity that an adequate philosophy of science also needs to acknowledge (Grene 2000: 61).

En este sentido, un concepto no es una partícula atomizada e inmutable en el universo de las teorías, todo lo contrario; si podemos hacer historia de los conceptos es porque un concepto nunca es igual a sí mismo, porque muta, porque en cada ocasión tiene un sentido diferente, determinado por el contexto conceptual y por la intención con la que se realizan las experiencias y observaciones.

Un même mot n'est pas un même concept. Il faut reconstituer la synthèse dans laquelle le concept se trouve inséré, c'est-à-dire à la fois le contexte conceptuel et l'intention directrice des expériences ou observations (Canguilhem 1994: 177).

Para Canguilhem un concepto tiene como principal característica ser el campo de batalla de los errores, de las rectificaciones, de las hibridaciones e intenciones que suceden al interior de los discursos científicos. En términos de Bachelard, el concepto no sólo está sometido a una permanente dialectización, tanto consigo mismo como con lo que está fuera de él, sino que el historiador debe de trabajar con él presuponiendo y animando su carácter inestable, cambiante, adaptable.

Travailler un concept c'est en faire varier l'extension et la compréhension, le généraliser par l'incorporation des traits d'exception, l'exporter hors de sa région d'origine, le prendre comme modèle ou inversement lui chercher un modèle, bref lui conférer progressivement, par des transformations réglées, la fonction d'une forme (Canguilhem 1994: 206).

Un concepto, así, es algo que no se encuentra ajeno ni a las variaciones ni a los accidentes, ni a las mutaciones ni a la manipulación. Canguilhem

considera que si bien el objeto de la ciencia son los objetos naturales, pre-textuales, pre-discursivos, este objeto no puede expresarse más que por un discurso metódico cuyo núcleo son los conceptos. Ahora bien, este objeto de segundo orden no tiene una relación directa ni unívoca con aquello que describe; en otros términos, la relación entre los objetos naturales y los conceptos no es directa ni lineal, un concepto puede definir un fenómeno desde diversos sentidos y de distintas maneras; entre objeto y concepto hay una franja donde la historia y la interpretación están presentes. Desde este punto de vista, detrás de cada concepto podemos encontrar el itinerario de las ideas, errores, aciertos, intereses y polémicas que rodearon y estimularon el surgimiento de una teoría en cierto momento de la historia. En el concepto se hace evidente, así, tanto la historicidad del discurso científico, como la falibilidad del mismo, en tanto reflejo de la falibilidad de la propia vida.

... la science doit être repensée, selon Canguilhem, à partir d'un concept élargi de la vie comprise non plus seulement comme force mais aussi comme faiblesse, «chute de tension», erreur. La vérité scientifique devenue erreur de la science, en ne faisant qu'un avec l'erreur de la vie, devient paradoxalement la vérité de la vie (Le Blanc 1998: 112).

Desde este punto de vista, hay que reconocer “la paradoja de la verdad” dentro de las ciencias de la vida; por un lado, es un discurso con pretensiones de verdad, pero por otro sus conceptos no pueden expresar la verdad del objeto que pretenden conocer sin falsarlo. La empresa del conocimiento es trágica, ya que tendrá que obstinarse en una tarea sin fin y sin solución final, pero es en esa obstinación, en este juego de ensayo y error, que está su riqueza. Al mismo tiempo, esta tensión entre verdad-falsedad que esconde todo concepto no es más que expresión de la característica principal de la vida, la de ser error e innovación. En buena medida, cada concepto, dentro de las ciencias de la vida, expresa lo que habrá de tenerse como “posible” en la parcela de la realidad sobre la que dicho concepto pretende enunciar verdades. Y si la historia de la ciencia tiene como tarea dibujar las correcciones, las falsaciones y las transformaciones de los conceptos en el pasado de una ciencia; en suma, reconocer la capacidad de error propia de toda actividad científica; al mismo tiempo, en esta labor lo que se va dibujando también son las diversas formas y dimensiones que lo posible toma en el campo de la vida. No es que el concepto agote todas las combinaciones posibles que suceden y pueden suceder en la esfera de lo vital, antes bien, reconociendo la distancia existente entre vida y concepto, este último delimita de una cierta manera, dependiendo del momento en el que nos situemos a lo largo de su historia, aquello que es biológicamente posible; con todo, siempre hay que tener

en cuenta que las combinaciones que la ciencia construye y reconoce jamás agotan, y sobre todo, nunca se superponen cabalmente a las combinaciones que son posibles en la esfera de lo vital.

En cada momento el concepto establece aquello que puede ser concebido como biológicamente posible, dentro de una disciplina científica dada. En otros términos, lo que es posible desde el punto de vista de un concepto, no puede serlo desde otro; los conceptos son, así, la perspectiva a partir de la cual algo puede ser o no concebible. Un ejemplo resultaría elucidante al respecto. En pleno siglo XVIII, el debate entre epigénesis y preexistencia no sólo expresa dos formas distintas de comprender la generación de la vida, sino, antes bien, cada concepto delimita lo que puede concebirse como posible o imposible en los fenómenos de la vida. En este sentido, mientras para los epigenetistas el fenómeno de la “imaginación materna”, como elemento que podía dar lugar a seres monstruosos, era perfectamente posible e inteligible, en tanto se reconocía que dentro de la madre ocurría el desarrollo gradual de un nuevo ser, por el contrario, desde el preformacionismo tal fenómeno era imposible o, por lo menos, poco concebible, en tanto Dios había puesto en el momento mismo de la creación los gérmenes de todos los seres que habitarían el mundo hasta su fin: ¿cómo podía Dios, en su infinita perfección y bondad, introducir gérmenes defectuosos? Y si lo que se objetaba era que el monstruo era producto del azar posterior a la creación, ¿cómo el azar podía ser más potente que el designio divino?, ¿cómo la imaginación de la madre podía ser más potente que el poder divino? En suma, si bien desde el concepto de epigénesis un fenómeno es perfectamente posible, el nacimiento de monstruos por la imaginación materna, desde la preexistencia tal posibilidad deviene profundamente problemática. Desde la perspectiva preformacionista, la monstruosidad sólo tenía cabida si era atribuida al mismo principio que hace posible la regularidad y la armonía de todos los demás seres vivos, como lo expresa el sacerdote Bignon en el *Journal des Savants* de 1707: la infinita capacidad creativa de Dios, su desbordante potencia, le permite dar lugar a lo maravilloso y formar seres perfectos dentro de su propia irregularidad, “*La monstruosité était ainsi oubliée ou niée*” (Roger 1993: 407). Si bien, hay variados intentos por explicar el nacimiento de monstruos como producto de la imaginación materna, desde el concepto de preexistencia tal fenómeno deviene si no imposible al menos problemático ⁸.

... malgré l'autorité de Malebranche, cette explication finit pour perdre son crédit, non seulement parce qu'on avait abusé, parce que cette action de l'imagination était difficile à concevoir [desde la preexistencia], mais aussi parce qu'on utilisait d'ordinaire pour expliquer des monstres qui ressemblaient à des animaux, et que ces prétendues ressemblances s'évanouissaient dès qu'on procédait à un examen sans préjugé (Roger 1993: 399).

Si el concepto determina en cada momento lo que es biológicamente posible, la naturaleza se definirá también, en cada momento y dependiendo del concepto que utilicemos para conocerla, por lo que en ella es o no posible: “... *la nature se définit par des impossibilités autant que par des possibilités*” (Canguilhem 1992: 174). Hablar de que la naturaleza se define por sus posibilidades e imposibilidades remite también a la problematización de lo verdadero y lo falso en ciencias de la vida. Para Canguilhem el concepto nos refiere a criterios axiológicos, pero ello no quiere decir que nos condene a un criterio absoluto de verdad, en tanto en cada momento define de diferente manera el campo de lo biológicamente posible. Si lo biológicamente posible no es lo mismo desde la teoría de la preexistencia que desde la teoría la epigénesis es porque, en el fondo, cada concepto nos indica los límites y la relatividad de nuestras teorías: Lo que aprehende una teoría no es igual ni es reductible a lo que aprehende la otra, cada una delimita de diversa forma el campo de lo posible y cada intento tiene en su interior el germen del error ⁹. Para Canguilhem, la falibilidad de los conceptos va a la par de la falibilidad misma de la vida: si el error es lo propio de la vida, los conceptos que intentan aprehenderla no pueden más que ser sensibles a esta insignia.

Et si on admet que le concept, c'est la réponse que la vie elle-même a donnée à cet aléa [l'erreur], il faut convenir que l'erreur est la racine de ce qui fait la pensée humaine et son histoire. L'opposition du vrai et du faux, les valeurs qu'on prête à l'un et à l'autre, les effets de pouvoir que les différentes sociétés et les différentes institutions lient à ce partage, tout cela n'est peut-être que la réponse la plus tardive à cette possibilité d'erreur intrinsèque à la vie (Foucault, 2001: 1594).

III. EL CONCEPTO, LA VIDA Y LO POSIBLE

Si tenemos en cuenta que en cada momento los conceptos que intentan conocer la vida responden a muy diferentes criterios normativos, podremos vislumbrar, tal y como lo hace Canguilhem, la historicidad de los conceptos. Ahora bien, esta historicidad dibuja en cada periodo lo que ha de concebirse como biológicamente posible, y es precisamente esta característica lo que impide a cada concepto llegar a ser universalmente verdadero, su veracidad o falsedad absoluta sólo podría establecerse recurriendo a un criterio definitivo de verdad o haciendo de la ciencia actual la coronación de su búsqueda. Con ello, la falibilidad de nuestras teorías y nuestros conceptos se mimetiza con la falibilidad de la vida, en tanto lo propio de ella es la posibilidad del error ¹⁰. Pero la utilidad de los conceptos no termina aquí, no sólo representan la falibilidad propia de la vida; al mismo tiempo, en tanto constituyen un esfuerzo teórico para captar la verdad de los fenómenos vitales, contienen la médula del esfuerzo axiológico de toda

teoría, en virtud de que ésta pretende obtener conocimiento cierto sobre el mundo. Tomados así, los conceptos son normativos, reglan aquellos criterios que determinarán lo verdadero y lo falso, con lo que, al mismo tiempo, dibujan los límites de lo posible al interior de dicho discurso. La indagación realizada en *Le normal et le pathologique* (1998) subraya tal elemento al destacar el carácter normativo en la práctica médica de dos conceptos centrales de la medicina moderna: los conceptos de “lo normal” y “lo patológico”. Estos dos conceptos, tal y como son definidos por la medicina moderna, delimitan en gran medida lo que puede concebirse como posible en el ámbito de los fenómenos de la vida. En este sentido, si el concepto de “patología” define un estado que representa una desviación de otro estado original llamado “normal” y si, además, establece que toda enfermedad responde a un patrón etiológico definido, toda enfermedad o anomalía que no responda a estos criterios normativos no podrá estar dentro de aquella franja de fenómenos que el discurso médico reconoce como patológicos y, por tanto, estarán fuera de lo biológicamente posible.

En este contexto, la historia de la ciencia que propone Canguilhem va de la mano del análisis epistemológico, ya que el historiador tiene que enfrentarse a un conjunto de enunciados que lejos de estar guiados por una categoría universal de verdad, poseen un carácter histórico que les permite ejercer funciones valorativas diversas frente a los fenómenos que estudian.

L'épistémologie surgit alors comme l'examen critique des valeurs internes aux énoncés scientifiques. L'épistémologie se pense ainsi comme la formulation d'un jugement de valeur sur les valeurs scientifiques (Le Blanc 1998: 117).

En buena medida, mientras que la historia nos dice cuáles fueron las condiciones de emergencia de un discurso científico, la epistemología nos informa en qué condiciones conceptuales algo es posible para dicho discurso. Para Canguilhem, un concepto es capaz de cumplir una función de discriminación, de norma, al interior de un discurso científico, en la interpretación de ciertas observaciones o experiencias relativas a los fenómenos que dicha ciencia estudia; en consecuencia, es en el concepto en donde se refleja lo que se quiere explicar y cómo se quiere explicar tal fenómeno. El concepto indica, así, las diversas filiaciones que llevan a una teoría a formular lo que formula, a interesarse en lo que se interesa y a estudiarlo de determinada manera.

En parlant du «concept», nous entendons, selon l'usage, une dénomination [...] et une définition, autrement dit, un nom chargé d'un sens, capable de remplir une fonction de discrimination dans l'interprétation des certaines observations ou expériences... (Canguilhem 1994: 295).

La labor normativa del concepto estriba en su propia estructura; en tanto “unidad lingüística” puede delimitar y centrar los múltiples significados de un enunciado en la unidad de un significante. Ahora bien, esta delimitación que hace posible el significante sólo puede dar lugar a un concepto científico, si y sólo si su significado se constituye en definición de un definido material, de un objeto a definir.

Il n’y a à proprement parler notion ou concept que là où il y a, au moins en essai ou en esquisse, une définition, c’est-à-dire un rapport entre un défini et un définissant (Canguilhem 1977: 38).

Para Canguilhem esta es, por lo menos, la manera como funcionan los conceptos en las ciencias de la vida: Un concepto científico actúa como unidad lingüística cuyo significado, portador de un sentido que el significante delimita, define de manera unívoca un objeto. Citando una tesis del matemático Lebesgue ¹¹, Canguilhem aduce que “un objeto se define cuando se le vincula a un número finito de palabras que pueden aplicarse sólo a este objeto”. En este sentido, un concepto científico debe, al menos, cumplir dos requisitos. En primer lugar, debe dirigirse a un objeto o fenómeno en concreto o al menos a alguno de sus efectos, en caso de que el objeto mismo no sea directamente perceptible. En segundo, la definición del definido debe carecer de ambivalencia, debe de evitar los “juegos de palabras”, los enunciados vagos; debe, en suma, utilizar un número “finito” de palabras que se vinculen siempre al mismo objeto. Un concepto sólo es admitido como científico cuando incluye una definición y cuando esta es real y nominal al mismo tiempo. Cuando Canguilhem problematiza la historia del concepto de “reflejo”, reconoce que, dentro de la dinámica de los discursos científicos, un concepto puede tener la fuerza de poner en marcha una nueva rama de la ciencia en tanto cumpla estos requerimientos. Así, respecto a la fisiología, ésta.

ne commence à exister comme science qu’au le moment où le mouvement irréflechi est nommé réflexe, sans aucun jeu de mots et par un jeu d’images (Canguilhem 1977: 149).

Es por eso que “*distinguer un phénomène ce n’est pas encore en définir le concept*” (Canguilhem 1977: 148) no es suficiente reparar en la constancia o en la importancia de un fenómeno para tener un concepto del mismo, hace falta delimitar un conjunto de palabras que definan de manera unívoca y permanente el fenómeno y remitirlas a una noción (significante) que concentre su significado. Es por ello que para Canguilhem la insistencia de algunos historiadores en asignarle a Descartes la paternidad del concepto de reflejo es injustificada. Cuando Descartes habla de “*esprits réfléchis*”, en su *Traité des passions*, en realidad no está acuñando un con-

cepto, está atribuyendo un adjetivo a un sustantivo, que en este caso son los espíritus animales. Para Canguilhem aquello que es biológicamente posible en la teoría cartesiana es la propiedad de la reflexión de los espíritus animales, pero no el reflejo en sí. Ellos es así porque, de inicio, Descartes ni siquiera lo toma como sustantivo, en otras palabras, en la teoría cartesiana de las sensaciones el reflejo no existe como fenómeno biológicamente posible, en tanto no es ni nombrado ni definido como tal.

Otro de los impedimentos, de acuerdo a Canguilhem, para hablar de reflejo en el *corpus* cartesiano estriba en que aquello que Descartes caracteriza como reflexión depende de factores personales, por ejemplo, de la memoria de cada persona. El ejemplo que utiliza Descartes para ilustrar la reflexividad de los espíritus animales es interesante: Alguien va a recibir un puñetazo, reacciona y mueve la cabeza intentando evitarlo. En esta situación, los espíritus animales se dirigen hacia la cabeza moviéndola hacia un lado, evitando así el golpe, porque en la glándula pineal ha quedado huella de una experiencia anterior similar. Con lo cual cada reflejo, lejos de ser un fenómeno exclusivamente fisiológico, tiene que ver más con la historia personal de cada individuo.

Descartes utilise le terme «réfléchi» pour décrire le mécanisme non d'une simple réponse du nerf moteur à une simple stimulation afférente mais d'une réponse plus complexe impliquant une relation à l'âme, et variable en fonction de la disposition de l'âme, de la constitution individuelle et des réponses passées (Canguilhem 1977: 45).

De acuerdo con Canguilhem, dentro del adjetivo "reflexión" cartesiano los fenómenos que ahí son posibles no son los mismos que aquellos que son posibles a partir del concepto de "reflejo", tal y como lo usa Thomas Willis¹². Aparte de que la "reflexión" de Descartes actúa como adjetivo, mientras que un concepto actúa como sustantivo; habría que agregar que es un término que no se enlaza de manera unívoca con un objeto o fenómeno, sino que depende de disposiciones particulares, con lo que es difícil identificar dicho fenómeno de manera unívoca en la experiencia. No sucede igual con Willis, en quien Canguilhem encuentra el verdadero origen del concepto moderno de reflejo. El concepto de "reflejo" elaborado por Willis comprende, ante todo, tres aspectos: la cosa, la palabra y la noción, siendo esta última la que permite un juicio sobre la experiencia con miras a interpretarla.

... concernant le réflexe, nous trouvons chez Willis la chose, le mot et la notion. La chose sous la forme d'une observation originale, un réflexe cutané de système cérébro-spinal, le réflexe de grattage; le mot, devenu classique quoique impropre, comme adjectif et comme substantif; la notion, c'est-à-dire la possibilité d'un jugement sous la forme initiale d'un discernement ou d'une classi-

fiction, sous la forme éventuelle d'un principe d'interprétation de l'expérience (Canguilhem 1977: 69).

Con todo, si bien Canguilhem reconoce que el concepto hace posible un juicio de lo que puede ser dicho del objeto, no pretende que aquél diga la verdad absoluta sobre éste, es decir, nunca niega la brecha existente entre las cosas y lo que decimos de las cosas, reconoce que esta es un brecha insalvable. Si en embargo, en tanto la ciencia tiene como fin un conocimiento "cierto" de las cosas, el concepto representa "a cada momento" los criterios de verdad mediante los cuales la ciencia trata de aprehender su objeto. En este sentido, la diferencia entre ciencia y noción no está marcada por un menor o mayor acercamiento a la verdad, por una mejor o peor representación de lo que sucede realmente en el mundo (realidad inaccesible para Canguilhem), sino por la posibilidad de que nuestros conceptos y teorías puedan ser rectificadas, puedan corregirse después de hacerse evidentes sus limitaciones explicativas. Un concepto que no define un objeto que sea al menos perceptible en sus efectos y cuya definición no está constituida de un número finito de palabras que se vinculen siempre al mismo objeto, puede dar lugar, precisamente, a una teoría "incorregible", en tanto la holgura de sus definiciones pueden ser usadas para dar cuenta de una enorme cantidad de fenómenos, inclusive contradictorios. Un concepto científico, desde el racionalismo canguilhemiano, es aquel que delimita lo biológicamente posible a partir de criterios de perceptibilidad, sea del objeto o de sus efectos, y de la definición concreta y finita del mismo. Desde esta perspectiva, la 'reflexión' cartesiana podía explicar desde la acción de rascarse hasta la emoción que produce ver el rostro de la persona amada, de lo que intentaba dar cuenta era, pues, un fenómeno muy distinto a lo que hoy se entiende por reflejo, motivo por el cual niega a Descartes la paternidad de dicho concepto. Podría decirse, para ser menos severos, que lo que era posible dentro del fenómeno vital de la reflexión que conceptualiza Descartes, es muy diferente de aquello que era posible a partir del concepto de reflejo acuñado por Willis: dos mundos distintos recortados por dos conceptos diferentes.

Desde la perspectiva canguilhemiana, lo que es posible desde un concepto no puede serlo desde otro. Con ello lo posible, lejos de ser una entidad clara y definida, varía de un concepto a otro, tal y como los fenómenos que son posibles desde el concepto de "epigénesis" no son exactamente los mismos que los posibles desde el concepto de "preexistencia". En buena medida, lo posible para Canguilhem es aquello que es concebible a partir de un determinado concepto, el cual selecciona aquellos enunciados que habrán de tenerse como verdaderos.

Para Canguilhem, los conceptos son las llaves que abren la puerta de lo posible. Ni siquiera las hipótesis científicas tienen tal privilegio, porque

están siempre hechas para esperar algo del mundo, para hacerlo encajar dentro de un patrón. Aún más, postular una hipótesis requiere previamente contar al menos con un concepto que dé sentido a la experiencia; quizá porque una hipótesis es siempre un intento de respuesta a la pregunta “¿cómo ocurren ciertas cosas?”, por ejemplo, ¿cómo, de la unión de dos seres vivos, se produce un tercero? Sin embargo, tal y como lo propone François Jacob (1981), hablar en términos de lo posible implica más bien hacerse preguntas del tipo “por qué”: ¿Por qué se necesitan dos seres vivos para dar lugar a un tercero? ¿Por qué hay dos sexos en lugar de tres? En este sentido, quizá el privilegio de los conceptos, de hacer su historia y su filosofía, estriba en que ellos son la pauta para preguntarnos: “¿por qué concebimos las cosas como lo hacemos?”, “¿por qué no las podríamos pensar diferente?”, “¿por qué no podrían ser diferentes?”. De manera cercana a como lo expresa Jacob, preguntarnos por el “por qué” de las cosas es quizá la mejor forma de evitar quedar atrapados en la necesidad y la fatalidad:

C'est peut-être dans le monde vivant que se manifeste le plus nettement cette contingence. Non seulement parce que les êtres vivants pourraient avoir des formes très différentes, mais aussi à cause de leur fonctionnement, de certaines particularités comme la mort et la reproduction. Il est difficile de voir quelque nécessité dans le fait que les arbres ont de fruits. Ou que les animaux vieillissent. Ou dans la sexualité (Jacob 1981: 18).

CONCLUSIONES

Para Canguilhem los conceptos no sólo son el punto de contacto entre la vida y el pensamiento, también son aquello que delimita en cada época y en cada discurso lo que habrá de tomarse como posible dentro de los fenómenos de la vida. Pero, como ya se ha apuntado, lo posible que la ciencia postula no es lo posible que la vida permite. Lo posible postulado por la ciencia está delimitado por ciertos criterios de verdad que están implícitos en los conceptos. En otros términos, aquello que desde la ciencia se postula como posible, lo es porque de antemano ha sido filtrado por el criterio normativo de conceptos que garantizan su ajuste a ciertos criterios de verdad.

Podrá pensarse que si, finalmente, lo posible está delimitado por el concepto, entonces estamos condenados a jamás asir lo posible en la vida misma; pero desde la perspectiva canguilhemiana, lo que parece una desventaja se convierte en una oportunidad: Si nuestros conceptos jamás coinciden del todo con la vida, ¿no tendríamos entonces que rehacerlos una y otra vez? Para Canguilhem es precisamente de ello de lo que da cuenta la historia de las ciencias de la vida. De ahí que privilegie la existencia del error, en tanto pone en evidencia la permanente falta de

coincidencia absoluta entre concepto y vida, la artificialidad de toda reducción de la segunda al primero.

El concepto es el pretexto para reparar en el carácter falible y siempre parcial de lo que la ciencia puede decir sobre el mundo. En cierto sentido, la empresa científica para Canguilhem es trágica: Es el mejor medio que tenemos para conocer el mundo, aunque no nos pueda decir ninguna verdad absoluta sobre él. Pero reconocer que el mundo vital es mucho más rico en posibilidades que aquellas que reconoce la ciencia, no implica renunciar a la aventura científica; antes bien, la propuesta canguilhemiana es un llamado para acordarnos de los riesgos que conlleva creer en una supuesta infalibilidad y omnicomprensividad de los discursos científicos. La cuestión no está, pues, en apostar por un tipo de discurso que pueda explicarlo todo, que pueda aplicarse a "todos los mundos posibles", porque al final terminaría por explicarnos nada, sino por un discurso que permanezca abierto a la corrección, a la rectificación ante la experiencia de lo inesperado, de lo posible imprevisible.

- 1 Profesora–investigadora de tiempo completo de la Facultad de Humanidades de la UAEM.
- 2 François Dagognet (1997).
- 3 Seudónimo de Émile-Auguste Chartier (1868–1951), filósofo, periodista y profesor francés, quien destacó por sus posturas pacifistas, sobre todo en el contexto de la invasión nazi a Francia. Entre sus principales obras destacan: *Propos sur l'éducation* (1932), *Souvenirs de guerre* (1937), *Éléments de philosophie* (1940) y *Préliminaires à la mythologie* (1943).
- 4 El término “casilla vacía” ha sido tomado de Gilles Deleuze para significar todos aquellos fenómenos que se encuentran en los límites del sentido, como los fenómenos de la vida y, sobre todo, aquellos ligados a lo patológico, es decir, son el lugar del sinsentido a partir del cual el resto del sistema (ontológico o epistemológico) adquiere todo su sentido. En Canguilhem es precisamente la experiencia de la enfermedad el lugar del sinsentido que, paradójicamente, dota de sentido al resto de las representaciones científicas sobre el hombre. Ver: Deleuze (1968) y Alain Badiou (1997).
- 5 El propio Canguilhem utiliza tal expresión de una manera ligeramente distinta en su artículo “*Une pédagogie de la guérison est-elle possible?*” (1978).
- 6 Aquí la cercanía con las tesis desarrolladas por Foucault en *L'ordre du discours* es notoria. Ver: Foucault (1971).
- 7 Bruno Latour (1989).
- 8 Ver: Todd (1995) y Huet (1993). Un excelente artículo que resume buena parte de las posiciones médicas y filosóficas frente a la imaginación materna entre los siglos XVI y XVIII es el de Margrit Shildrick (2000). Haciendo uso de una perspectiva feminista, Shildrick enlaza la concepción de la imaginación materna como causa de la monstruosidad y la percepción de la naturaleza femenina como esencialmente débil tanto física como mentalmente, lo que la hacía más propensa a concebir en su seno lo irracional: “*Women are essentially irrational, rooted in a determinate bodyliness, unable to maintain a proper distance between subject and object, and not fully agents of their own will*” (p. 248).
- 9 Aquí destaca la cercanía de ciertas posiciones de Canguilhem con la “incomensurabilidad” kuhniana; sin embargo, la línea por la que aquél llega a tal posición dista mucha de deberse de la lectura de Kuhn, antes bien, es una reminiscencia de las “rupturas epistemológicas” que mucho antes ya había problematizado Gaston Bachelard.
- 10 Para Canguilhem lo distintivo de la vida es el error, mismo que se expresa en forma de accidentes, mutaciones, anomalías, anormalidad, enfermedad, etc. Pero en este contexto el error no tiene un carácter necesariamente negativo, sino más bien exploratorio: El error es el resultado de la capacidad explorativa de la vida hacia nuevas posibilidades vitales.
- 11 Henri Léon Lebesgue (1875–1941), matemático francés, profesor de La Sorbona, que será sobre todo reconocido por su teoría de la medición, así como por haber revolucionado y generalizado el cálculo integral.
- 12 Tomas Willis (1621–1675), médico inglés quien fue pionero en el estudio de la anatomía del cerebro, así como del sistema nervioso y muscular. Fue el primer filósofo natural en usar el término “acción refleja” o “reflejo” para describir las acciones elementales del sistema nervioso.

BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, Alain (1997), *Deleuze. "El clamor del ser"*, Buenos Aires: Manantial.
- Braunstein, Jean-François (2000), "Canguilhem avant Canguilhem", *Revue d'histoire des sciences* vol. 53, no. 1: 9-26.
- Canguilhem, Georges (1967), "Le vivant", *Revue de l'enseignement philosophique* vol. 18, no. 2: 65-72.
- Canguilhem, Georges (1977), *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris: Vrin.
- Canguilhem, Georges (1978), "Une pédagogie de la guérison est-elle possible?", *Nouvelle revue de psychanalyse* no. 17: 13-26.
- Canguilhem, Georges (1990), *La santé. Concept vulgaire et question philosophique*, Toulouse: Sables.
- Canguilhem, Georges (1992), *La connaissance de la vie*, Paris: Vrin.
- Canguilhem, Georges y Alain Badiou (1993), "Philosophie et science", entrevista en *Cahiers Philosophiques*, Hors Série: 21-31.
- Canguilhem, Georges (1994), *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris: Vrin.
- Canguilhem, Georges (1998), *Le normal et le pathologique*, Paris: PUF.
- Dagognet, François (1997), *Georges Canguilhem. Philosophe de la vie*, Le Plesis-Robinson: Institut Synthélabo.
- Debru (1998), "Georges Canguilhem et la rationalité du pathologique", *Annales d'histoire et de philosophie du vivant* vol. 1: 39-58.
- Deleuze, Gilles (1968), *Différence et répétition*, Paris: PUF.
- Foucault, Michel (1971), *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (2001), *Dits et écrits, 1976-1988*, Paris: Gallimard.
- Grene, Marjorie (2000), "The philosophy of science of Georges Canguilhem", *Revue d'histoire des sciences* vol. 53, no. 1: 47-63.
- Huet, Marie-Hélène (1993), *Monstrous Imagination*, Cambridge: Harvard University Press.
- Jacob, François (1981), *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, Paris: Fayard.
- Latour, Bruno (1989), *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, Paris: La Découverte.
- Le Blanc, Guillaume (1998), *Canguilhem et les normes*, Paris: PUF.
- Roger, Jacques (1993), *Las ciencias de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle: la génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris: Albin Michel
- Saint-Sernin, Bertrand (1985), "Une épistémologie du concept: Georges Canguilhem", *Cahiers Philosophiques* no. 23: 7-14.
- Shildrick, Margrit (2000), "Maternal imagination: reconceiving first impressions", *Rethinking History* vol. 4., no. 3: 243-260.
- Todd, Dennis (1995), *Imagining Monsters: Miscreations of the Self in Eighteenth Century England*, Chicago: University of Chicago Press.