

VIDA HISTÓRICA, VIDA INTERPRETATIVA:  
VARIACIONES HERMENÉUTICAS DESDE LA EPISTEMOLOGÍA  
DE CANGUILHEM

*HISTORICAL LIFE, INTERPRETATIVE LIFE:  
HERMENEUTIC VARIATIONS FROM CANGUILHEM'S EPISTEMOLOGY*

Luis Periañez Llorente

RESUMEN

En el presente artículo analizamos la tematización que Canguilhem hace de la vida en su particular relación con 1) la producción de valor, 2) la producción de signos, y 3) la producción de conceptos históricamente desarrollados. Los resultados apuntan a una reconsideración de la epistemología y la historia de la ciencia desde el punto de vista de la vida, individuada en cada caso en un organismo, así como al tan debatido problema de la distinción entre el hombre y el animal, en diálogo con Martin Heidegger y Nietzsche. La pregunta por esa vida que es ya transmisión de mensajes e historia en un sentido preconceptual articula, de esta forma, el conjunto del texto.

PALABRAS CLAVE: Hermenéutica, valor, epistemología, vitalismo, historia de la ciencia.

ABSTRACT

In this paper we analyse Canguilhem's thematization of life in its particular relation with 1) the production of value, 2) the production of signs, and 3) the production of historically developed concepts. The results aim to reconsider the epistemology and history of science from the point of view of life, individuated in each case in an organism, as well as the debated issue of the distinction between the human and the animal, in dialogue with Martin Heidegger and Nietzsche. In this way, the question about the life that is both transmission of messages and history in a preconceptual sense articulates the whole text.

KEYWORDS: Hermeneutic, value, epistemology, vitalism, history of science.

“Una historia bien hecha, cualquiera que sea, es la que logra hacer sensible la opacidad y algo así como el espesor del tiempo”.

Canguilhem, *Estudios de historia y filosofía de la ciencia*

## I. LO FRÁGIL CREATIVO: UNA ONTO-EPISTEMOLOGÍA VITALISTA

Acercas de qué sea el vitalismo han corrido ríos de tinta. Aún más acerca de cómo ponerlo en práctica. Y es que quizá “el vitalismo sea una exigencia más que un método, y acaso una moral más que una teoría” (Canguilhem 1976: 100). Hemos de centrarnos en qué queremos decir cuando afirmamos que la onto-epistemología de Canguilhem posee un marcado carácter vitalista, en un sentido jamás peyorativo, ni mucho menos reduccionista. Al término de esta sección habría de quedar claro que no se trata de reducir la ciencia en su aspecto físico-químico a una perspectiva organicista, sino de impedir la reducción del aspecto puramente orgánico —inaprehensible por medios de mero análisis físico-químico— de la vida en cuanto que objeto científico, que además es sujeto, a sus aspectos físico-químicos. Así, el problema de lo biológico debería ser enfrentado en su multilateralidad. Para ello se requiere una apología fuerte de la posibilidad —de la necesidad— de un acercamiento organicista al fenómeno de la vida, y no a partir de la mera argumentación deontológica (el organicismo como una exigencia de la vida, como un deber del científico), programática y abstracta, sino, y ante todo, de la argumentación histórica: el organicismo como una propuesta que ha obtenido legitimidad mediante sus numerosos éxitos en el avance de las ciencias<sup>1</sup>.

No es posible reproducir aquí uno a uno los estudios de Canguilhem en los que, a partir de la historia de conceptos como el de “reflejo”, tan importantes para el decurso de las ciencias de la vida, se argumenta explícita o implícitamente en beneficio de la propuesta organicista. Seguiremos entonces otra estrategia: recorrer el camino contrario, recoger y repensar su tematización de la vida, la historia, la ciencia y la epistemología de forma que la biografía de Canguilhem

---

<sup>1</sup> María Luisa Bacarlett llamó la atención en su introducción a Canguilhem sobre los dos grandes prejuicios que éste observa en la forma en que solemos concebir la ciencia: creemos que los conceptos sólo pueden aparecer en el seno de una teoría, y peor, pensamos que en biología sólo las teorías de estilo mecanicista han conducido a aplicaciones fecundas y a adquisiciones positivas (Bacarlett 123). Previamente ya había argumentado en esta dirección: “La fecundidad del vitalismo no está, así, basada en la amplia gama de explicaciones que podría darnos un esquema metafísico anclado en esencias ideales; antes bien, dicha fecundidad se basa en su propia historia” (Id 118).

como autor de tales estudios sobre sentido, al tiempo que ganamos un horizonte de comprensibilidad desde el que pensar con qué legitimidad afirmamos que su obra tiene mucho que aportar al marco teórico de la filosofía hermenéutica. Para lograr esto hemos de lograr una comprensión certera de los elementos en juego en la siguiente afirmación:

“Una biología reducida tiene por corolario el objeto biológico anulado en tanto que tal, es decir, desvalorizado en su especificidad. Ahora bien, una biología autónoma en cuanto a su razón y a su manera de escogerla —lo que no quiere decir una biología que ignora o desprecia las ciencias de la materia— siempre arriesga en alguna medida la calificación, si no la acusación, de vitalismo” (Canguilhem 1976: 95).

Desgajemos la cita: encontramos en ella 1) una primera y fundamental característica del objeto biológico, 2) la existencia de una racionalidad propia de la biología no incompatible con las ciencias de la materia pero sí irreductible a la racionalidad de las mismas, 3) el hecho de que la circunstancia en que se mueve Canguilhem es aquella en que “vitalismo” puede ser considerado un adjetivo peyorativo, esto es, Canguilhem se halla inmerso en un sistema de creencias populares y convencimientos profesionales en el que ser “vitalista” y ser “científico” puede ser considerado incompatible o, al menos, digno de polémica. Esto, por supuesto, será considerado por Canguilhem una suerte de ceguera histórica que, como ya hemos mencionado previamente, el filósofo de Castelnauary combate mediante el estudio de los éxitos pasados y presentes de las propuestas vitalistas de cara a la correcta conceptualización científica de numerosos fenómenos, hoy día ampliamente reconocidos (ponemos por caso sus estudios sobre Claude Bernard o la idea de organismo en Kurt Goldstein [1995]). Atendamos a los puntos 1 y 2. Lo característico del objeto biológico, inaprehensible por las ciencias de la materia, lo que éste tiene “en tanto que tal”, es el valor. Aquello que lo biológico pierde cuando es tomado como mero fenómeno físico-químico es el valor<sup>2</sup>. Ésta es una piedra angular de la onto-epistemología de Canguilhem: la vida, objeto de la biología y la medicina, es valorativa y se halla valorizada. Esta pareja, valoración-valoratividad proviene del hecho de que, en el caso de la biología, sujeto de conocimiento y objeto de conocimiento coinciden: el carácter viviente del sujeto ha de ser tenido en cuenta tanto como el carácter viviente del objeto a estudiar. Esto nos lleva al punto 3 y a la explicación de por qué hablamos en todo momento de una onto-epistemología: la vida, como

---

<sup>2</sup> La no-indiferencia de la vida hacia nada, el que todo se le dé como afectándole, como posibilidad, es a lo que apunta Canguilhem cuando afirma el “valor” intrínseco a todo viviente.

aquello que compartimos sujeto y objeto en el caso de las ciencias de la vida —y como aquello operante en el caso de las ciencias de la materia en la medida en que no podemos anularla del todo, pese a ser ésta la pretensión inicial del giro positivista tomado en trazo grueso— posee una racionalidad propia, autónoma. Así pues, nos encontramos con que una correcta comprensión del modo de ser de lo viviente (la tematización de una ontología de lo vital) provee y explica las pautas a seguir, así como las herramientas disponibles, de una epistemología autoconsciente. Se trata de que la epistemología, como práctica honesta de un sujeto vital, no hace más que obedecer a la racionalidad propia descubierta por la filosofía biológica (por la ontología de lo vital), pues no puede sino ser en cierta medida reflexiva para con el sujeto que la ejerce. La relación dada entre historia de las ciencias y epistemología viene justificada y, en cierta medida, obligada, por esta ontología reflexiva de lo vital, que habrá de mostrar la imbricación vida/historia/ciencia, si bien en la obra de Canguilhem encontramos el orden opuesto, reflejo del mismo hecho: en la praxis de la epistemología a partir del análisis del desarrollo histórico de los conceptos científicos, Canguilhem nos muestra, como operantes ya desde el principio, los presupuestos de su onto-epistemología vitalista<sup>3</sup>.

Impelidos ahora por las exigencias del propio ensayo a estudiar tales presupuestos, creemos conveniente indagar en la siguiente caracterización de lo orgánico como aquello afectado de vida —y por lo tanto como aquello que valora y es valorado en todo momento—. Canguilhem afirma que en un organismo se observan fenómenos de autoconstrucción, de autoconservación, de autorregulación y de autoreparación (Canguilhem 1976: 134). El motivo por el que estos fenómenos son dignos de atención pese a ser “demasiado conocidos para tener que insistir” es porque en ellos se esconde un primado del error y el riesgo, de la creatividad y la fragilidad de la vida; en definitiva, de la agonía característica del vivir en la que “los éxitos son fracasos retardados, los fracasos éxitos abortados. Es el futuro de las formas el que decide su valor” (Id 189). Comprendido en su especificidad, lo orgánico, lo vital, se caracteriza ante todo por la capacidad inmanente de lanzar tentativas que comprometen el todo del individuo, cuyo valor intrínseco vendrá

---

<sup>3</sup> Entendemos ahora por qué Francisco Vázquez García puede permitirse afirmar, citando a Saint-Fermin, Le Blanc y Debru, que “hoy se le considera como un filósofo en el pleno sentido de la palabra, de modo que, no sólo se pone al descubierto su pretensión de fundar una antropología filosófica a partir de las disciplinas biomédicas, sino su vocación de filósofo práctico. Es decir, los aspectos morales (y estéticos) aparecen como los elementos nucleares de su programa filosófico” (Vázquez 2014: 2).

dado desde el futuro por su correcta o no adaptación al medio. Así en la guerra como en cualquier orden de la vida, “no hay resultados que radicalmente desvaloricen otros ensayos (...) todos los resultados están amenazados porque los individuos mueren, y lo mismo las especies” (Ibid).

Hemos de entender, a una, la dupla vida/error como un efecto necesario de otra aun más fundamental: viviente/medio. Nos acercamos aquí a posturas falibilistas con respecto a la concepción de la ciencia en la medida en que existe una continuidad entre la falibilidad de los esfuerzos del viviente por permanecer viviendo —obligado a mantenerse en contacto con un medio indomeñable por completo, que a veces le acoge y a veces le es hostil— y la ciencia, comprendiéndola como uno de esos esfuerzos, una praxis para con el medio que difiere en grado, pero no en cualidad, del resto de prácticas. La verdad pasa así al papel de ideal regulativo, algo a lo que se tiende —y a lo que se tiende más si está uno inmerso en esa forma-de-vida culturalmente adaptada que es el científico— en la medida en que las cosas mismas nos apelan, no en un sentido metafísico, sino ante todo —lógica y temporalmente— en un sentido físico: comprender lo que las cosas son para saber a qué atenernos con respecto a ellas. Esto es, la Verdad pasa a ser en esta comprensión aquello de cuya cercanía no podemos estar seguros, al tiempo que es aquello a lo que más nos vale aproximarnos. El valor de la ciencia como medida adaptativa resulta de su posibilidad de error, en cuanto que ésta asegura su referencia a lo que las cosas son, su apego a la realidad empírica. Nos hallamos, pues, ante un criterio falsacionista de demarcación de lo científico (que se traducirá, veremos más adelante, en un determinado uso científico de los conceptos):

“Lo propio de una falsa ciencia es no encontrarse jamás con lo falso, no tener que renunciar a nada, no tener que cambiar nunca de lenguaje. Para una falsa ciencia no hay estado precientífico. El discurso de la falsa ciencia no puede recibir desmentidas; en síntesis, la falsa ciencia no tiene historia” (Canguilhem 2005: 50).

Esto es: lo propio de una ciencia es tener que cambiar de lenguaje; lo propio de una ciencia es tener historia; lo propio de una ciencia es que a veces encuentra lo falso en el sentido específico de encontrar “lo que no funciona”.

Autorregulación, autorreparación, autoconservación, autoconstrucción, regidos por un esfuerzo por permanecer viviendo. Nos encontramos frente a una determinada relectura de Spinoza<sup>4</sup>, cuya *Ética*, tomada con cierta cautela, permite

---

<sup>4</sup> No hablaremos de “precursores”. Y es que, tanto como es indudable la inexorabilidad de la construcción de narraciones al investigar la historia de las ciencias, también es evidente “que

una comprensión más precisa de aquello a lo que apunta Canguilhem al hablar, a un mismo tiempo, de la vida como un todo y de la vida como individualidad, dualidad aparentemente paradójica pero que, a la luz del conatus (Spinoza III Prop. VI) por un lado y del análisis canguilhemiano de la salud y la enfermedad por otro, muestra su racionalidad y precisión<sup>5</sup>. Hemos de comprender la vida como un todo en el sentido de articulación sucesiva y funcional de partes que no serían tales si no fuese por su pertenencia al todo. Así, en el mundo de la vida, lo viviente va surtiendo agrupaciones funcionales en su esfuerzo por sobrevivir dentro del medio que le es dado:

“En resumen, un elemento orgánico sólo puede llamarse “elemento” en el estado no separado. En ese sentido, es preciso recordar la fórmula hegeliana según la cual el todo realiza la relación de las partes entre sí como tales, de modo que fuera de él no hay partes” (Canguilhem 2009: 354).

Sin embargo, esto no entra en contradicción con la concepción de cada agrupación funcional y operativa, con su menor o mayor grado de “conciencia” (usaremos tal palabra en sentido laxo, pues algunos fragmentos en secciones posteriores comentados hacen un uso nietzschiano clave para nuestra lectura hermenéutica de la interacción entre el viviente y su medio como “interpretación” o “debate”), como un individuo aparte que realiza su función en relación con el todo pero también, y ante todo, consigo mismo. La interioridad irrenunciable de todo individuo supone el tuétano de la postura canguilhemiana acerca de la vida como individualidad. En este sentido, cada individuo se autorregula y se arriesga por sí mismo, pese a formar parte de la empresa del todo. Las tentativas individuales, sin menoscabo en su carácter cooperativo, suponen un riesgo para el individuo, hablemos de célula, de humano, o de cualquier otra unidad funcional vital. Toda unidad capaz de conatus —de autorregulación, de autoconstrucción, de autorreparación, de autoconservación— se ve afectada de individualidad. El principio de regulación intrínseco a toda unidad vital implica, de hecho, un cierto principio de identidad dentro de la plasticidad propia de lo vivo. Es lo que permite que lo

---

nadie se consideró jamás precursor de ningún otro, ni pudo hacerlo. Por eso, juzgarlo como tal es la mejor manera de impedirse comprenderlo” (Koyré 1961: 25).

<sup>5</sup> Sobre la aplicación del conatus, de la vida como autorregulación y autoconstrucción —par indisociable— a la vida como un todo no menos que a la vida como individuo, remitimos a afirmaciones como la siguiente: “Compensación y conservación no sólo son la ley regulatoria del organismo individual sino de la vida en todos sus aspectos” (Canguilhem 2005: 116). Para mayor profundidad en la relación entre conatus y substancia en Spinoza, remitimos a Deleuze (2001).

vivo se mantenga estable, “idéntico” a sí mismo, unidad no sólo de conocimiento, sino ontológica, en la medida en que toda regulación conlleva una cierta conservación: impide que la plasticidad, su apertura a posibilidades, sea afrontada de forma excesivamente radical; evita que la autoconstrucción se torne nociva para la propia unidad vital. Entendemos así por qué sitúa Canguilhem el foco de atención donde lo sitúa al estudiar los aforismos de Bernard:

“Uno es el siguiente: la vida es la muerte. El otro: la vida es la creación (...) y la evolución es una creación. Para Claude Bernard, la palabra evolución no tiene en absoluto el sentido que tomó hoy luego de la biología transformista. En él conserva el sentido que tenía en el siglo XVIII, cuando significaba exactamente ‘desarrollo’. En consecuencia por evolución hay que entender en Bernard la ontogénesis, el paso de la simiente y el embrión a la forma adulta. *La evolución es el movimiento de la vida en la estructuración y el sostén de una forma individual*” (Canguilhem 2009: 378) [La cursiva es nuestra]. Más arriba afirma que “comprendemos bien que el viviente prefiere la vida a la muerte, pero no logramos seguir hasta el final una filosofía biológica que subestima el hecho de que sólo mediante el mantenimiento activo de una forma, y de una forma específica, todo viviente fuerza a la materia —aunque de manera precaria, admitámoslo— a retardar pero no a interrumpir su caída, y a la energía, su degradación” (Ibid 377).

Así pues, la identidad 1) es constitutiva de lo viviente en cuanto que por medio de ella se esfuerza por seguir vivo<sup>6</sup>, 2) como forma específica o articulación de par-

---

<sup>6</sup> Recientemente encontramos otros pensadores que acogen el pensamiento de Spinoza como fructífero para con la biología contemporánea, apelando exactamente a este proceso de individuación. Tal es el caso de Antonio Damasio: “Interpretada con la ventaja de la perspectiva actual, la idea de Spinoza implica que el organismo vivo se construye de manera que mantenga la coherencia de sus estructuras y funciones frente a las numerosas circunstancias que amenazan la vida. (...) A pesar de las transformaciones que el cuerpo tiene que experimentar a medida que se desarrolla, renueva sus partes constituyentes y envejece, el conatus continúa formando el mismo individuo y respetando el mismo diseño estructural” (Damasio 40). Sin embargo, no cabe comparación entre la obra de este conocido filósofo y la de Canguilhem. Si bien sus obras, de marcado carácter divulgativo, podrían en determinados casos encontrar conexión con las de Canguilhem e incluso aportar ejemplos a la investigación que éste llevó a cabo, el deje cerebrocentrista de Antonio Damasio supone un claro caso de reduccionismo físico-químico particular. Si para Spinoza, así como para Canguilhem, nadie sabe lo que puede un cuerpo, para Antonio Damasio un cuerpo puede lo que puede su cerebro. Así, cuando afirma que el conatus, en términos biológicos actuales, es “el conjunto de disposiciones establecidas en los circuitos cerebrales que, una vez activadas por condiciones internas o ambientales, buscan tanto la supervivencia como el bienestar” (Ibid.), no podemos estar del todo de acuerdo.

tes que cobran sentido y valor como parte de ese todo, es algo que hay que mantener activamente, es decir, es una acción o un proceso más que una estructura, o más precisamente, es una estructura única y exclusivamente gracias a la estabilidad del proceso, siempre amenazado de muerte, en que consiste el desenvolvimiento de lo vivo.

Siguiendo este camino, la traducción de salud y enfermedad en el estado consecuencia de tentativas acertadas o erradas de adaptación al medio, de estabilidad y recepción de lo que éste nos opone, muestra el otro modo de observar la vida en cuanto individualidades. Si desesencializamos las reacciones de los organismos en tanto que enfermedades o reacciones saludables, si el valor les viene dado, como comentábamos, desde el futuro, corremos el riesgo de caer en el relativismo, en reducir lo normal y lo patológico a una y la misma cosa. No obstante, al observar la vida desde el individuo, encontramos que no podemos negar la existencia de una frontera entre lo normal y lo patológico, pues “cuando un individuo empieza a sentirse enfermo, a decirse enfermo, a comportarse enfermo, pasa a otro universo, pasa a ser otro hombre. La relatividad de lo normal no puede ser de ningún modo para un médico un aliento para en la confusión anular la distinción entre lo normal y lo patológico” (Canguilhem 1976: 196).

Así, caracterizado desde este vitalismo de médico más que de biólogo (Vázquez 2014: 13), salud y enfermedad pasan a ser comprensibles por su relación con el individuo que ve en la consecuencia de sus tentativas orgánicas una despotenciación que lo acerca a la muerte o una potenciación que le abre un nuevo estado de estabilidad de cara a sí mismo y al medio que le rodea. Y así, comentábamos, encontramos otro criterio irrenunciable para comprender cómo la vida se da también como individualidad y no sólo como todo.

Cerrando definitivamente la sección retomando el tema que le dio inicio, la relación entre organicismo y mecanicismo, atenderemos a lo que Canguilhem afirma en *El conocimiento de la vida*, desde el prisma de lo tratado recientemente:

“Cuando se reconoce la originalidad de la vida, uno debe ‘comprender’ la materia en la vida y la ciencia de la materia, que es la ciencia sin más, en la actividad del viviente. La física y la química buscando reducir la especificidad del viviente, no hacen más que permanecer fieles a su intención profunda, que es la de determinar las leyes entre objetos, válidas fuera de toda referencia a un centro absoluto de referencia. (...) Pero se ha terminado por descubrir que, para que exista un alrededor, es preciso que exista un centro. Es la posición de un viviente refiriéndose a la experiencia que vive en su totalidad, que da al medio el sentido de condiciones de existencia. Sólo un viviente, infrahumano, puede coordinar un

medio. Explicar el centro a través de su alrededor puede parecer una paradoja. Esta interpretación no quita nada a una física tan determinista como quiera y pueda, no le retira ninguno de sus objetos. Pero incluye la interpretación física en otra, más vasta y comprensiva, puesto que el sentido de la física está justificado y la actividad del físico integralmente garantizada” (Canguilhem 1976: 111). Y más abajo: “La anterioridad lógica del conocimiento de la física sobre la construcción de las máquinas, en un momento dado, no puede y no debe hacer olvidar la anterioridad cronológica y biológica absoluta de la construcción de las máquinas sobre el conocimiento de la física” (Id 141).

El paradigma imperante en ciencia, el físico-químico, viene legitimado por una actitud común, útil y prioritaria del viviente autoconsciente, cuyos éxitos en cuanto a adaptación al medio se refiere son irrenunciables. La construcción de utensilios —práctica que nos ocupa desde los inicios de la hominización— en concreto en su perfeccionamiento como construcción de máquinas que requieren una cierta precisión en el conocimiento de aquello con lo que las construimos, nos predispone para un determinado modo de teorización acerca de la realidad —un determinado modo que toma como modelo lo ente en cuanto que susceptible de ser encadenado por relaciones matemáticas inmutables y reacciones esenciales—. Tal es la anterioridad bio-lógica de las máquinas sobre las leyes físicas. Sin embargo, a la hora de tomar en consideración no las relaciones de los objetos en cuanto materia inerte entre sí, sino las relaciones de la materia viva para con nosotros, de los objetos para con la materia viva, y de materia viva y objetos para con nosotros en cuanto que materia viva, su funcionalidad se desvanece. La ciencia física, en cuanto acción de un sujeto vivo inmerso en un campo pragmático dentro del cual las cosas tienen sentido, valor, y ofrecen posibilidades, ha de reconocer su necesidad de una reformulación desde este reconocimiento, no para reducirse a biología, sino para evitar la unilateralidad, para evitar reducir la biología a conocimiento físico-químico. Encontramos, pues, en Canguilhem, una apología de la multilateralidad en la ciencia consciente de la racionalidad propia de cada objeto científico. De esta forma, asistimos a un caso particular en el que el falibilismo opera como motor de la ciencia: ante el error de los intentos reduccionistas, la vida en su especificidad requiere nuevas hipótesis capaces de aprehenderla en su valor intrínseco.

## II. INMANENCIA Y NORMATIVIDAD: LA DESESENCIALIZACIÓN DE LA VIDA

Afirmar que el valor viene dado desde el futuro es afirmar la caída de las esencias, en tanto que garantes de un valor predecido, preestablecido. Acompañadas o no de análisis metafísicos, las esencias han marcado la forma de hacer

ciencia durante siglos. Como ideales quiescentes y estables no sólo posibilitaban la clasificación del mundo y sus fenómenos en el plano de la ciencia contemplativa, sino que su seguridad se filtraba a la práctica: la seguridad de lo que permanece siendo como Dios lo creó, como los libros lo explican, la seguridad de lo que permanece siendo como debe ser; la posibilidad del establecimiento de leyes y taxonomías. Como elementos estables, las esencias posibilitan un estudio legislativo en el doble sentido de la palabra: un estudio capaz de recoger las leyes que los fenómenos manifiestan, pero también un estudio capaz de instituir esas leyes en los fenómenos. Importa menos qué considere que hace cada sujeto en particular, qué plasma en sus comentarios, el poder de Dios al ordenar el mundo, o su propio poder al extraer dicho orden y cifrarlo sógnicamente. Reconocido desde tiempos de Platón y Aristóteles, si no antes, “lo divino en el hombre” tendría que ver con su predisposición para reconocer estas regularidades como expresiones de lo que las cosas son. Se sobreentiende, pues, la posibilidad de salvar por completo la distancia entre las cosas y el sujeto de conocimiento, entre la vida humana y su medio, pues ésta es capaz de reconocer en su completitud lo que las cosas son y cifrarlo en conceptos y relaciones entre conceptos. No sólo los tratados, nadie se ha tomado muy en serio en su práctica cotidiana el escepticismo humeano, y esto es un dato importante: las regularidades no son meras regularidades para el común de los mortales, ¿por qué habrían de serlo para el biólogo o el médico? Las esencias traen, con sus regularidades, un valor ya dado, sea por ellas mismas, sea por Dios u otra clase de trascendencia. Un inmanentismo que haga del valor algo intrínseco y permanente de cada cosa es un inmanentismo esencialista. Sin embargo, Canguilhem, cuyo contexto cultural ya ha conocido a Nietzsche, ya sabe que un valor estable y permanente es una proyección del deseo agonístico del humano. El valor viene dado desde el futuro. Esto no quiere decir que en la fundación de un valor no tengan nada que ver las cosas mismas: el mundo es un mundo en que si no se presta atención a lo que las cosas son, peligra la vida. Lo que está en juego es reorientar la pregunta. Si el valor viene dado desde el futuro, viene dado desde el resultado de una relación, ¿el futuro de qué?, habremos de preguntarnos, y la respuesta es: nuestro futuro con respecto a las cosas mismas, el futuro de nuestra relación con ellas<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Encontramos en el parágrafo 33 de *Ser y tiempo*, justo en el tuétano de la base teórica de la filosofía hermenéutica, una crítica de la concepción tradicional de la validez enfocada al mismo problema que aquí tratamos. Y es que la resituación del valor como algo que viene dado desde el futuro y su relación con qué quiere decir “sentido” en el contexto de la filosofía

El valor depende de la vida: si hay valor es porque la vida es frágil. Si las cosas tienen un valor es porque hemos de adaptarnos a ellas, porque de lo que hagamos con ellas dependen nuestro estar y nuestro bienestar. Hablamos, pues, de un valor que viene dado de la relación de cada individuo con su medio, de un valor que es valoración y no trascendencia, más aún, es valoración que mostrará su acierto o no en las consecuencias que sufra el viviente valorador. La teoría del valor patente en Canguilhem se sustenta sobre el análisis de la individualidad que hemos explicado previamente, pues es a la vida en cuanto ya desde siempre individuada a la que concierne el problema de su propia muerte:

“A partir de ahí se puede comprender que si los individuos de una misma especie quedan distintos y no intercambiables es porque en primer lugar lo son en derecho. (...) Un género viviente no nos parece, empero, un género viable en la medida donde se revela fecundo, es decir, productor de novedades, aunque sean tan imperceptibles a primera vista. Se sabe bastante bien que las especies se aproximan cuando están comprometidas irreversiblemente en las direcciones inflexibles y se manifiestan bajo formas rígidas. Brevemente, la singularidad individual se puede interpretar como un fracaso o como un ensayo, como una falta o como una aventura. En la segunda hipótesis, ningún juicio de valor es llevado por el espíritu humano, precisamente porque los ensayos o las aventuras que constituyen las formas vivientes son consideradas menos como seres referidos a un tipo real prestablecido que como organizaciones en las que la validez, esto es, el valor, es referido a su logro de vida eventual. Finalmente, es porque en el ser viviente el valor es algún juicio de valor, que concerniendo a su existencia no es llevado sobre él. Ahí está el sentido profundo de la identidad, atestado por el lenguaje, entre valor y salud; en latín *valere* es ser fuerte” (Canguilhem 1976: 188).

---

hermenéutica (y la de Canguilhem, defenderemos, lo es), es un punto de paso obligado para la refundación del problema bajo esta nueva consciencia: “El sentido que de esta manera ‘vale’ del ente, y que es ‘intemporalmente’ valedero en sí mismo, ‘vale’ además, en el sentido del valor para todo el que juzga racionalmente. ‘Validez’ quiere decir ahora carácter vinculativo, ‘validez universal’. (...) Las tres consideraciones del ‘valer’ aquí expuestas, esto es, del valer en cuanto manera de ser de lo ideal, en cuanto objetividad y en cuanto carácter vinculativo, no sólo carecen en sí mismas de transparencia, sino que se confunden constantemente enredándose entre sí” (Heidegger 174-175). Empero, si bien se da también aquí una reorientación del valor a la apertura descubridora de posibilidades, las conclusiones de este ensayo habrán de discutir uno de los postulados de Heidegger: el de la cooriginariedad de Lenguaje, y Disposición afectiva y Comprensión, en la medida en que se reconoce semejante apertura no únicamente en el humano, sino en el viviente en cuanto tal.

Vemos, pues, cómo el valor proviene de la relación adaptativa, en busca de la propia potenciación conservadora, que el viviente establece con su medio. Éste nunca le es neutro, el mundo no es indiferente para el que vive porque de su saber comportarse con respecto a él depende su bienestar y su permanecer vivo. Este carácter procesual y relacional de la vida que afecta a nuestra comprensión del valor afecta, por supuesto, a aquellos conceptos, intrínsecamente valorativos, con los que operan las ciencias médicas y biológicas. Entre ellos destaca el caso de “lo normal”:

“Se puede concluir, pues, que el término de ‘normal’ no tiene ningún sentido propiamente absoluto o esencial. Nosotros hemos propuesto, en un trabajo anterior que ni el viviente ni el medio pueden ser dichos normales si se les considera separadamente, sino tan sólo en su relación. Solamente de este modo se puede conservar un hilo conductor sin la posesión del cual uno necesariamente tendrá que tener por anormal —es decir, uno cree, patológico— todo individuo anómalo (portador de anomalías), esto es, aberrante en relación con un tipo específico estadísticamente definido. En la medida donde el viviente anómalo ulteriormente se revelará un mutante en primer lugar tolerado, luego invasor, la excepción devendrá la regla en el sentido estadístico de la palabra. Pero en el momento donde la invención hace figura de excepción en relación con la norma estadística del día, es preciso que en otro sentido sea normal, bien que desconocida como tal, sin lo que se terminaría en el contrasentido biológico de que lo patológico podría engendrar lo normal por reproducción.

(...) Podemos coger que lo normal significa unas veces el carácter medio en el que la variación es más rara que sensible y, otras, el carácter en el que la reproducción, o sea el mantenimiento y la multiplicación, revelará la importancia y el valor vitales. En este segundo sentido, lo normal debe ser dicho instituidor de norma o normativo, es prototípico y no más simplemente arquetípico. Y es este segundo sentido que debe normalmente sostener el primero” (Canguilhem 1976: 191).

Hemos llegado al tercer término encadenado: valor, normal, norma. Intentemos entender con breves trazos, que serán profundizados en las siguientes secciones, qué brilla en el último párrafo de esta cita, donde lo normal, como estado de una vida que ha logrado una cierta armonía con su medio mediante un ensayo o aventura acertado, queda caracterizado como normativo. Una norma es una ley falible, pero no es meramente una ley falible: *es un plexo de posibilidades de acción valoradas, jerarquizadas y relacionadas que vienen desde el futuro al sujeto de acción. Y el sujeto de acción será siempre la vida, individualizada en cada caso.* En este sentido una norma acarrea pautas de acción, se define por crear tendencias susceptibles de ser trans-

gredidas. Más aún: sujeto de acción y sujeto de error van de la mano; sólo el que actúa puede errar. No falla la flecha cuando no da en la diana, fallamos nosotros. La relación entre norma y posibilidad es una relación ontológica: la vida en cuanto normativa ha decidido ya siempre qué es posible y qué no, qué cabe esperar en cada caso y qué no de lo que es cada cosa susceptible de acción, y marca comportamientos valorados como buenos o malos de forma consecuente.

Ontología y ética, ser y actuar, muestran su más íntima relación en el carácter normativo de la vida. Una ley falible es una ley que no es una ley, pero que parece una ley. No queremos ser redundantes, pero hay que tener muy en cuenta esta apariencia: es ahí donde apunta Wittgenstein en su discurso sobre ética: hay una ficción de absolutez que es la que torna operativas las proposiciones sobre el Bien, lo Justo, lo Correcto, lo Bello. En verdad hay un desfase entre nosotros y las cosas, entre todo viviente y aquello con lo que se las ve, paliado pero no superado por el carácter normativo de sus tentativas: la norma provee la acción y la acción es normativa<sup>8</sup>; comportarnos con respecto a las cosas muestra un reconocimiento no tematizado de lo que cada cosa es, acompañado, pues no hay ser sin valoración, de una esperanza: la esperanza de no habernos confundido por lo que pueda pasarnos. La norma, como ley falible, es una esperanza lanzada a las cosas con la forma de un comportamiento adecuado al valor que les ha sido dado —así en el humano como en el paramecio (ergo habremos de curarnos de comprender “esperanza” aquí en un sentido psicológico)—. Cada vida actúa como “cree” que debería actuar toda vida en su misma situación de cara a obtener un balance vital positivo, una adaptación al medio con resultados beneficiosos para sí misma. Lo normal es lo que logra la estabilidad, es una relación con el medio: normal es la vida que no fracasa en su actividad normativizante; lo normal es, decíamos, normativo.

Sin embargo, la enfermedad no es menos normativa. En esta comprensión de la vida, la enfermedad no es otra cosa que la reacción a una relación negativa del viviente con el medio, cuyo balance ha resultado lesivo para el mismo. Es decir, la enfermedad es una acción valorada como beneficiosa contra un hecho valorado como negativo, y como tal posee la pretensión de normalizar su acción en cuanto que se considera acertada. El resultado de la misma pende de la misma posibilidad

---

<sup>8</sup> Reseñamos la definición de la norma que nos ofrece Bacarlett: “La norma es la valoración que intenta mediar entre lo previsto y lo dado. Es precisamente en ella donde reside la marca trágica de la vida: los seres vivos estamos condenados a ser normativos, en tanto nuestras normas y los objetos del mundo están lejos de coincidir (de lo contrario, las normas devendrían leyes)” (Bacarlett 109).

de error que cualquier otra tentativa humana: puede acertar de pleno y recuperar, en una forma nueva —pues curar no es regresar al estado anterior a la enfermedad— la armonía con el medio, puede errar en la valoración de su acción y puede errar en la valoración del hecho. En cualquier caso, lo fundamental es que también la enfermedad se ve afectada por esta desesencialización y pasa a ser comprendida como un proceso relacional. Su realidad así tenida en cuenta es, para Canguilhem, otra prueba más del carácter normativo de la vida:

“El hecho de que un viviente reaccione vía la enfermedad a una lesión, a una infestación, a una anarquía funcional, traduce el hecho fundamental de que la vida no es indiferente a las condiciones dentro de las cuales es posible. La vida es polaridad y por ello posición inconsciente de valor, en breve, la vida es una actividad normativa” (Canguilhem 1998: 108).

Por último, y habrá que tenerlo en cuenta en las próximas secciones, “las normas que un ser vivo se impone para afrontar con éxito su adaptación al medio son necesariamente temporales, y esta temporalidad está dada tanto por el carácter dinámico de los organismos vivos como por el carácter cambiante del medio que los circunda” (Id 109). El viviente en su finitud, y no sólo eso, sino en su capacidad de dejar marcas reconocibles allí donde se desenvuelve, es temporal, exigente, y se halla exigido. A cada instante se ve forzado por el medio cambiante y por su naturaleza creadora a salvar con nuevas medidas la distancia entre lo dado y lo que necesita. Claro está, cuando sus creaciones normativas han logrado un éxito abrumador, la norma, sus estructuras asociadas, sus efectos invisibles, sus pautas de acción visibles, se han mantenido con el paso del tiempo, pero esto no las hace eternas, sino sólo más *válidas*, más duraderas.

### III. VIDA, CULTURA, CONCEPTO: HISTORIA DE LA VIDA QUE HACE HISTORIA

Reconocidos estos caracteres que afectan a todo viviente, la investigación ha de reorientarse al viviente humano, como aquel que, sin romper con la estructura reconocida en la vida en general, lleva sus posibilidades hasta una actualización peculiar, impregnada de lenguaje y cultura, de tradición y universalidad, sin perder de vista el motivo que orienta el presente ensayo:

“Podemos, y creo que debemos, preguntarnos cómo está la vida dispuesta a esbozar en sus productos lo que uno de ellos, el hombre, percibirá a la vez con razón y sin ella, como una invitación de la vida a la conceptualización de la vida por el hombre” (Canguilhem 2009: 375), con el objeto en el presente caso de explicitar qué consecuencias tiene este planteamiento para la comprensión del objeto de la

historia de las ciencias, en cuanto que práctica principal de toda epistemología consciente del aspecto hermenéutico de la vida y del hombre. Más abajo, en la misma obra, leemos:

“La vida hace desde siempre sin escritura, mucho antes de ésta y sin relación con ella, lo que la humanidad buscó a través del dibujo, el grabado, la escritura y la imprenta, a saber: la transmisión de mensajes. Y en lo sucesivo el conocimiento de la vida ya no se asemeja a un retrato de la vida, como podía ser cuando era descripción y clasificación de las especies. No se asemeja a la arquitectura o la mecánica, como sucedía cuando era simplemente anatomía y fisiología macroscópica. Se parece, en cambio, a la gramática, la semántica y la sintaxis. Para comprender la vida es preciso proponerse, antes de leerla, descifrar su mensaje. (...) Definir la vida como sentido inscripto en la materia es admitir la existencia de un a priori objetivo, un a priori propiamente material y ya no sólo formal. (...) Definir la vida como el sentido inscripto en la materia es obligarse a un trabajo de descubrimiento” (Canguilhem 2009: 385-386).

Lo que se nos hace patente en el argumento de Canguilhem es la continuidad entre el modo de conocimiento de cualquier viviente y el del humano, así como la peculiar relación que une al humano y a la vida, como objeto de conocimiento que no puede ser objetivado del todo. Y es que la vida opera como centro de referencia inexorable de todo conocimiento. En este sentido, ese centro de referencia ha de ser considerado absoluto (Id 375) en un sentido muy material, como un *trascendental encarnado*. Lo distintivo de un centro de referencia vivo, en tanto que, como hemos comentado, la vida es totalidad e individuo a un mismo tiempo, es la ausencia de identidad consigo mismo. Reconocer esta no-identidad es reconocer la posibilidad de error como intrínseca a la vida, posibilidad que ya hemos tratado antes: es la posibilidad inexorable que torna valorativa y normativa toda relación del viviente con su medio. En este sentido, a lo que asistimos cuando la vida conoce a la vida —lo que observamos en este abismo que se abre dividiéndola en todo momento en un sujeto que no es del todo sujeto y un objeto que no es del todo objeto— es a un debate:

“Entre el viviente y el medio, la relación se establece como un debate donde el viviente aporta sus normas propias de apreciación de las situaciones, donde domina el medio y se lo acomoda. (...) el ser del organismo es su sentido. Ciertamente, el análisis físico-químico del viviente puede y debe hacerse. Tiene su interés teórico y práctico. Pero constituye un capítulo de la física. En biología queda todo por hacer. La biología, pues, en principio, debe tener al viviente por su ser significativo, y la individualidad, no por un objeto, sino por un carácter en el orden de los valores.

Vivir es irradiar, es organizar el medio a partir de un centro de referencia que por sí mismo no puede ser referido sin perder su significación original” (Canguilhem 1976: 172).

Encontramos una apropiación más que fértil en el campo de la biología, que centra su reflexión en el aspecto hermenéutico de todo viviente. La relación interpretativa queda definida como debate, no en un sentido lingüístico, por supuesto, sino estructural. Todo viviente se encuentra en el mundo como algo que le afecta, como un entorno acogedor a veces, hostil otras, en el que reconocer correctamente sus posibilidades para con su medio le es de vital importancia, válgame la redundancia:

“Llamamos ‘vida’ a una multiplicidad de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición. A este proceso de nutrición, como medio de su posibilidad, corresponden los llamados sentimientos, imaginación, pensamiento, etc.: 1) una resistencia a todas las fuerzas restantes; 2) un poner en orden estas fuerzas según la forma y el ritmo; 3) un evaluar referente a la incorporación o a la separación” (Nietzsche Fragmento 634) y “La voluntad de poder interpretada: en la formación de un órgano se trata de una interpretación; limita, determina grados, diversidades de poder. Las simples diferencias de poder no podrían todavía sentirse a sí mismas como tales: debe existir algo que quiere crecer y que interpreta, con referencia a su propio valor, a todo lo que quiere crecer. En esto, igual. La interpretación, en realidad, es un medio de adquirir el dominio de una cosa. (El proceso orgánico presupone continuamente el interpretar)” (fragmento 636).

En este sentido, disposición afectiva<sup>9</sup> —como estar ya abierta la circunstancia en tanto que conveniente, inconveniente, acogedora, terrorífica, hostil, etc.— y comprensión —como reconocimiento de posibilidades de acción que cobran materialidad, que prueban la interpretación llevada a cabo en el momento de la ejecución de tales acciones— son categorías válidas para la caracterización de la vida. En el pensamiento de Nietzsche se reflejan en el término “valor”, usado en la obra de Canguilhem siempre en relación a “norma”. Este habitar el mundo del viviente que ordena lo que tiene alrededor, lo domina o se humilla ante ello, en cuanto que le importa a un nivel reflexivo o prerrelexivo, es un estar-en-el-mundo que valora, es un vivir que en cuanto que actúa normativiza, crea pautas de comportamiento

---

<sup>9</sup> Usamos terminología de *Ser y tiempo* por lo fructífero para el fin del ensayo del diálogo que en distintos niveles se establece aquí con el análisis de la situación hermenéutica llevado a cabo por Heidegger y Gadamer.

futuras. *Hay un cierto ser en cuanto que valor*, reconocido por todo viviente a pesar de no ser humano. Como tales, adecuándonos a esta lectura de Nietzsche, el humano, con su capacidad de sociedad y de habla, es una interpretación de la vida, el producto de una valoración, de una tentativa arriesgada que salió bien. La vida se comporta con las cosas en cuanto signos del valor que portan. Esto quiere decir que en la valoración ya hay una cierta transmisión de información. Toda vida reconoce el objeto al centrarse en él y comportarse con respecto a él. Ésta debería ser la pregunta a responder en estas notas, en diálogo con *Ser y tiempo*: ¿No se juega el ser todo viviente, pese a no ser capaz de decir “soy”? ¿No afirma su ser y el de las cosas cada viviente al actuar de forma no aleatoria, escogida, falible? Está claro que la pregunta por el ser y por su sentido no es una posibilidad de todo viviente, sino sólo del humano. Es suya la posibilidad de cultura, de pregunta, de actividad teórica. Pero hay que reconocer el fundamento hermenéutico de los procesos vitales y rescatar las más profundas intuiciones de Nietzsche.

Quizá mediante la distinción entre lo signado y lo significado podemos entender qué tipo de continuidad se establece entre la práctica conceptualizadora del ser humano y el comportamiento de todo ser vivo: el viviente en esta lectura de Nietzsche se desarrolla reconociendo las cosas como signos de su valor, de las posibilidades que les ofrecen en cuanto que beneficiosas o perjudiciales. Lo signado es la cosa en cuanto que individuada por un valor, en cuanto que reconocible como posibilidad —distinta de otra— de acción en la que se pone en juego uno. Lo significado es la cosa en cuanto que individuada por un lenguaje, en el que se cifran tanto los valores de la tradición y el entorno social— mientras seamos capaces de distinguirlos —como los de uno mismo en cuanto que vivo y sujeto que significa a la cosa. Así lo significado, como signo de lo a priori, signado, supone un distanciamiento que posibilita la reflexión, y con ésta la acción reflexionada, prevista. Entre la acción reflexionada y la automática, ¿hay una distinción cualitativa? Nuestro razonamiento nos obliga a plantear que no, que la distinción es de grado. La significatividad de las cosas es el resultado de un proceso anterior de adaptación, aquel que generó la morfología del sistema fonético, la de las manos, el cerebro, el cuerpo humano en su especificidad como una máquina de re-signación fonética y material (dibujos, escritura, señales...). El cuerpo humano posee, por lo tanto, a priori, una predisposición a la cultura. *El cuerpo humano es cultural*. Esto es lo que implica la primacía de la disposición afectiva y la comprensión, patentes en todo viviente en cuanto organización corporal y funcional finita, sobre el lenguaje (que aparece en Heidegger como aquello que, siendo cooriginario, articula disposición afectiva y comprensión): éste es un modo derivado de los primeros, una modifi-

cación de su operatividad posibilitada por una reacción evolutiva previa que dio a parar en un cuerpo capaz de resignar lo signado y legar los signos resignados a futuros resignantes<sup>10</sup>. Más aún, en esto reside la universalidad del lenguaje. Un ser que puede ser comprendido es lenguaje; un ser que puede ser resignado es lenguaje. La abarcabilidad de todo suceso posible por parte del lenguaje no se ve mermada por nuestras afirmaciones, sino sólo reorientada a su causa: el ser se da, ante todo, como valor y posibilidad de acción. Re-signar es legar un cierto poder en la medida en que éste se ejerce, crear cultura. El lenguaje nos abandona en su uso.

Entre valor y significado —entre el valor de las cosas y el contenido de los conceptos— se da, por esta continuidad, otra similitud fundamental que hemos de tener en cuenta. Valorar no es sólo reconocer posibilidades de acción marcadas por su conveniencia o inconveniencia, sino que, en cuanto focalización, también es desenfocalización. Nos explicamos: cada valoración decide a cada instante qué es posible, qué existe y qué puede existir.

“Si la vida es sentido y concepto, ¿cómo concebir el conocer? Un animal —y aludo al estudio del comportamiento instintivo, estructurado por patterns innatos— está hereditariamente informado para no recoger ni transmitir más que determinadas informaciones. Aquellas que su estructura no le permite recoger son para él como si no existieran. La estructura del animal esboza, en lo que el hombre supone el medio universal, otros tantos medios propios de cada especie” (Canguilhem 2009: 388).

Descubrir posibilidades es, también, establecer lo posible: uno de los aspectos fundamentales de todo normativizar. El concepto es, tal y como supone este acercamiento que estamos llevando a cabo, una herramienta de transmisión de

---

<sup>10</sup> Sobre la prioridad ontológico-estructural de la disposición afectiva y la comprensión —“animales”— frente a los sentimientos elaborados y el lenguaje, cabe reseñar lo sugerente de las tesis básicas del libro de Antonio Damasio *En busca de Spinoza*. Como avisamos más arriba, los ejemplos comentados en la misma, y la distinción “emoción”/“sentimientos” suponen una fuente de reflexión cuyo valor hay que agradecer. Así por ejemplo, en las páginas 44 y ss, al tratar las “emociones en los organismos sencillos”, explica: “Piense el lector en un paramecio solitario, un organismo unicelular sencillo, todo cuerpo, sin cerebro, sin mente, que se aleja nadando de un posible peligro en un determinado sector de cultivo. (...) Este organismo sencillo está diseñado para detectar determinadas señales de peligro y para reaccionar. (...) Los acontecimientos que estoy describiendo en un organismo sin cerebro ya contienen la esencia del proceso de emoción que poseemos los seres humanos: la detección de la presencia de un objeto que recomienda evitación y evasión o aprobación y acercamiento. La capacidad de reaccionar de esta manera no ha sido aprendida: no hay mucha pedagogía en la escuela de los paramecios”.

información que, a un mismo tiempo que posibilita las construcciones discursivo-narrativas, transmite valoraciones: el concepto es una herramienta que normativiza y, por ende, una herramienta que en cierta medida ha decidido a priori qué es posible y qué no.

Por supuesto, cuando la vida pasa a ser el centro de referencia, la relación sujeto-objeto clásica que opera como fundamento de la teoría común del lenguaje —aquella que subsume los elementos de la realidad, por inducción, en conceptos, no puede ser aceptable—. La vida, como realidad dinámica, nunca parte de cero. No sólo el humano nace en un mundo heredado en el que los conceptos ya están en uso, ésta es una de las intuiciones básicas de Canguilhem: todo ser vivo parte ya en su desenvolvimiento en el mundo de ciertos presupuestos intrínsecamente materiales, ya sea en el caso de un organismo unicelular de la pobre seguridad que le proporcione su material genético, ya sea, en el caso de una cría de mono que se encuentra con una serpiente, el gesto atemorizado de su madre<sup>11</sup>. En este segundo caso la herramienta con la que se encuentra de inicio la cría de mono es un signo —un gesto facial en este caso— cuyo valor reconoce con seguridad, para poder valorar adecuadamente otro signo mucho más confuso. En un mundo ya dispuesto con incalculables herramientas, tantas como palabras, frases hechas, narraciones, cuentos populares, etc., la seguridad con la que nos aferramos al valor de un concepto para valorar signos confusos —y toda circunstancia, en cuanto que eminentemente nueva, es confusa en cierto sentido— viene del uso que en nuestro contexto socio-cultural se da a tales conceptos. Es un uso histórico, en el doble sentido de la palabra: hace historia y posee historia. Así, la aproximación gadameriana al problema puede ayudarnos en la comprensión de aquello a lo que Canguilhem se refiere:

Canguilhem está apuntando a lo que Gadamer llama el metaforismo fundamental del lenguaje, esto es, su capacidad para nutrir continuamente, al ritmo de la propia experiencia, del propio desenvolvernos en contacto con el mundo, el concepto general con todo lo que de nuevo tiene cada circunstancia, “de manera que al final se produce una formación nueva y más específica de las palabras, más adecuada al carácter particular de la contemplación de las cosas”, pues, “tan cierto como que el hablar presupone el uso de palabras previas con un significado general —una anticipación de sentido, el uso de palabras templadas por la tradición,

---

<sup>11</sup> “Hinde demostró que el miedo innato que el mono siente ante una serpiente requiere una exposición no precisamente frente a la serpiente, sino con respecto a la expresión de miedo que la madre manifiesta ante una serpiente” (Damasio 50).

palabras heredadas— es que hay un proceso continuado de formación de los conceptos a través del cual se desarrolla la vida misma de los significados del lenguaje” (Gadamer 514). Es así como al mundo ya desde siempre abierto como significación —y siempre abierto como situación nueva e irrepetible— le brotan las palabras (Heidegger 180), al igual que comprendemos que estas palabras ni son creadas de la nada, ni siguen el modelo clásico de formación de conceptos, sino que, naciendo de un mundo ya dispuesto, emergerán indefectiblemente de la tradición, de nuestro día a día cotidiano: las tentativas nacen sobre un sedimento de sentido previo, biológico para el resto de seres vivos, biológico-cultural para nosotros.

De esta forma, la ocasionalidad de la vida y del hablar humano, lejos de ser tomada como un lastre para la comprensión supone su possibilitación: la vida como centro de referencia absoluto y material es a un mismo tiempo límite y posibilidad. Los límites inherentes a todo presente finito implican la delimitación de unas posibilidades de ver, esto es, “un ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (Gadamer 372), un horizonte. Toda situación conlleva un horizonte, y toda pretensión de eliminar el horizonte (o presuponer que se puede lograr un horizonte que contemple todo lo virtualmente contemplable, que es lo mismo) no supondría una mejor comprensión, sino su imposibilidad y la inhibición del carácter más específico de la experiencia hermenéutica. Antes bien nuestro característico elevarnos sobre el mundo es un elevarnos al mundo, “y no significa el abandono del entorno sino una posición completamente distinta con respecto a él” (Id 533), (pero una posición al fin y al cabo). Se trata aquí, más bien, de reconocer cuál es el horizonte de cada circunstancia y jugar con sus posibilidades para adaptarlas a la práctica concreta que queramos llevar a cabo en dicha circunstancia. Así, la elaboración del horizonte forma parte tanto del análisis hermenéutico de la experiencia como de cualquier tematización teórica: la ciencia pone en juego un horizonte peculiar que regla y modula la forma común de conceptualizar adaptándola a sus intereses. Esto no quiere decir, como comentábamos, un desarraigo de la situación hermenéutica, sino la actualización de una de las más excelsas posibilidades de aquélla.

Completado este recorrido, nos es accesible ahora la distinción entre el objeto de la ciencia y el objeto de la historia de las ciencias, puesto que no es el mismo. Encontramos, como se percata perfectamente Francisco Vázquez en su tesis para la obtención de la licenciatura, una crítica radical a la historia dogmática de las ciencias, que presupone al mismo tiempo una identidad entre experiencia sensible, objeto de la ciencia, y objeto de la historia de las ciencias, que nos lleva al mismo

tiempo a la indistinción entre lógica e historia (Vázquez 1984). La consecuencia inevitable es el establecimiento de un dogma acrítico teleológico, en el que se olvida el carácter hermenéutico del acceso humano al mundo, y con éste, de su hacer ciencia: parece suponerse que la historia del objeto científico es la historia de su desenvolvimiento lógico y necesario que habría de llegar indefectiblemente al estado en el que se encuentre en el momento en que el historiador escribe. La crítica a esta concepción dogmática se torna apremiante ante el reconocimiento de lo extendida que se halla:

“Ahora bien, lo que debería suscitar interrogantes es una actitud que podemos calificar de espontánea e incluso casi general, consistente en alinear la historia con la ciencia cuando se trata de la relación del conocimiento con su objeto. Preguntémosnos, entonces, historia de qué es exactamente la historia de las ciencias” (Canguilhem 2009: 18).

La clave para comprender la distinción entre el objeto de las ciencias y el objeto de la historia de las ciencias la obtenemos si atendemos a cuál es el uso peculiar que el concepto recibe en el campo pragmático de las ciencias: hemos de entender qué habilita a un concepto como herramienta científica. Un concepto válido para las ciencias ha de lograr una cierta univocidad, recoge el producto cultural ambiguo y lo refina, potencia su capacidad innata de discriminación:

“Para Canguilhem, ésta es 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, Canguilhem aduce que un objeto se define cuando se le vincula a un número finito de palabras que pueden aplicarse sólo a ese objeto” (Bacarlett 41).

Hay, pues, un cierto convencionalismo que recoge la(s) palabra(s) tradicional(es) y la(s) reorienta artificialmente a un fenómeno para poder trabajar con él. En este sentido, el objeto científico es un objeto construido, al tiempo que opera gracias a una ficción de no-historicidad. El concepto se impregna del carácter independiente y autosubsistente del fenómeno, y con éste de los caracteres tradicionales de lo verdadero. Así, el objeto científico es el objeto natural correctamente discriminado, recortado y ordenado por la práctica conceptual humana. Nos explicamos:

En primer lugar encontramos el objeto natural, que se nos aparece como independiente de todo discurso acerca del mismo, si bien, como hace notar Canguilhem en una nota a pie de página, “el objeto natural no lo es naturalmente:

es objeto de experiencia habitual y de percepción en una cultura”, es decir, “por ejemplo, el objeto mineral y el objeto cristal no tienen existencia significativa al margen de la actividad del cantero y el minero”, es decir, es independiente a su tematización, pero no a la práctica vital que los ha ordenado a priori en un campo de sentido. En segundo lugar, tras la reelaboración del horizonte para ajustarlo al campo pragmático del científico, tenemos el objeto científico —secundario, pero no derivado del primero y, por ende, no idéntico a éste— cuya historicidad se ve acentuada al pertenecer a un tipo específico de discurso cuya pretensión de verdad implica la manipulación consciente, intencionada, de semejantes objetos. El laboratorio del científico es también un laboratorio de conceptos cuya validez está siempre en duda y será contrastada, así como su valor, con el número de éxitos que logre posteriormente. Así pues, el mundo de los objetos científicos se dispone de forma que las intuiciones geniales, las tentativas dudosas, los intereses políticos, la cerrazón mental o su ausencia, etc., importan. Es, en tercer lugar, sobre este objeto secundario sobre el que se extiende el discurso histórico, asimismo sin derivarse de él. El objeto de la historia de las ciencias es la historicidad del objeto científico en cuanto que normativo, en cuanto que, afectado por todo lo mencionado, el concepto científico ha decidido a priori, pero no de forma definitiva, qué es biológicamente posible. No de forma definitiva porque lo que es biológicamente posible no tiene por qué coincidir, y de hecho no lo hace, con lo vitalmente posible. La vida siempre puede poner y pone ante el científico fenómenos nuevos que exigen reajustes conceptuales, en la misma medida en que el acceso a semejantes fenómenos se ve afectado —posibilitado u obstruido— por los conceptos actuales. Reconocemos, pues, dos dinamismos independientes: el de los conceptos científicos en cuanto que productos culturales —artificialmente ajustados, pero nunca ajenos a la lógica hermenéutica de la experiencia humana— y el de la vida en cuanto que innovación constante. En este contexto, la historia de la ciencia será...

“... la toma de conciencia explícita, expuesta como teoría, del hecho de que las ciencias son discursos críticos y progresivos para la determinación de aquello que, en la experiencia, debe tenerse por real” (Canguilhem 2009: 20).

Es por esto por lo que, en la introducción, la historia de la ciencia era localizada en las facultades de filosofía, y no en las de ciencias, es por esto por lo que la historia de las ciencias es tarea de epistemólogos y no de científicos o de meros historiadores: no se trata de un registro cronológico, sino de una actividad axiológica:

“Una historia de los resultados del saber puede no ser más que un registro cronológico. La historia de las ciencias concierne a una actividad axiológica: la búsqueda de la verdad. Como tal, la actividad científica aparece en el plano de las cuestiones, los métodos, los conceptos. Por eso, el tiempo de la historia de las ciencias no puede ser una rama lateral del curso general del tiempo. (...) El tiempo del advenimiento de la verdad científica, el tiempo de la verificación, tiene una liquidez o una viscosidad diferente para disciplinas diferentes en los mismos períodos de la historia general” (Id 22).

Cuando los conceptos, ensayos, teorías, etc., son tratados conscientes de su carácter histórico-vital, y por lo tanto normativo, la historia de las ciencias deja de ser un registro cronológico y pasa a ser una labor arqueológica: se trata de referir los objetos científicos a su sentido, a las condiciones de posibilidad de su elaboración y difusión. Tal es el giro hermenéutico-filosófico de la historia de la ciencia una vez reconocida como producto vital:

“Pero si la ciencia es obra de una humanidad arraigada en la vida antes de ser aclarada por el conocimiento, si ella es un hecho en el mundo al mismo tiempo que una visión del mundo, con la percepción mantiene una relación permanente y obligada. Y el medio propio de los hombres, pues, no está situado en el medio universal como un contenido dentro de su continente. Un centro no se resuelve en su alrededor. Un viviente no se resume en una encrucijada de influencias. De donde la insuficiencia de toda biología que, por sumisión completa al espíritu de las ciencias físico-químicas, quería eliminar de su dominio toda consideración de sentido. Un sentido, desde el punto de vista biológico y psicológico, es una apreciación de valores en relación con una necesidad. Y una necesidad es para quien la prueba y la vive un sistema de referencia irreductible y por lo tanto absoluto” (Canguilhem 1976: 181).

En resumen: un conocimiento de la irreductibilidad de la situación hermenéutica, de la primacía del sentido, modifica tanto la práctica científica como la práctica epistemológica. El biólogo ha de conceptualizar la vida de forma que su aspecto hermenéutico se torne patente, así como el epistemólogo ha de analizar la historia de los conceptos científicos de forma que estos aparezcan a la luz de su sentido histórico-concreto y biológico.

*Luis Periañez Llorente*  
*Universidad Complutense de Madrid*  
*incipitluis@gmail.com*

## BIBLIOGRAFÍA

- BACARLETT, M. (2010): *Filosofía y enfermedad*, México: Porrúa.
- BAZZICALUPO, L. (2016): *Biopolítica, un mapa conceptual*, España: Editorial Melusina.
- CANGUILHEM, G. (1976): *El conocimiento de la vida*, Barcelona: Anagrama.
- CANGUILHEM, G. (2005): *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu.
- CANGUILHEM, G. (2009): *Estudios de historia y filosofía de las ciencias*, Buenos Aires: Amorrortu.
- DAMASIO, A. (2010): *En busca de Spinoza*, Barcelona: Crítica.
- DELEUZE, G. (2001): *Spinoza, filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets.
- DIÉGUEZ, A. (2015): *Una mirada al futuro de la tecnología y del ser humano: entrevista a Anders Sandberg*, en *Contrastes*, Revista Internacional de Filosofía, vol. XX-nº 2, 2015, pp. 373-390.
- GADAMER, H-G. (2012/1977): *Verdad y Método*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GOLDSTEIN, K. (1939/1995): *The Organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*. New York: American Book Company / New York: Zone Books.
- HEIDEGGER, M. (2012): *Ser y Tiempo*, Madrid: Editorial Trotta.
- NIETZSCHE, F. (2000): *La voluntad de poder*, Madrid: Ed. EDAF.
- VÁZQUEZ, F. (1984): *La filosofía de las ciencias de G. Canguilhem*, texto presentado para la obtención del grado de Licenciatura, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- VÁZQUEZ, F. (2014): *Redescubriendo a un filósofo híbrido*, en *ASCLEPIO*, Revista de historia de la medicina y de la ciencia, 66 (2), julio-diciembre 2014, PO65.
- VÁZQUEZ, F. (2015): *Georges Canguilhem y la biopolítica de las discapacidades*, en *Sociología histórica*, 5/2015, pp. 93-126.