

la vida: la experiencia y la ciencia*

michel foucault

Traducción de Luis Alfonso Paláu **

Todo el mundo sabe que en Francia hay pocos lógicos pero que ha habido un número no despreciable de historiadores de las ciencias. Se sabe también que han ocupado en la institución filosófica —enseñanza o investigación— un lugar importante. Pero quizás se sabe menos bien lo que ha sido precisamente, durante estos veinte o treinta últimos años y hasta sobre las fronteras de la institución, un trabajo como el de G. Canguilhem. Sin duda ha habido teatros mucho más ruidosos: psicoanálisis, marxismo, lingüística, etnología. Pero no olvidemos ese hecho que tiene que ver, si se quiere, con la sociología de los medios intelectuales franceses,

con el funcionamiento de nuestras instituciones universitarias o de nuestro sistema de valores culturales: en todas las discusiones políticas o científicas de esos extraños años sesentas, el papel de la filosofía —no quiero decir simplemente de aquellos que habían recibido su formación universitaria en los departamentos de filosofía— ha sido importante. Quizás excesivamente importante según el parecer de algunos. Ahora bien, directa o indirectamente, todos o casi todos estos filósofos han tenido que ver con la enseñanza o con los libros de G. Canguilhem.

De aquí una paradoja: este hombre cuya obra es austera, voluntariamente bien delimitada y cuidadosamente consagrada a un dominio particular en la historia de las ciencias que, de todas maneras, no pasa por ser una disciplina espectacular, se ha encontrado de cierta forma presente en los debates en los que él mismo se ha cuidado muy bien de nunca

* Traducido de la *Revue de Metaphysique et Morale*. N° 1. Enero-marzo 1985, p. 3-14.

** El traductor es profesor asociado en el Departamento de Humanidades de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional, Sede de Medellín.

figurar. Pero quitad a Canguilhem y no comprenderéis gran cosa de toda una serie de discusiones que han tenido lugar entre los marxistas franceses; tampoco captaréis lo que hay de específico en sociólogos como Bordieu, Castel, Passeron, y que los marca tan fuertemente en el campo de la sociología: os faltará todo un aspecto del trabajo teórico hecho por los psicoanalistas y en particular por los lacanianos. Además, en todo el debate de ideas que precedió o siguió al movimiento del 68, es fácil encontrar el lugar de aquellos que, de cerca o de lejos, habían sido formados por Canguilhem.

Sin desconocer los cortes que han podido oponer, estos últimos años y después del fin de la guerra, a marxistas y no-marxistas, freudianos y no-freudianos, especialistas de una disciplina y filósofos, universitarios y no-universitarios, teóricos y políticos, me parece claro que se podría encontrar otra línea de partición que atraviesa todas estas oposiciones. Es aquella que separa una filosofía de la experiencia, del sentido, del sujeto y una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto. Por un lado una filiación que es la de Sartre y de Merleau-Ponty y por el otro la de Cavaillès, Bachelard, Koyré y Canguilhem. Sin duda este corte viene de lejos y se podría hacer remontar su huella a través del siglo XIX: Bergson y Poincaré, Lachelier y Couturat, Maine de Biran y Comte. Y en todo caso, estaba a tal punto constituido en el siglo XX que fue a través de él que la fenomenología fue recibida en Francia. Pronunciadas en 1929, modificadas, traducidas y publicadas un poco después, las **Meditaciones Cartesianas** pusieron muy pronto en juego dos lecturas posibles: una que, en la dirección de una filosofía del sujeto buscaba radicalizar a Husserl y que no debía tardar en encontrar las cuestiones de **Ser y Tiempo**, en el artículo de Sartre sobre la **Trascendencia del Ego**, de 1935; la otra que remontará hacia problemas fundadores del pensamiento de Husserl, aquellos del formalismo y del intuicionismo, dará en 1938 las dos tesis de Cavaillès sobre el **Método axiomático** y so-

bre **La formación de la teoría de conjuntos**. Cualesquiera hayan podido ser después las ramificaciones, las interferencias, incluso las aproximaciones, estas dos formas de pensamiento han constituido en Francia dos tramos que han permanecido, durante un tiempo al menos, bastante profundamente heterogéneos.

En apariencia, la segunda ha permanecido a la vez la más teórica, la más dedicada a las tareas especulativas, la más alejada también de las interrogaciones políticas inmediatas. Y sin embargo, fue ella la que durante la guerra tomó partido, y de manera muy directa, en el combate, como si la cuestión del fundamento de la racionalidad no pudiera ser disociada de la interrogación sobre las condiciones actuales de su existencia. Fue también ella la que jugó en el curso de los años sesenta un papel decisivo en una crisis que no era simplemente la de la Universidad, sino la del estatuto y el papel del saber. Uno puede preguntarse por qué un tal tipo de reflexión pudo, siguiendo su lógica propia, encontrarse así profundamente ligada al presente.

**

Una de las razones principales sin duda tiene que ver con esto: la historia de las ciencias debe su dignidad filosófica a que ella utiliza uno de los temas que se introdujo de manera sin duda un poco subrepticia y como por accidente en la filosofía del siglo XVIII. Por primera vez, en esa época, se ha planteado al pensamiento racional la cuestión no sólo de su naturaleza, de su fundamento, de sus poderes y de sus derechos, sino la de su historia y de su geografía, la de su pasado inmediato y de sus condiciones de ejercicio, de su momento, su lugar y su actualidad. De esa cuestión por la cual la filosofía hizo, de su forma presente y del vínculo con su contexto, una interrogación esencial, se puede tomar como símbolo el debate que se entabló en la **Berlinische Monatschrift** y que tenía por tema: **Was ist Aufklärung?** [**¿Qué es la Ilustración?**]. A esta pregunta,

Mendelssohn y luego Kant, cada uno por su lado, dieron una respuesta.

Sin duda esta pregunta fue entendida primero como una interrogación relativamente accesoria: en ella se cuestionaba la filosofía sobre la forma que podía revestir, sobre su figura del momento y sobre los efectos que se deberían esperar de ella. Pero rápidamente se revela que la respuesta que se daba arriesgaba bastante con ir mucho más lejos. Se hacía de la **Aufklärung** el momento en el que la filosofía encontraba la posibilidad de constituirse como la figura determinante de una época, y en el que esta época se volvía la forma de realización de esa filosofía. La filosofía podía ser leída tanto como no siendo nada distinto a la composición de los rasgos particulares al período en el cual ella aparecía, siendo ella la figura coherente, la sistematización y la forma reflexionada; pero por otro lado, la época aparecía como no siendo nada distinto a la emergencia y la manifestación, en sus rasgos fundamentales, de lo que era en su esencia la filosofía. La filosofía aparece entonces tanto como un elemento más o menos revelador de las significaciones de una época o por el contrario, como la ley general que fija para cada época la figura que ella debía tener. La lectura de la filosofía en el cuadro de una historia general y su interpretación como principio de desciframiento de toda sucesión histórica, se han vuelto entonces simultáneamente posibles. Y de golpe la cuestión del "momento presente" se vuelve para la filosofía una interrogación de la cual ella no puede ya separarse: ¿en qué medida este "momento" tiene que ver con un proceso histórico general y en qué medida la filosofía es el punto donde la historia misma debe descifrarse en sus condiciones?

La historia se ha vuelto entonces uno de los problemas mayores de la filosofía. Sin duda sería necesario buscar por qué esta cuestión de la **Aufklärung** tuvo, sin desaparecer nunca, un destino tan diferente en las tradiciones de Alemania, de Francia y de los países anglo-sajones; por qué

en unas y otras partes se ha invertido en dominios tan diversos y según cronologías tan variadas. Digamos en todo caso que la filosofía alemana le ha dado cuerpo sobre todo en una reflexión histórica y política sobre la sociedad (con un problema central: la experiencia religiosa en su relación con la economía y el Estado); de los post-hegelianos a la Escuela de Frankfurt y a Luckacs, pasando por Feuerbach, Marx, Nietzsche y Max Weber, todos dan testimonio. En Francia fue la historia de las ciencias la que sobre todo sirvió de soporte a la cuestión filosófica de lo que había sido la **Aufklärung**; de una cierta manera las críticas de Saint-Simon, el positivismo de Comte y de sus sucesores fue claramente una manera de retomar la interrogación de Mendelssohn y de Kant a la escala de una historia general de las sociedades. Saber y creencia, forma científica del conocimiento y contenidos religiosos de la representación, o paso de lo pre-científico a lo científico; constitución de un poder racional sobre el fondo de una experiencia tradicional; aparición, en medio de una historia de las ideas y de las creencias, de un tipo de historia propia al conocimiento científico, origen y umbral de racionalidad: fue bajo esta forma como a través del positivismo —y de aquellos que se le opusieron—, a través de los debates escandalosos sobre el cientificismo y las discusiones sobre la ciencia medieval, que la cuestión de la **Aufklärung** se transmitió en Francia. Y si la fenomenología, después de un muy largo período en el que fue tenida al margen, terminó por penetrar a su turno, fue sin duda el día en que Husserl, en las **Meditaciones cartesianas** y en la **Crisis** planteó la cuestión de las relaciones entre el proyecto occidental de un despliegue universal de la razón, la positividad de las ciencias y la radicalidad de la filosofía.

Desde hace siglo y medio, la historia de las ciencias lleva en sí apuestas filosóficas que son fácilmente reconocidas. Obras como las de Koyré, Bachelard, Cavaillès o Canguilhem pueden muy bien tener como centros de referencia dominios precisos,

“regionales”, cronológicamente bien determinados de la historia de las ciencias, pero ellas han funcionado como focos de elaboración filosófica importantes, en la medida en que ellas hacían jugar bajo diferentes facetas esta cuestión de la *Aufklärung* esencial a la filosofía contemporánea.

Si fuera necesario buscar fuera de Francia alguna cosa que corresponda al trabajo de Koyré, de Bachelard, de Cavaillès y de Canguilhem, sería sin duda del lado de la Escuela de Frankfort donde se la encontraría. Y sin embargo, los estilos son bien diferentes como las maneras de hacer y los dominios tratados. Pero los unos y los otros plantean finalmente el mismo tipo de cuestiones, incluso si aquí son atormentados por el recuerdo de Descartes y allá por la sombra de Lutero. Estas interrogaciones son las que es necesario dirigir a una racionalidad que tiene pretensiones de universal aun cuando desarrollándose en la contingencia, que afirma su unidad y que no procede sin embargo más que por modificaciones parciales; que se valida ella misma por su propia soberanía pero que no puede ser disociada, en su historia, de las inercias, de las pesanteces o de las coerciones que la sujetan. En la historia de las ciencias en Francia como en la teoría crítica alemana, lo que se trata de examinar en el fondo es claramente una razón cuya autonomía de estructura lleva consigo la historia de los dogmatismos y de los despotismos —una razón, en consecuencia, que no tiene efecto de emancipación más que a condición de que ella llegue a liberarse de sí misma.

Muchos procesos que marcan la segunda mitad del siglo XX han llevado al corazón de las preocupaciones contemporáneas la cuestión de las Luces. El primero, es la importancia tomada por la racionalidad científica y técnica en el desarrollo de las fuerzas productivas y en el juego de las decisiones políticas. El segundo, es la historia misma de una “revolución” cuya esperanza había sido llevada, desde fines del siglo XVIII, por todo un racionalismo al cual se está en el derecho de pre-

guntar cuál parte ha podido tener él en los efectos de despotismo en los que esta esperanza se ha extraviado. El tercero, en fin, es el movimiento por el cual uno se ha puesto a preguntar, en Occidente y al Occidente, qué títulos podía detentar su cultura, su ciencia, su organización social y finalmente su racionalidad misma para reclamar una validez universal: ¿es algo distinto y un espejismo vinculado a una dominación y a una hegemonía política? Dos siglos después de su aparición, la *Aufklärung* regresa: a la vez como una manera para Occidente de tomar conciencia de sus posibilidades actuales y de las libertades a las cuales él puede tener acceso, pero también como una manera de interrogarse sobre sus límites y sobre los poderes que él ha usado. La razón a la vez como despotismo y como luz.

No nos sorprendamos que la historia de las ciencias y sobre todo en la forma particular que le ha dado G. Canguilhem haya podido ocupar en Francia, en los debates contemporáneos, un lugar tan central.

**

Para decir las cosas muy toscamente, la historia de las ciencias se ha ocupado durante mucho tiempo (por preferencia, sino exclusivamente) de algunas disciplinas “nobles” y que obtenían su dignidad de la antigüedad de su fundación, de su alto grado de formalización, de su aptitud a matematizarse y del lugar privilegiado que ellas ocupaban en la jerarquía positivista de las ciencias. Permaneciendo así muy cerca de estos conocimientos que, desde los griegos hasta Leibniz, habían en suma formado cuerpo con la filosofía, la historia de las ciencias esquivaba la cuestión que era para ella central y que concernía su relación con la filosofía. G. Canguilhem ha vuelto al revés el problema: ha centrado lo esencial de su trabajo sobre la historia de la biología y sobre la de la medicina, sabiendo bien que la importancia teórica de los problemas provocados por el desarrollo de una ciencia no está forzosamente en proporción directa al grado

de formalización alcanzado por ella. El ha hecho pues descender la historia de las ciencias de los puntos más altos (matemáticas, astronomía, mecánica galileana, física de Newton, teoría de la relatividad) hacia regiones donde los conocimientos son mucho menos deductivos, donde ellos han permanecido ligados, durante mucho más tiempo, a los prestigios de la imaginación, y donde ellos han planteado una serie de cuestiones, mucho más extrañas a los hábitos filosóficos.

Pero operando este desplazamiento, G. Canguilhem ha hecho mucho más que asegurar la revalorización de un dominio relativamente descuidado. No simplemente amplió el campo de la historia de las ciencias; él ha modificado la disciplina misma sobre un cierto número de puntos esenciales.

1) Primero, él ha retomado el tema de la "discontinuidad". Viejo tema que se ha dibujado muy temprano, al punto de ser contemporáneo o casi, del nacimiento de una historia de las ciencias. Lo que marca una tal historia, decía ya Fontenelle, es la súbita formación de ciertas ciencias "a partir de la nada", la extrema rapidez de ciertos progresos que no se esperaban, la distancia que también separa los conocimientos científicos de "el uso común" y de los motivos que han podido incitar los sabios; es aún la forma polémica de esta historia la que no cesa de contar los combates contra los "prejuicios", las "resistencias" y los "obstáculos" ⁽¹⁾. Retomando este mismo tema, elaborado por Koyré y por Bachelard, Georges Canguilhem insiste sobre el hecho de que el señalamiento de puntos de referencia de las discontinuidades no es para él ni un postulado ni un resultado; es más bien una "manera de hacer", un procedimiento que forma cuerpo con la historia de las ciencias porque

es exigido por el objeto mismo del cual debe tratar. La historia de las ciencias no es la historia de lo verdadero, de su lenta epifanía; ella no podría pretender contar el descubrimiento progresivo de una verdad inscrita desde siempre en las cosas o en el intelecto, salvo si se imagina que el saber de hoy la posee por fin de manera tan completa y definitiva que él puede tomar a partir de ella la medida del pasado. Y sin embargo la historia de las ciencias no es una pura y simple historia de las ideas y de las condiciones en las cuales ellas han aparecido antes de borrarse. No se puede, en la historia de las ciencias, darse la verdad como adquirida, pero tampoco se puede hacer la economía de una relación con lo verdadero y con la oposición de lo verdadero y de lo falso. Es esta referencia al orden de lo verdadero y de lo falso la que da a esta historia su especificidad y su importancia. ¿Bajo qué forma? Concibiendo que se tiene que hacer la historia de los "discursos verídicos" es decir de discursos que se rectifican, se corrigen, y que operan sobre ellos mismos todo un trabajo de elaboración que tiene como objetivo la tarea de "decir verdad". Los vínculos históricos que los diferentes momentos de una ciencia pueden tener los unos con los otros tienen, necesariamente, esa forma de discontinuidad que constituyen las modificaciones, las refundiciones, los alumbramientos de nuevos fundamentos, los cambios de escala, el paso a un nuevo tipo de objetos, —"la revisión perpetua de los contenidos por profundizamiento y tachón", como decía Cavaillès—. El error no está eliminado por la fuerza sorda de una verdad que poco a poco saldría de la sombra, sino por la formación de una nueva manera de "decir verdad" ⁽²⁾. Una de las condiciones de posibilidad para que se forme, a comienzos del siglo XVIII, una historia de las ciencias fue —anota Georges

1. Fontenelle. *Prefacio a la historia de la Academia*, Obras, ed. de 1790, t. VI, pp. 73-74, Georges Canguilhem cita este texto en la *Introducción a la historia de las ciencias*. París, 1970, t. I, pp. 7-8.

2. Sobre este tema ver *Ideología y racionalidad en la Historia de las ciencias de la vida*. París, 1977, p. 21. "Papel de la epistemología en la historiografía científica contemporánea" Tr. Paláu.

Canguilhem— la conciencia que se tuvo de las recientes “revoluciones científicas”, la de la geometría algébrica y la del cálculo infinitesimal, la de la cosmología copernicana y newtoniana ⁽³⁾.

2) Quien dice “historia del discurso verídico” dice también método recurrente. No en el sentido en que la historia de las ciencias diría: sea la verdad por fin reconocida hoy, ¿desde qué momento se la ha presentido, qué caminos ha sido necesario tomar, qué grupos conjurar para descubrirla y demostrarla? Sino en el sentido en que las transformaciones sucesivas de ese discurso verídico producen sin cesar refundiciones en su propia historia; lo que había sido durante mucho tiempo callejón sin salida se vuelve un día salida; un ensayo lateral se vuelve un problema central en torno al cual todos los otros se ponen a gravitar; unos pasos ligeramente divergentes que vuelven una ruptura fundamental: el descubrimiento de la fermentación no celular —fenómeno marginal en el reino de la micro-biología pasteriana— no marcó una ruptura esencial más que el día en que se desarrolló la fisiología de las enzimas ⁽⁴⁾. En suma la historia de las discontinuidades no se adquiere de una vez por todas; ella es “impermanente” por sí misma, ella es discontinua; debe ser retomada sin cesar con nuevos gastos.

¿Es necesario concluir que la ciencia hace y rehace a cada instante, de una manera espontánea, su propia historia, hasta el punto que el único historiador autorizado de una ciencia no podría ser más que el sabio mismo reconstituyendo el pasado de lo que está en vías de hacer? El problema para Georges Canguilhem no es de profesión: es de punto de vista. La historia de las ciencias no puede contentarse

con reunir lo que los sabios del pasado han podido creer o demostrar; no se escribe una historia de la fisiología vegetal examinando minuciosamente “todo lo que gentes llamadas botánicos, médicos, químicos, horticultores, agrónomos, economistas han podido escribir tocante a sus conjeturas, observaciones o experiencias en cuanto a las relaciones entre estructura y función sobre objetos llamados ya sea hierbas, plantas o vegetales” ⁽⁵⁾. Pero tampoco se hace historia de las ciencias refiltrando el pasado a través del conjunto de los enunciados o de las teorías actualmente validadas, descubriendo así en lo que era “falso”, lo verdadero por venir y en lo que era verdadero el error ulteriormente manifiesto. Es éste uno de los puntos fundamentales del método de G. Canguilhem.

La historia de las ciencias no puede constituirse en lo que ella tiene de específico más que tomando en cuenta, entre el puro historiador y el sabio mismo, el punto de vista del epistemólogo. Este punto de vista es el que hace aparecer a través de los diversos episodios de un saber científico “un itinerario ordenado latente”: lo que quiere decir que los procesos de eliminación y de selección de los enunciados, de las teorías, de los objetos se hacen a cada instante en función de una cierta norma; y ésta no puede ser identificada con una estructura teórica o con un paradigma actual, pues la verdad científica de hoy no es ella misma más que un episodio, digamos cuando más: el término provisorio. No es apoyándose sobre una “ciencia normal” que se puede dar vuelta hacia el pasado y trazar de él válidamente la historia; es encontrando el proceso “normado” del cual el saber actual no es más que un momento sin que se pueda, salvo profetismo, predecir el porvenir. La historia de las ciencias, dice Canguilhem que cita a Suzanne Bachelard, no podría construir su objeto en otra parte más que en “un espa-

3. Cfr. *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. París, 1968, p. 17. “El objeto de la historia de las ciencias”. Tr. M^a Luisa Jaramillo.

4. G. Canguilhem retoma el ejemplo tratado por M. Florkin en la *History of biochemistry*, Amsterdam, 1972-1975.

5. *Ideología y racionalidad en la historia...* p. 14. (“Papel...”).

cio-tiempo ideal". Y este espacio-tiempo, no le es dado ni por el tiempo "realista" acumulado por la erudición historiadora, ni por el espacio de idealidad que recorta autoritariamente la ciencia de hoy, sino por el punto de vista de la epistemología. Esta no es la teoría general de toda ciencia y de todo enunciado científico posible; es la búsqueda de la normatividad interna a las diferentes actividades científicas, tales y como ellas han sido efectivamente utilizadas. Se trata pues de una reflexión teórica indispensable que permite a la historia de las ciencias constituirse sobre un modo distinto al de la historia en general; e inversamente la historia de las ciencias abre el dominio de análisis indispensable para que la epistemología sea otra cosa distinta de la simple reproducción de los esquemas internos de una ciencia en un momento dado ⁽⁶⁾. En el método utilizado por Georges Canguilhem, la elaboración de los análisis "discontinuos" y la elucidación de la relación histórica entre las ciencias y la epistemología corren parejo.

3) Ahora bien, volviendo a colocar en esta perspectiva histórico-epistemológica a las ciencias de la vida, Georges Canguilhem hace aparecer un cierto número de rasgos esenciales que singularizan su desarrollo con respecto al de las otras ciencias y que plantean a su historiador problemas específicos. En efecto se había podido creer que a finales del siglo XVIII, entre una fisiología que estudiaba los fenómenos de la vida y una patología dedicada al análisis de las enfermedades, se podría encontrar el elemento común que permitiría pensar como una unidad los procesos normales y aquellos que marcan las modificaciones. De Bichat a Claude Bernard, del análisis de las fiebres a la patología del hígado y de sus funciones, un inmenso dominio que se había abierto parecía prometer la unidad de una fisio-patolo-

gía y un acceso a la comprensión de los fenómenos mórbidos a partir del análisis de los procesos normales. Del organismo sano se esperaba que él diera el cuadro general donde los fenómenos patológicos se enraizan y toman, por un tiempo, su forma propia. Parece ser que esta patología sobre fondo de normalidad caracterizó durante mucho tiempo a todo el pensamiento médico.

Pero hay en el conocimiento de la vida fenómenos que la mantienen a distancia de todo conocimiento que pueda referirse a los dominios físico-químicos; ella no pudo encontrar el principio de su desarrollo más que en la interrogación sobre los fenómenos patológicos. Ha sido imposible constituir una ciencia del viviente sin que sea tomada en cuenta, como esencial a su objeto, la posibilidad de la enfermedad, de la muerte, de la monstruosidad, de la anomalía y del error. Se puede conocer bien, con más finura cada vez, los mecanismos físico-químicos que los aseguran; ellos no encuentran menos su lugar en una especificidad que las ciencias de la vida tienen que tener en cuenta, a no ser que borren ellas mismas lo que constituyen precisamente su objeto y su dominio propio.

De aquí un hecho paradójico en las ciencias de la vida. Si el proceso de su constitución se ha dado por la iluminación de los mecanismos físicos y químicos, por la constitución de dominios como la química de las células y de las moléculas, por la utilización de modelos matemáticos, etc., por otra parte, no ha podido desenvolverse sino en la medida en que era lanzado sin cesar como un desafío el problema de la especificidad de la enfermedad y del umbral que ella marca entre todos los seres naturales ⁽⁷⁾. Esto no quiere decir que el vitalismo sea verdadero, él que ha hecho circular tantas imágenes y perpetuado tantos mitos. Esto no quiere decir tampoco que

6. Sobre la relación entre epistemología e historia, ver en particular la introducción a *Ideología y racionalidad*... pp. 11-29 ("Papel de la epistemología...").

7. *Estudios de Historia y de Filosofía*... p. 239. ("La constitución de la fisiología como ciencia". § Nacimiento y renacimiento de la fisiología). Tr. L. A. Paláu C.

él deba constituir el invencible filosófico de los biólogos, él que tan a menudo ha enraizado en las filosofías menos rigurosas. Sino que quiere decir que él ha tenido y que tiene aún sin duda en la historia de la biología un papel esencial como "indicador". Y ello de dos maneras: indicador teórico de problemas por resolver (a saber de manera general, lo que constituye la originalidad de la vida sin que ella constituya de ninguna manera un imperio independiente en la naturaleza); indicador crítico de las reducciones que hay que evitar (a saber todas aquellas que tienden a hacer desconocer que las ciencias de la vida no pueden dejar de lado una cierta posición de valor que marca la conservación, la regulación, la adaptación, la reproducción, etc.); "una exigencia más bien que un método, una moral más que una teoría" ⁽⁸⁾.

4) Las ciencias de la vida requieren una cierta manera de hacer su historia. Plantean también, de una manera singular, la cuestión filosófica del conocimiento.

La vida y la muerte no son nunca en sí mismos problemas de física, aún cuando incluso el físico, en su trabajo, arriesga su propia vida o la de otros; se trata para él de una cuestión de moral o de política, no de una cuestión científica. Como lo dice A. Lwoff, letal o no, una mutación genética no es para el físico ni más ni menos que la substitución de una base nucleica por otra. Pero en esta diferencia, el biólogo reconoce la marca de su propio objeto. Y de un tipo de objeto al cual él mismo pertenece, puesto que él vive y que esta naturaleza del viviente, él la manifiesta, la ejerce y la desarrolla en una actividad de conocimiento que es necesario comprender como "método general para la resolución directa o indirecta de las tensiones entre el hombre y el medio". El biólogo tiene para captar lo que hace de la vida un objeto específico de conocimiento y por ello lo que hace que

haya, en el seno de los vivientes, y porque son vivientes, seres susceptibles de conocer y de conocer a fin de cuentas la vida misma.

La fenomenología pidió a lo "vivido" el sentido originario de todo acto de conocimiento. Pero ¿no se puede, o no sería necesario buscarlo del lado del "viviente" mismo?

G. Canguilhem quiere reencontrar por elucidación del saber sobre la vida y de los conceptos que articulan ese saber, lo que hay del **concepto en la vida**. Es decir del concepto en tanto que él es uno de los modos de esta información que todo viviente deduce sobre su medio y por lo cual inversamente él estructura su medio. Que el hombre vive en un medio conceptualmente arquitecturado, no prueba que él se haya desviado de la vida por algún olvido o que un drama histórico lo haya separado de ella; sino solamente que él vive de una cierta manera, que él tiene con su medio una relación tal que él no tiene sobre él un punto de vista fijo, que él es móvil sobre un territorio indefinido o definido bastante ampliamente, que él tiene que desplazarse para recoger informaciones, que él tiene que mover las cosas las unas con respecto a las otras para hacerlas útiles. Formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida; es una manera de vivir en una relativa movilidad y no una tentativa por inmovilizar la vida; es manifestar, entre esos millares de vivientes que informan su medio y se informan a partir de él, una innovación que se juzgará como se quiera, ínfima o considerable: un tipo bien particular de información.

De allí la importancia que G. Canguilhem da al encuentro, en las ciencias de la vida, de la vieja cuestión de lo normal y de lo patológico con el conjunto de las nociones que la biología, en el curso de los últimos decenios ha prestado de la teoría de la información: código, mensaje, mensajero, etc. Desde este punto de vista, **Lo normal y lo patológico**, escrito en parte en 1943 y por otra en el período 1963-1966, constituye sin ninguna duda la obra más significa-

8. *El conocimiento de la vida*, 2ª ed. París, 1965, p. 88. ("Aspectos del vitalismo"). Tr. L. A. Paláu C.

tiva de G. Canguilhem. Se ve allí cómo el problema de la especificidad de la vida se encontró recientemente desviado en una dirección donde se reencuentran algunos de los problemas que se creía que pertenecían propiamente a las formas más desarrolladas de la evolución.

En el centro de estos problemas está el del error. Pues al nivel más fundamental de la vida, los juegos del código y de la descodificación dan lugar a una casualidad que, antes de ser enfermedad, déficit o monstruosidad es alguna cosa como una "equivocación". En el límite, la vida —de allí su carácter radical— es lo que es capaz de error. Y es quizás a este dato o más bien a esta eventualidad fundamental a la que es necesario pedir cuentas del hecho de que la cuestión de la anomalía atravesase de cabo a rabo toda la biología. A él también es necesario pedir cuentas de las mutaciones y de los procesos evolutivos que ellos inducen. Igualmente a él es necesario preguntar, sobre este error singular, pero hereditario, que hace que la vida haya llegado con el hombre a un viviente que no se encuentra nunca del todo en su lugar, a un viviente que está consagrado a "errar" y a "equivocarse".

Y si se admite que el concepto es la respuesta que la vida misma ha dado a esta casualidad, es necesario convenir que el error está en la raíz de lo que hace el pensamiento humano y su historia. La oposición de lo verdadero y de lo falso, los valores que se les conceden a lo uno y a lo otro, los efectos de poder que las diferentes sociedades y las diferentes instituciones vinculan a esa partición, todo esto es quizás más que la respuesta la más tardía a esa posibilidad de error intrínseca a la vida. Si la historia de la ciencia es discontinua, es decir si no se la puede analizar más que como una serie de "correcciones", como una distribución nueva que no libera nunca finalmente y para siempre el momento terminal de la verdad, es porque aún allí el "error" constituye no el olvido o el retraso del cumplimiento prometido, sino la dimensión propia a la vida

de los hombres e indispensable al tiempo de la especie.

Nietzsche decía de la verdad que era la más profunda mentira. Canguilhem quizás diría, él que está lejos y próximo a la vez de Nietzsche, que ella es en el enorme calendario de la vida el más reciente error; o más exactamente, él diría que la partición verdadero-falso así como el valor acordado a la verdad constituyen la más singular manera de vivir que haya podido inventar una vida que, desde el fondo de su origen, llevaba en sí la eventualidad del error. El error es para Canguilhem la casualidad permanente en torno a la cual se enrolla la historia de la vida y el devenir de los hombres. Es esta noción de error la que le permite ligar lo que sabe de biología y la manera como hace la historia de ella, sin que nunca haya querido, como se hacía en tiempos del evolucionismo, deducir ésta de aquélla. Es ella la que le permite marcar la relación entre vida y conocimiento de la vida y seguir allí, como un hilo rojo, la presencia del valor y de la norma.

Este historiador de racionalidades, él mismo tan "racionalista" es un filósofo del error; quiero decir que es a partir del error que él plantea los problemas filosóficos, digamos más exactamente, el problema de la verdad y de la vida. Se toca aquí sin duda uno de los acontecimientos fundamentales en la historia de la filosofía moderna: si la gran ruptura cartesiana planteó la cuestión de las relaciones entre verdad y sujeto, el siglo XVIII introdujo, en cuanto a las relaciones de la verdad y de la vida, una serie de cuestiones de las cuales la **Crítica del Juicio** y la **Fenomenología del espíritu** fueron las primeras grandes formulaciones. Y desde ese momento ésta fue una de las apuestas de la discusión filosófica: ¿es que el conocimiento de la vida debe ser considerado como sólo una de las regiones que tienen que ver con la cuestión general de la verdad, del sujeto y del conocimiento? ¿O es que ella obliga a plantear de otra manera esta cuestión? ¿No será que toda la teoría del sujeto debe ser reformulada desde que el conocimiento, más bien

que abrirse a la verdad del mundo, se enraíza en los "errores" de la vida?

Se comprende por qué el pensamiento de G. Canguilhem, su trabajo de historiador y de filósofo, ha podido tener una importancia tan decisiva en Francia para todos aquellos que, a partir de puntos de vista tan diferentes, han tratado de volver a pensar la cuestión del sujeto. La fenomenología podía muy bien introducir en el

campo del análisis el cuerpo, la sexualidad, la muerte, el mundo percibido: el **Cogito** allí permanece como central; ni la racionalidad de la ciencia, ni la especificidad de las ciencias de la vida podían comprometer el papel fundador. Es a esta filosofía del sentido, del sujeto y de lo vivido a la que G. Canguilhem ha opuesto una filosofía del error, del concepto del viviente como otra manera de aproximarse a la noción de la vida.