

**PATHOS Y LOGOS EN EL PENSAMIENTO DE GEORGES CANGUILHEM:  
ALGUNOS ANTECEDENTES FILOSÓFICOS**

MARÍA LUISA BACARLETT  
(UNAM)

Resumen

Parte primordial de toda crítica al conocimiento en el ámbito de la filosofía occidental ha consistido en indagar sobre las condiciones de posibilidad del mismo, sobre qué es eso que hace posible el despegue de la actividad cognitiva. Desde una filosofía que tuvo como principal preocupación la indagación de la vida como fenómeno biológico, Georges Canguilhem desarrolló un pensamiento que bien puede caracterizarse como una "crítica a la razón médica", cuya pregunta central consistió en saber qué es aquello que hace posible el conocimiento de la vida, su conclusión fue que es sólo a partir de la enfermedad y lo patológico que la vida puede convertirse en objeto de la ciencia. Pero esta apuesta no carece de antecedentes, en el mismo Platón ya es posible encontrar tal intuición, pero sobre todo será en algunos pensadores modernos, como Adam Smith, David Hume o Aguste Comte, donde Canguilhem encontrará algunas de las posturas que le llevarán a sostener su propia teoría, a saber, que es en el *pathos* donde se encuentra la condición de posibilidad del *logos*, conclusión que no sólo tendrá consecuencias epistemológicas importantes, sino también una valiosa resonancia ética.

Palabras clave: conocimiento, asombro, *pathos*, *logos*, discurso médico.

Abstract

A fundamental part of every critic to knowledge, in the scope of Western Philosophy, has consisted of investigating on the conditions of its own possibility, on what it is that makes achievable the spread of cognitive activity. From a philosophy that had as its main concern the investigation of life as a biological phenomenon, Georges Canguilhem developed a thought that may well be characterized as a "critique of the

medical reason," whose central question was to know what is that makes possible the knowledge of life, his conclusion was that it is only from sickness and the pathological condition that life can become the object of science. But this commitment is not without precedents, in Plato himself is already possible to find such intuition, but especially in some modern thinkers such as Adam Smith, David Hume and Auguste Comte where Canguilhem found some ideas to sustain his own theory, namely, that it is in the *pathos* where one can find the condition of *logos*, conclusion that not only will have important epistemological consequences, but also a valuable ethical resonance.

Keywords: Knowledge, Astonishment, *Pathos*, *Logos*, Medical Knowledge.

## Introducción

El término "crítica" ha hecho fortuna en el ámbito de la filosofía moderna occidental, sobre todo como sinónimo de "poner límites", de "establecer bordes al conocimiento". La reflexión filosófica ha tratado, mucho antes que Kant, de esclarecer qué es aquello que puede caer bajo el cobijo de nuestro sano entendimiento y qué queda fuera, en el terreno de la metafísica y de la especulación carente de sustento. Siempre lindando con tal preocupación, el tema relacionado con las condiciones de posibilidad del conocimiento es otra de las cuestiones que ha atenazado el imaginario filosófico: ¿qué hay en la antesala del conocimiento?, ¿qué es aquello que desata nuestra avidez por conocer? Tratar de dar salida a tales cuestiones es, sin duda, otra manera en que la filosofía occidental se ha expresado como crítica del conocimiento, tratar de saber si el conocer es un acto que se basta a sí mismo o encuentra sus condiciones de emergencia en algo que lo trasciende. No son pocos los filósofos que han simpatizado con la segunda opción, y para nuestra sorpresa, pensadores que la tradición ha calificado, injusta o atinadamente, como "positivistas" o "conservadores" defendieron en su momento una concepción del conocimiento que encuentra las condiciones del mismo en lo que al parecer lo niega: el asombro, el *pathos*, el *thauma*, la afectividad. Ya en Platón es patente tal postura, para este filósofo el camino al verdadero conocimiento comienza sea en el asombro, en la locura o en el sufrimiento; siempre hay, pues, un elemento

“*thaumático*” que atiza nuestra inquietud por conocer. Más adelante, filósofos modernos como Auguste Comte, Adam Smith y David Hume expresaron parecidas sospechas, tal parece que el conocimiento sólo puede despegar ahí donde entra en escena la afectividad humana, el miedo, la estupefacción. Georges Canguilhem no será refractario a tales apuestas, al contrario, partirá de ellas para sostener que la medicina moderna sólo ha podido despegar y consolidarse como ciencia en el momento que olvida aquello que la ha hecho posible, a saber, el sufrimiento, la enfermedad, lo patológico. A ojos de Canguilhem, es sobre todo a partir del Principio de Broussais<sup>1</sup> —que permite reducir lo patológico a una simple reducción cuantitativa de un supuesto estado normal— que la medicina se establece como ciencia de las “constantes de la vida normal”. Sin embargo, la crítica de la razón médica que Canguilhem desarrolla permite sospechar que, bien al contrario, es más bien de la ruptura de tales constantes, de la enfermedad y de lo patológico, que un conocimiento de la vida ha sido posible. Trataremos de exponer a continuación cuáles son algunos de los antecedentes filosóficos que están detrás de la apuesta canguilhemiana, al tiempo que trataremos de abordar los principales argumentos que este filósofo esgrime para hacer del *pathos* la condición de posibilidad del *logos*.

## 1. El *thauma* platónico

El lugar que Canguilhem da a Platón en el grueso de su obra no siempre resalta ni por su constancia ni por su volumen; sin embargo, sería erróneo negar la impronta que el filósofo griego deja sobre el autor de *Lo normal y lo patológico*. En concreto, Platón estuvo presente en los cursos que Canguilhem impartió tanto en la Facultad de Letras Estrasburgo como en La Sorbona<sup>2</sup>, en torno a la concepción platónica del error, así como en algunos artículos publicados y las reflexiones que se agregaron a *Lo normal y lo patológico* en la edición de 1966<sup>3</sup>. A pesar de que tal presencia no es avasalladora, las ideas de Platón en torno al *pathos* y al *logos*

---

<sup>1</sup> François Joseph Victor Broussais (1772-1838), médico francés reconocido por haber formulado un famoso principio que establece la identidad entre los fenómenos normales y los patológicos, en el entendido de que sólo difieren cuantitativamente.

<sup>2</sup> “Causalidad y tiempo en Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche, Newton, Kant y Bergson”, curso impartido en la Facultad de Letras de Estrasburgo, 1941-1942; “La ciencia y el error”, curso impartido en la Sorbona, 1955-1956.

<sup>3</sup> “De lo social a lo vital” y “Un nuevo concepto en patología: el error”.

resuenen con particular fuerza en las propuestas del propio Canguilhem, motivo por el cual no está demás ver cómo se expresan tales intuiciones en el *corpus* platónico.

Quizá la imagen más recurrente de la teoría platónica del conocimiento nos lleva reconocer que, a pesar de todos los obstáculos y contratiempos que podamos encontrar en el camino —el cuerpo, las falsas creencias, las simples percepciones—, existen criterios asequibles para obtener conocimiento verdadero. Con todo, si bien Platón se aleja de caer en el escepticismo, ello no implica que el conocimiento se agote en la parte racional del alma, de hecho, si nos interrogamos sobre las condiciones de posibilidad del mismo nos encontramos que estas están más allá de tal parte racional. Aun más, que el conocimiento encuentre su posibilidad en un elemento no racional, no discursivo, no tamizado por la dialéctica, no compromete necesariamente el carácter racional que Platón otorga al conocer; sin embargo, escrutar en tal elemento nos puede abrir una visión más amplia, quizá menos ortodoxa, de la teoría platónica del conocimiento, algo que resuena en la propuesta del propio Canguilhem.

Sabemos que la concepción platónica del conocimiento no se reduce a lo expuesto en el *Teeteto*, sabemos también que en este y otros diálogos el conocimiento es algo que se conquista apelando a la parte racional del alma, frente a la parte irascible y concupiscible: conocer es siempre un asunto de las funciones más nobles y sublimes del alma, aquellas que se desprenden de su parte racional y que ponen a raya tanto la ira como el deseo irrefrenable, a los sentidos y a las pasiones. Con todo, tal parece que en Platón el conocimiento tiene en la razón una condición necesaria, pero no suficiente; es decir, es frecuente encontrarse a lo largo de variados diálogos una mancuerna que en muchos sentidos cruza toda su obra: asombro y conocimiento son dos elementos que difícilmente puede concebirse aislados. Por ejemplo, en el *Teeteto*, Sócrates no duda en manifestar que el *thauma* es el origen de la actitud propiamente filosófica: “*Es totalmente propio del filósofo este sentimiento, el asombrarse. La filosofía no tiene otro origen y aquel que ha hecho de Iris la hija de Thaumás parece entender bien de genealogía*”.<sup>4</sup> Que Iris sea hija de Thaumás no deja de ser paradójico, sobre todo si tenemos en cuenta que la labor de aquélla, como emisaria de los dioses, radica en llevar el mensaje divino a los hombres mediante un discurso (*logos*), que si bien no es totalmente asequible a

---

<sup>4</sup> PLATON, *Théétète*, París, Flammarion, 2008, §155d.

la inteligencia humana —pues se presenta siempre oscuro—, no por ello carece de orden y sentido; mientras que su padre —cuyo nombre puede traducirse como “el magnífico”, “el asombroso”— representa la fuerza desbordante del mar y sus maravillas, ciertamente un poder enorme, monstruoso, pero carente de discurso, de *logos*. Así pues, Iris —la hacedora de discursos— es hija de Thaumás —el asombroso, el magnífico.<sup>5</sup>

Parece conformarse la idea de que el germen del *logos* está precisamente en algo que lo trasciende: el asombro, el *pathos*, el sufrimiento. A ello habría que agregar que en griego *thauma* también significa “marioneta”, el hombre es en el fondo una marioneta cuyo actuar está en manos de los dioses, por ende, aquello que lo mueve y maneja es un orden racional, pero su inteligibilidad es críptica para la mirada humana. Es de este fondo desconocido que mueve los hilos de nuestras vidas y destinos de donde parte también el asombro, es decir, el *pathos* que acompaña al alma cuando comprende que la realidad depende de algo distinto que no se hace patente en los simples estados de cosas.

Pero hay también otro sentido en el que la mancuerna *pathos-logos* se hace patente, tal pareja vuelve a aparecer en la idea de *mayéutica*, ya que la labor de “parir almas” no puede desligarse de un proceso doloroso y agonístico. En el mismo *Teeteto*, el joven que da nombre al diálogo y que Sócrates se encarga de cuestionar para dar con una definición aceptable de conocimiento, en algún momento expresa su malestar por lo penosa que resulta tal búsqueda, a lo que Sócrates responde que no debe preocuparse pues lo único que está sintiendo son los dolores propios del alumbramiento, dolores de plenitud y no de vacuidad.<sup>6</sup> De hecho, cada diálogo platónico puede verse como el proceso doloroso por el cual el interpelado llega lenta

---

<sup>5</sup> Antes de Platón, ya Esquilo enfatizaba tal liga en su tragedia *Agamenón* al afirmar que hace falta sufrir para comprender: “*pathei matos*”; es claro que en esta referencia Esquilo está limitando el *pathos* al sufrimiento, mientras que en Platón el sentido de tal palabra es mucho más amplio. Más tarde Aristóteles, en la *Metafísica*, vuelve sobre tal idea, haciendo del asombro la primera respuesta humana ante eventos más bien mundanos, actitud que luego se dirige a problemas más elevados: “En efecto, es el asombro lo que empujó, tal como ahora, a los primeros pensadores a las especulaciones filosóficas. En el inicio, su asombro versa sobre las dificultades que se presentan primeras al espíritu; pero después, avanzando poco a poco, extenderán su exploración a problemas más importantes, como los fenómenos de la Luna, del Sol y de las estrellas, en fin, los de la génesis de Universo. Ahora bien, percibir una dificultad y asombrarse, es reconocer la propia ignorancia...”. ARISTÓTELES, *La Méthaphysique* (Tomo I), París, Vrin, 1953, A2 982b.

<sup>6</sup> PLATÓN, *Op. Cit.*, §148e. También en *La República* se vuelve hacer patente tal paridad entre dolor y conocimiento: “así, al gozar del conocimiento, de la verdadera vida y del verdadero alimento, cesan al fin, pero no antes, los dolores del alumbramiento”. PLATÓN, *La République*, París, Flammarion, 2008, §490b.

y agonísticamente a asir las verdades que su alma posee pero ha olvidado. Sócrates, él mismo declarándose estéril, es la partera que ayuda en este proceso doloroso de alumbramiento. Foucault aborda con particular insistencia este carácter agonístico del conocimiento cuando habla del “conocimiento espiritual” propio de la filosofía antigua: conocer no era simplemente que el sujeto entrara en contacto con una parcela de la realidad para describirla o conceptualizarla; conocer requería que el sujeto se comprometiera a sí mismo, se modificara, se empeñara bajo el peligro de perderse en el proceso<sup>7</sup>. Gran diferencia respecto a la manera moderna de concebir el conocimiento, no es que con la modernidad el conocer no demande algo del sujeto, pero aquello que reclama es ajeno a su espiritualidad, lo que exige es más bien una cuestión metodológica.

Este conocimiento espiritual del que habla Foucault no aspirada a dar con el núcleo objetivo de las cosas, no buscaba dar con una identidad o positividad que definiera al hombre, sino asombrarse de la “visibilidad” del mismo, no por la materialidad de su cuerpo, sino por lo asombroso de su presencia, por el aliento de la palabra a través del cual el alma se manifiesta.<sup>8</sup> Foucault no duda en apoyarse en diálogos como la *Apología* y el *Alcibíades* para dar cuenta de que uno de los principales reproches de Sócrates a sus interpelados radica en que no se ocupan de ellos mismos, no tienen ninguna inquietud por sí mismos. En virtud de ello los conmina a un trabajo de cuidado y de conocimiento de sí que siempre lleva las marcas del esfuerzo, del sufrimiento y la lucha. Esta manera de vincular *pathos* y *logos*, haciendo del primero una especie de camino agonístico para llegar al segundo, tiene una connotación que bien podríamos llamar “moral”, sobre todo porque aquí el conocimiento, como meta, no puede desligarse de la mejora de sí mismo, del resultado de un trabajo de sí sobre sí. Pero este aspecto “moral” de la dupla *pathos-logos* tiene también otra acepción sobre la cual Jean-François Mattéi ha insistido en al menos dos de sus obras.<sup>9</sup> Según Mattéi, si atendemos al esquema tripartita del alma platónica –razonable, colérica y concupiscente– los juicios a los que podemos acceder a través del alma razonable sólo pueden alcanzar su máximo de dignidad apelando a la cólera. Es ésta lo que nos hace indignarnos frente a las injusticias del mundo y no sólo contemplarlas. Es cierto que, como sucede en el caso

<sup>7</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet*, París, Seuil-Gallimard, 2001.

<sup>8</sup> Cfr. LAURENT, J., *La mesure de l'homme selon Platon*, París, Vrin, 2002.

<sup>9</sup> Cfr. MATTEI, J-F., *De la indignation*, París, La table ronde, 2005. MATTEI, J-F., *Platon*, París, Puf, 2005.

del “conocimiento espiritual”, estamos ante una forma del conocer que no se expresa como mera función abstracta, sino como un conocimiento destinado a actuar sobre el mundo o sobre nosotros mismos. Es en este punto donde la indignación hace que la razón pueda alcanzar su mayor nobleza.

Ella [la indignación] se opone tanto al carácter moderado de la razón, que debe permanecer dueña de sí misma, como al principio de placer que no conoce ningún límite. Alzándose contra el mal, del cual resiente la perversidad pero al mismo tiempo su seducción, el alma salvaguarda la posibilidad de que la razón afirme su dignidad.<sup>10</sup>

La mancuerna estrecha entre conocimiento y *pathos* tiene, así, varios sentidos a lo largo del *corpus* platónico, pero creemos que todos ellos pueden agruparse en tres grandes categorías.

1. La primera, que bien podríamos llamar “epistemológica”, concibe que el origen del conocimiento está en el asombro que provoca la irrupción de lo irregular, de lo inesperado y lo extraordinario.
2. En segundo lugar, podemos encontrar una acepción “ontológica” de la relación *pathos-logos*, que se expresa como admiración al reconocer que detrás de lo aparentemente caótico y desordenado hay una razón que mueve los hilos del mundo.
3. El tercer sentido, que bien podríamos concebir como “moral”, puede expresarse al menos en dos sentidos, como el dolor y esfuerzo que acompaña todo arribo al verdadero conocimiento; así como la indignación que permite a la razón dirigirse y rebelarse contra las injusticias del mundo.

Creemos que esta mancuerna entre *pathos* y *logos*, cara a la filosofía platónica, se ha expresado de maneras muy distintas a lo largo de la historia de la filosofía occidental, aunque de igual manera creemos que ha sido sobre todo en su aspecto epistemológico que tal mancuerna se ha hecho más presente. Pero en el caso de Canguilhem, creemos que en su obra se rescatan al menos dos sentidos del *pathos* platónico: el epistemológico y el moral. El primero se hace patente porque es del *pathos*, del asombro que produce la rotura de la regularidad de las funciones biológicas, que un conocimiento se hace necesario para tratar de dar sentido a tal fractura. Pero si atendemos a que la propuesta canguilhemiana demanda una y otra

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 15.

vez no olvidar el componente subjetivo de toda enfermedad, entenderemos también por qué su propuesta tiene un componente moral: el dolor y el sufrimiento del enfermo apelan siempre a la sensibilidad del médico (y quizá hasta cierto punto a su indignación) para ocuparse del doliente. En suma, aunque Canguilhem habla desde el dominio particular que le interesa, el conocimiento de la vida y el saber médico, sin duda está apelando a un esquema muy cercano al platónico: el conocimiento necesita siempre del *pathos*, del asombro o del sufrimiento para tener lugar.

## 2. Comte, Smith y Hume: el *pathos* como condición de la ciencia

El pensamiento moderno, con su culto a la razón, parecería poco proclive a apostar por un origen patológico o *thaumático* del conocimiento; con todo, figuras como Auguste Comte, Adam Smith o David Hume desarrollaron en sus respectivas obras una serie de argumentos a favor de lo que parece ser una preeminencia del *pathos* sobre el *logos*, al menos Canguilhem no duda en recurrir a ellos para sostener su propia postura. Pero si bien en Platón esta mancuerna se expresa de diversas formas, de las cuales hemos destacado tres, en estos autores la relación entre asombro y conocimiento parece restringirse a su aspecto epistemológico: como estupefacción ante lo irregular e inesperado. Con todo, y respetando las distintas concepciones que cada época y autores tienen sobre el conocimiento, en los filósofos aquí abordados es posible encontrar un mismo gesto que Canguilhem supo reconocer y retomar para su propia obra, a saber, que es el *pathos* la condición de posibilidad del *logos*.

Los tres pensadores oriundos del siglo XVIII que aquí abordaremos –aunque Comte desarrollará el grueso de su obra en el siglo XIX– comparten el haberse preocupado por dar una respuesta a lo que les parece el arribo de una nueva manera de concebir el mundo y el conocimiento –la llamada “nueva ciencia”–, vuelco en gran parte debido a la aceptación y difusión de la ciencia newtoniana y a una nueva manera de concebir el universo que toma como modelo al reloj, a los nuevos dispositivos mecánicos y a las matemáticas como el lenguaje propicio para leer el libro de la naturaleza. Estos autores no pudieron evitar, en su momento, interrogarse sobre el estatus del conocimiento humano, frente a una ciencia que prometía desacralizar los cielos y hacer del mundo un objeto penetrable y sumiso al intelecto

humano. No pudieron evitar tampoco preguntarse por la relación que esta nueva manera de penetrar el mundo tenía con formas anteriores y más primitivas de comprensión humana. Un rasgo que une a estos autores es que los tres encuentran en el pensamiento fetichista y religioso de las sociedades primitivas el germen del conocimiento científico. En particular, Comte retoma esta idea de la obra de Smith, en concreto de su *History of Astronomy*, y el propio Smith la encuentra en la obra de Aristóteles. Comte, al igual que Hume, se ampara también en el texto de Charles de Brosses, *De culte des dieux fetiches* de 1760, a quien se considera el padre del concepto “fetichismo”. Hume también recurrió a la obra de Demócrito, para quien la religión tiene su origen en el miedo que producen los fenómenos irregulares de la naturaleza.

El caso de Comte es interesante, sobre todo porque estamos frente al padre del positivismo y de una visión jerárquica de la historia en la que el estadio cumbre, la etapa positiva, parecería tener poco que ver con fases primitivas de la humanidad; pero no es así, de hecho Comte abogará por la existencia de un lazo de continuidad entre fetichismo y conocimiento científico. Tanto para Hume como para Smith el paso de la religión a la filosofía implicaba superar el miedo ante lo irregular y poder arribar al asombro, en Comte la teoría de los tres estadios —teológico, metafísico y positivo— conserva una certeza semejante. Es sobre todo en su *Système du politique positive* donde privilegia la continuidad entre fetichismo y ciencia positiva, sospechando que tal componente fetichista, lejos de ser un rasgo exclusivo de la etapa teológica, es en realidad un rasgo de la naturaleza humana. En este talante, el fetichismo, si bien debe ser superado en la etapa positivista, funciona también como condición de posibilidad y germen de la misma. En palabras de Canguilhem: “Comte puede legítimamente vanagloriarse de haber permitido «inspirar una suerte de simpatía intelectual a favor del fetichismo»”.<sup>11</sup>

El fetichismo es para Comte la primera etapa del primer estadio de la humanidad, el estadio teológico, mismo que también contiene una etapa intermedia, politeísta, y una final, monoteísta. Como la fase más primitiva de la humanidad, el fetichismo se caracteriza porque los hombres atribuyen a todos los objetos una vida análoga a la de los humanos, sólo que con más fuerza y energía. Las dilucidaciones que se dan de los fenómenos, sobre todo de la naturaleza, están auspiciados, antes

---

<sup>11</sup> CANGUILHEM, G., *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris, Vrin, 1994, 97.

que nada, por el asombro y el miedo, son producto de una reacción involuntaria que viene de la estupefacción ante lo irregular de la naturaleza, reacción marcada por una pobrísima abstracción, a lo sumo el fetichista busca causas, busca explicar los fenómenos a partir de causas primeras.<sup>12</sup>

A diferencia de Fontanelle, que veía el origen de la ciencia en la contemplación de las regularidades de la naturaleza, Comte veía en la ruptura de lo cotidiano, en el surgimiento de singularidades, el verdadero comienzo de la religión y, más tarde, de la ciencia. Ante una naturaleza que se percibe plácida y homogénea, el hombre se muestra igualmente pasivo y seguro de su entorno, nada le asombra ni le maravilla ante esta infinita repetición de lo mismo; pero en tanto este fluir se rompe, en tanto las regularidades dejan paso a lo inesperado, a lo desconocido, la respuesta primera es, quizá, la huida, pero enseguida vendrá la pregunta por lo que ha pasado, pero no por una genuina predisposición al conocimiento, sino como respuesta a la primera emoción —miedo o desconcierto, asombro o sorpresa. De ahí partiría la primera chispa del conocimiento. Esa violencia que ha ejercido el mundo sobre nuestros rígidos esquemas “excita nuestra imaginación” y nos arrastra a hurgar, a observar, a conocer. Pero lo más interesante de la propuesta comteana no estriba solamente en su convencimiento de que en el origen del conocimiento está el asombro, sino en reconocer que la etapa fetichista está más cerca de la mentalidad positiva de lo que podríamos sospechar y que, lejos de ser una etapa histórica ya superada, es un rasgo humano que se expresa independientemente del estadio en el que nos encontremos.<sup>13</sup>

Esta continuidad entre el fetichismo y la etapa positiva es remarcado por Comte en sus últimas obras, sobre todo en el *Système de politique positive* y en el *Discours sur l'esprit positif*, precisamente cuando hace del amor y los afectos el principio de toda su filosofía; de hecho, el epígrafe del *Système* reza: “El amor por

---

<sup>12</sup> Recordemos que para Comte el estadio positivo se caracteriza por renunciar a las explicaciones causales —por influencia de Newton, el verdadero conocimiento no “finge hipótesis”, no busca ni el origen ni las causas primeras de los fenómenos—, bien al contrario, la verdadera ciencia tiene como objeto ligar fenómenos, encontrar relaciones constantes y leyes que los vinculen. En sus *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Newton afirma: “Pero hasta el presente no he logrado descubrir las causas de esas propiedades de la gravedad a partir de los fenómenos, y no finjo hipótesis. Pues todo lo no deducido a partir de los fenómenos ha de llamarse una hipótesis y las hipótesis metafísicas o físicas, ya sea de cualidades ocultas o mecánicas, carecen de lugar en la filosofía experimental, en esta filosofía las proposiciones particulares se infieren a partir de los fenómenos, para luego generalizarse mediante la inducción”. NEWTON, I. *Principios metafísicos de filosofía natural*, Madrid, Tecnos, 621.

<sup>13</sup> Por ejemplo, la infancia respondería a un esquema típicamente fetichista, independientemente del estadio del que se trate.

*principio, el orden por base, el progreso por meta*". En este talante, el conocimiento tiene por principio un elemento afectivo, sea el asombro, sea el amor; es decir, para despegar necesita siempre una emoción, un afecto.

Otro de los rasgos importantes de este periodo tardío del pensamiento comteano es que la primera etapa del estadio teológico, la etapa fetichista, se separa de aquél dando lugar a una edad diferenciada, al punto que Comte habla de la *"división necesaria de la iniciación humana en dos grandes edades generales, la una fetichista, la otra teológica, respectivamente caracterizadas por la espontaneidad de la síntesis ficticia y su sistematización"*.<sup>14</sup> La distinción no es menor, sobre todo porque Comte quiere resaltar –en particular en el segundo capítulo del tercer tomo de su *Système de politique positive* – la superioridad del fetichismo sobre la edad teológica, superioridad que se expresa como una mayor proximidad de la mentalidad fetichista respecto del espíritu positivo. El fetichismo habla de una predisposición más genuina al conocimiento objetivo, más espontánea, quizá con menos sistematización que el proceder teológico, pero más ligada a lo material, menos fantasiosa y menos dispuesta a atribuir fuerzas sobrenaturales a la materia, tal y como sucede con la religión. El fetichista tiende a atribuir vida a todo lo material sin distinción, pero sin caer aún en el extremo de explicar dicha vitalidad por el poder de agentes imaginarios y espirituales, antes bien, todo lo reduce a la materia, a la naturaleza visible.

Tal demostración vuelve incontestable la superioridad teórica del fetichismo sobre el teologismo, en cuanto a su espontaneidad, que constituye la principal propiedad de la síntesis ficticia, como guía primitiva de la razón humana. [...] Tomando la positividad completa por el tipo normal de nuestra madurez mental, el fetichista se encuentra menos alejado que cualquier teologista; su aproximación general a la realidad es más exacta y más natural: no superamos tal edad más que en el estado científico.<sup>15</sup>

Así pues, el fetichismo está más cerca del espíritu positivo que la mentalidad teológica, la "síntesis espontánea" del primero está más en consonancia con la "síntesis sistemática" del positivismo. Para Comte las etapas previas a la positiva tienen un carácter natural, propedéutico, de ahí que conciba la espontaneidad y el sentimiento propios del fetichismo como el paso previo obligado, pero más cercano,

---

<sup>14</sup> COMTE, A., *Système de politique positive* (Tomo III), París, Edición del autor, 1853, 78.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 85.

que da lugar al conocimiento positivo, que se quiere sistemático y objetivo. Con todo, el fetichismo es inferior al positivismo: 1) por su extrema espontaneidad, 2) por su poca sistematización, 3) por buscar el absoluto, mientras que el positivista sabe del carácter relativo de sus conocimientos; 4) por buscar causas, cuando en la verdadera ciencia se buscan leyes y constantes que permiten relacionar fenómenos; 5) por permanecer demasiado ligado a lo material y a lo empírico, refractario a todo esfuerzo teórico. A pesar de tales déficits, el fetichismo está más cerca del positivismo que la perspectiva teológica; pero sobre todo, representaría ese estado “*thaumático*”, afectivo, que es previo y condición de posibilidad del conocimiento positivo.

La postura de Adam Smith no se aleja mucho de la de Comte. Georges Canguilhem encontró que también en él es el asombro, como reacción a lo insólito y extraño, la emoción a partir de la cual despega una actividad que se pretende no emocional, la ciencia: “El asombro [para Smith] es la pena de la imaginación al tratar de ligar las apariencias, al tratar de constituir hábitos de relación, es una “perturbación violenta”, una “cruel enfermedad” del alma”.<sup>16</sup> En su *History of Astronomy*<sup>17</sup>, Adam Smith define la filosofía como “la ciencia de los principios de la relación de las cosas”. Si tenemos en cuenta que Smith se refiere fundamentalmente a la filosofía natural, encontramos una gran similitud con aquello que Comte definirá más tarde como el objeto de la ciencia positiva: poner en relación objetos y fenómenos a través de leyes. La filosofía natural es, así, para Smith un ejercicio racional para relacionar entre sí y adjudicar secuencias homogéneas a fenómenos que de otra manera serían singularidades inconexas, lo que imposibilitaría todo intento de conocimiento. Pero no es que la regularidad sea intrínseca a la naturaleza, más bien es un esquema que pertenece a la “estructura mental” a través de la cual adquirimos y ordenamos nuestras percepciones. En este punto Smith no está lejos de Hume, para quien las regularidades con las que vemos al mundo son, más bien, producto de nuestras mentes, de nuestra propensión al hábito, a hacer del mundo un lugar seguro.

Ciertamente este tema se instala en otro mucho más amplio y antiguo que toma su forma moderna en el siglo XVII en la obra de Descartes, a saber, la cuestión

---

<sup>16</sup> CANGUILHEM, G. *Op.cit.*: 91.

<sup>17</sup> SMITH, A., *History of Astronomy*, en: *Essays on Philosophical Subjects*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

de la veracidad de nuestras percepciones. Para Descartes, por medio de los sentidos sólo podemos obtener información de los atributos secundarios de las cosas, pero no de sus atributos primarios, de lo que *realmente* son. Sin embargo, para Hume es imposible conocer los verdaderos atributos de las cosas, por lo que tendremos que conformarnos con tener vagas representaciones de ellas, de aquello que nuestros sentidos nos reportan: todo son ideas secundarias. Sin embargo, Hume concibe que la ciencia ha sido posible gracias a la tendencia de nuestras mentes a buscar regularidades ahí donde no las hay. Las numerosas leyes en que basa la ciencia su poder explicativo y predictivo no son más que, a ojos de Hume, el producto de una voluntad —la voluntad humana— que intenta ligarlo todo, relacionar cosas que no tienen por qué responder a tal esquema. Así, nos encontramos con supuestos que tienen la forma de leyes naturales que nos dicen que siempre que suceda A entonces sucederá B, de tal forma que no hay duda de que siempre que A aparezca a continuación seguirá B, en lo que parece una relación unívoca de causa y efecto. Sin embargo, para Hume, esto que parece ser una ley natural no es más que el producto del “hábito y la costumbre”, nada impide que algún día después de A siga C. Lo que para la ciencia es una relación necesaria, para Hume no es más que una relación de contingencia que a fuerza de repeticiones hemos lanzado al estatus de ley. Así, si la ciencia tiene como finalidad ligar cosas, esta ligazón no sería propia de las cosas, sino de nuestra manera de conocerlas.<sup>18</sup>

Smith parte del mismo supuesto: es placentero encontrar que el mundo está hecho de regularidades y semejanzas, pero es precisamente la imaginación lo que nos permite dar lugar a tal regularidad y homogeneidad. Muy cercano a Comte, Smith piensa también que la ciencia tiene como antecedente la experiencia de la religión, pues antes de que los hombres hayan superado la precariedad de la vida y puedan contemplar con menos temor la naturaleza, la ignorancia les lleva a fijarse en lo irregular, en aquello que les produce más temor e inseguridad. Este asombro acicalaría la curiosidad y llevaría al hombre, primero, a dar lugar a la religión, y más tarde, a la ciencia; ésta representaría el logro de haber transformado lo irregular en regular, lo extraordinario en ordinario.

---

<sup>18</sup> “Mi intención es desplegar cuidadosamente los argumentos [...] para hacer sensible al lector de la verdad de mi hipótesis: de que todos nuestros razonamientos concernientes a causas y efectos no derivan más que de la costumbre, esa creencia es más propia del acto sensitivo que de la parte cogitativa de nuestra naturaleza”. HUME, D., *Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1985, 153.

Para Smith es el asombro la condición de posibilidad del conocimiento, porque representa la respuesta emocional del hombre al enfrentarse a la complejidad de lo desconocido, complejidad que se expresa como dificultad para ligar cosas y eventos. Lo mismo ocurre en Hume: mientras el mundo actúa con la suficiente regularidad, como para brindarnos la oportunidad de conectar unos fenómenos con otros y formar sucesiones de eventos, la imaginación no puede más que expresar placer; pero cuando de pronto aparecen cosas que no encajan en ninguna parte de la sucesión, que nos arrojan al total extrañamiento, entonces la imaginación experimenta dolor, tanto por la ruptura de la linealidad, como por las exigencias a las que se ve sometida.

Sin embargo, todo accidente desastroso nos alarma y nos empuja a preguntarnos por los principios en los que tuvo su origen; al mismo tiempo, surgen aprensiones respecto al futuro. Y el alma, hundida en la desconfianza, el terror y la melancolía, recurre a todo posible método que logre aplacar a esos secretos poderes inteligentes de los que suponemos depende enteramente nuestra suerte.<sup>19</sup>

Tal parece que la ciencia no puede encontrar en sí misma su resorte, sino en un *sentimiento* más primario, en el asombro y terror que produce el quiebre de lo regular y la aparición de singularidades. Para Hume, lo que hace posible el conocimiento no está en el conocimiento mismo ni en ninguna otra disposición racional; antes bien, deriva de pasiones relacionadas con el asombro, el miedo y la necesidad. Un sentimiento de intranquilidad y zozobra es lo que llevó al hombre primitivo a buscar respuestas ante los enigmas que lo atenazaban, enigmas ligados más bien a su vida cotidiana y a sus preocupaciones mundanas.

¿Mas a qué pasión habremos de recurrir para explicar un efecto de tan enorme importancia? No es, ciertamente, la curiosidad especulativa ni el mero amor a la verdad: este motivo es demasiado refinado para entendimientos tan toscos como los del hombre primitivo, y llevaría a los hombres a investigaciones sobre el sistema de la naturaleza, asunto demasiado extenso y complicado para sus estrechas capacidades. Por tanto, no puede suponerse que otras pasiones diferentes de las que directamente afectan la vida humana tuviesen influencia sobre aquellos bárbaros: la ansiosa preocupación por la felicidad, el miedo a posibles desdichas futuras, el terror a la muerte, la sed de venganza, el apetito por la comida y otras necesidades.<sup>20</sup>

Esquema semejante encontramos en Smith, para quien la violencia que la imaginación ejerce sobre las cosas tratando de ligarlas, no es más que su respuesta

---

<sup>19</sup> HUME, D., *Historia natural de la religión*, Madrid, Tecnos, 1992, 22.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 14.

al haber sido violentada previamente por el surgimiento de lo singular. Con ello, el placer de la imaginación está en la “facilidad” de ligar los fenómenos, mientras que el dolor comienza con la dificultad de encontrar asociaciones. Si bien es en la dificultad de ligar eventos donde Smith encuentra el origen de la religión, la filosofía comienza ahí donde se ha superado tal dificultad y comienzan a ligarse eventos antes inconexos, ahí donde comienza a introducirse el orden en el caos, donde el temor deja lugar a la tranquilidad.

La filosofía es la ciencia de los principios que interconectan la naturaleza. [...] La filosofía, al representar las cadenas invisibles que conjuntan todos estos objetos inconexos, nos lleva a introducir orden en el caos de las apariencias discordantes y erráticas, para superar este tumulto de la imaginación y restaurarlo [...] al tono de tranquilidad y compostura que es el más idóneo a ella y más adecuado a su naturaleza.<sup>21</sup>

Así pues, antes de la calma y la armonía que representa poder entablar relaciones entre las cosas y los fenómenos, está el desasosiego y caos de la imaginación. Para Smith, aquello que nos hace abandonar el *pathos* e ir en busca del *logos* es el dolor, la incomodidad, la búsqueda de la calma reparadora que significa habitar un mundo ordenado y hecho de relaciones constantes. Hay en su propuesta, así como la hemos encontrado en Comte y Hume, la sospecha de que detrás la ciencia hay, como actividad que intenta encontrar en sí misma sus condiciones de posibilidad, un elemento mucho más primitivo e irracional, un sentimiento o un carácter afectivo inserto en lo humano, más que una categoría objetiva. Canguilhem dedicará a tales pensadores, de manera más abundante que respecto a Platón, variadas reflexiones que se conjuntarán sobre todo en el libro titulado *Estudios de historia y filosofía de las ciencias concernientes a los vivientes y a la vida*, encontrando en ellos ideas clave para sostener su propia postura, que si bien relacionada de manera específica con las ciencias de la vida, busca dar lugar al sujeto, a sus emociones y a su existencia concreta un lugar preponderante en el proceso a través del cual se constituye el conocimiento.

### 3. *Pathos* y conocimiento médico: la propuesta de Georges Canguilhem

---

<sup>21</sup> SMITH, A. *Op. Cit.*: 45. Ver también: SMITH, A., *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza Editorial, 1997; en particular el apartado llamado “De la influencia y autoridad de las reglas generales, que son justamente consideradas como leyes divinas”.

Preocupado por el estatus epistemológico de las ciencias de la vida, Canguilhem trata de encontrar los fundamentos filosóficos de una idea que recorre toda su obra, a saber, que en el ámbito de la medicina la patología antecede a la fisiología, o en otros términos, que es en la enfermedad donde el conocimiento médico encuentra su razón de ser. Así, la simpatía que muestra Canguilhem por las ideas de Comte, Hume y Smith respecto al origen de la ciencia se plasma en su propia propuesta: como actividad propia del espíritu humano en búsqueda de la verdad, el gesto que motiva el conocimiento no tiene por qué ser exclusivamente racional, lógico o sistemático. Tesis que se ajusta de igual manera a la forma como concibe la medicina, como un conjunto de saberes y técnicas sistematizadas cuya condición de posibilidad está en la existencia de individuos enfermos, sufrientes y dolientes. “*La vida no se eleva a la conciencia y a la ciencia que por la inadaptación, el fracaso y el dolor*”.<sup>22</sup> De ahí la necesidad de anteponer la patología a la fisiología. El origen de la medicina es, en el fondo, el mismo de toda ciencia: el sentimiento de asombro, de desconcierto, que produce la ruptura de la cotidianidad. La posibilidad del discurso médico estriba en la anterioridad existencial de la enfermedad, y por ello la respuesta a tal llamado tiene sobre todo carácter técnico: el fin de la acción médica es aplicar sus diversos conocimientos con fines terapéuticos, construidos a partir del llamado a la acción para acabar con el dolor y el sufrimiento. En este talante, el conocimiento sobre la enfermedad tiene como motivo principal el sufrimiento y dolor que le suele acompañar. Hay, así, un componente agonístico en el gesto que hace posible el saber médico “Son los fracasos de la vida lo que llaman la atención sobre la vida. Todo conocimiento tiene su fuente en la reflexión sobre un fracaso de la vida”.<sup>23</sup>

Ello no implica, como lo indica nuestro autor, que la ciencia médica sea tan sólo un recetario de procedimientos para la acción; antes bien, lo que intenta subrayar es que ella responde de inicio a un gesto irracional: el rompimiento de lo cotidiano, la frustración de las expectativas, la sorpresa y el desconcierto. Trayendo

<sup>22</sup> CANGUILHEM, G. *Le normal et le pathologique*, París, Puf, 139. La importancia otorgada a la enfermedad como condición de posibilidad del conocimiento de la vida es una constante en la obra canguilhemiana, otras obras donde también se aborda con particular énfasis este tema son: *La Connaissance de la vie*, París, Vrin, 1992; *La santé. Concepto vulgaire et question philosophique*, Toulouse, Sables, 1990; Les maladies, en: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, París, Puf, 1989.

<sup>23</sup> CANGUILHEM, G. *Le normal...*, 150.

a cuenta a Deleuze, sería esta grieta en la planicie de lo cotidiano, el sinsentido al que nos arroja la enfermedad, lo que funcionaría como fuente de sentido para el acto médico. La tesis deleuziana de que el sentido se construye a partir del sinsentido, de la “casilla vacía”, tiene fuertes similitudes con la tesis canguilhemiana del *pathos* como fuente del *logos*: “...el sentido, no como apariencia, sino como efecto de superficie y de posición, producido por la producción de la casilla vacía...”.<sup>24</sup> Para Deleuze, la tarea de la filosofía consistiría precisamente en resistir al trabajo de uniformación y de reducción propio de las ciencias. Para Canguilhem, la filosofía, no tiene su razón de ser en la búsqueda de la verdad, sino que es, ante todo, un trabajo de resistencia frente a todo intento reduccionista y simplificador por parte del conocimiento científico; por tanto, su tarea sería reparar en las singularidades, en los acontecimientos que vienen a romper con la monotonía de lo irregular y lo idéntico.

Es patente que la medicina ha avanzado hacia una mayor abstracción, lo que ha traído como una de sus consecuencias una mayor dificultad para aprehender lo singular. Quizá por ello Canguilhem se empeña en resaltar el componente irreductible de la vida frente al discurso médico, porque la subjetividad del enfermo se encuentra siempre como obstáculo a toda reducción. Y es quizá también por ello que nuestro autor se atreve a reflexionar sobre la medicina a partir de la filosofía, en el entendido que ésta última intenta dar un lugar a lo singular, en este caso, a la experiencia subjetiva que cada enfermo hace de su padecimiento, una experiencia que se presenta, en un primer momento, como sinsentido, como la incapacidad de comprender por qué y qué nos está sucediendo. En términos deleuzianos, para Canguilhem la reflexión filosófica sería la actividad humana más cercana y más sensible al sinsentido, por ende, más ajena al sentido que se despliega desde las ciencias; sería una zona más sensible a las irritaciones que produce la infiltración de la falta de sentido. Quizá por ello la filosofía de la vida que emprende Canguilhem comienza por su lugar más débil, por el punto donde el sinsentido se expresa: el de la enfermedad, el del *pathos*. Para Canguilhem, el sentido inscrito en el discurso médico tendría su origen fuera de ese sentido, habría que recurrir a la zona poco clara y distinta que se encuentra fuera del concepto, a aquello que en su inmediatez se presenta como afección, dolor o sufrimiento, como ausencia de orden. La ciencia, por el contrario, garantizaría el orden a través del concepto, éste sería precisamente

---

<sup>24</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

el elemento que permite, a la vez, dar lugar a la homogeneidad y a las regularidades del mundo; así como permitir la subsunción de las variaciones, los casos y las singularidades a un esquema común.

Desde este punto de vista, la tarea de la filosofía consistiría en resarcir la complejidad a nuestras representaciones del mundo. Es por ello que una reflexión filosófica sobre la medicina no puede más que comenzar en la enfermedad, especie de grieta por la que las diferencias más pequeñas se vuelven irreductibles, singularidades que viene a romper con las planicies regulares. La enfermedad se presenta, así, como protuberancia al interior del conocimiento que nunca se lima del todo, como ventana a la subjetividad del individuo, ella misma irreductible a la objetividad. Es el sinsentido de la enfermedad, frente al pretendido sentido de la salud, lo que actúa como condición de posibilidad de la medicina, el *pathos* como fuente del *logos*: “La salud es la inocencia orgánica. Ella debe perderse, como toda inocencia, para que un conocimiento sea posible”.<sup>25</sup>

Canguilhem lanza su empresa de “pensar la medicina”, argumentando que ha sido a partir de la enfermedad, de esta *casilla vacía*<sup>26</sup> que rompe con la armonía del discurso, que ha sido posible constituir y dotar de sentido al discurso médico. La enfermedad es vista por Canguilhem como la singularidad, como el evento *menos cubierto* por el discurso, que hace posible el sentido y el orden del mismo. No problematizar lo anormal implicaría dejar de pensar la medicina en su conjunto y asumir un sentido sin saber de dónde viene, qué vacío trata de llenar y, en última instancia, a qué debe su forma. Lo patológico revelaría que el orden y la veracidad de los enunciados de la ciencia médica dependen más del desorden que lleva

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>26</sup> El paralelismo entre Deleuze y Canguilhem en torno a tales cuestiones resulta remarcable, para ambos algo tiene sentido sí y sólo sí es producto del sinsentido, si y sólo si existe “una casilla vacía”, un vacío que es lo que da sentido a todo lo demás. Para el caso de la ciencia, esa casilla vacía, ese sinsentido, que se opone al conocimiento correcto, Deleuze lo llama “pensar”, labor que sería precisamente lo distintivo de la filosofía. Así, pensar es dirigirse hacia aquello que está menos cubierto por la ilusoria completud de nuestros objetos y de nuestras teorías, sería mirar por la rotura de nuestros sistemas teóricos y contemplar aquel vacío que rompe con la plenitud y armonía de nuestras construcciones intelectuales. “Pensar una situación siempre implica dirigirse hacia lo que, en ella, está menos cubierto por el amparo que le ofrece el régimen general de cosas, como hoy la situación de nuestro país puede pensarse a partir del desamparo estatal de los sin papeles. Es lo que, en mi propio lenguaje, llamo [...] un sitio *événementiel*. Lo determino ontológicamente [...] como aquello que está «al borde del vacío», o sea casi sustraído a la regulación de la situación por parte de su norma inmanente o su estado. Es [...] algo así como un punto de exilio, en el que es posible que suceda, por fin, algo. [...] o sea el punto en el que lo acontecido ya no es asignable ni al territorio (al sitio) ni al no-territorio, ni al afuera ni al adentro. BADIUO; A., *Deleuze. El clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997, 119.

consigo el sinsentido –que se expresa ante todo como dolor y sufrimiento–, que de la armonía y la correspondencia entre lo dicho y lo visto. Lo patológico, así, sería la grieta, el grito, por el cual el sinsentido penetra en forma de singularidad, aquello que activa el pensamiento, frente al pleno sentido de la ciencia.

La importancia de tales reflexiones estriba, para Canguilhem, en que es sólo reconociendo el lugar originario del *pathos*, como condición de posibilidad del *logos*, que podríamos aspirar no sólo a una imagen más fidedigna del conocimiento –como aquello que comienza en algo que lo trasciende y que es irreducible a la razón o a cualquier discurso sistemático–, sino también a humanizar nuestra concepción del conocimiento y, en particular, del saber médico. Esta humanización se traduciría como capacidad de reconocer que si hay ciencia médica, si hay un conjunto de saberes sistemáticos sobre la vida, la salud y la enfermedad, ello ha sido posible por la existencia concreta de individuos enfermos, de sujetos dolientes que reclaman, de una manera u otra, dar sentido y alivio a su sufrimiento. Pero aún más, percatarse de la primacía del *pathos*, darle lugar como “experiencia originaria”, permitiría reconocer también la “originalidad de lo patológico”, es decir, que más allá del dictado del Principio de Broussais, la enfermedad no puede concebirse como equivalente a la salud, que lo patológico no es una mera variación cuantitativa de un pretendido estado normal, que estar enfermo no es simplemente estar menos sano, sino radicalmente experimentar otro ritmo vital, otra forma de existencia. Se podría sospechar que Canguilhem sostiene su propuesta apelando exclusivamente al elemento subjetivo de la enfermedad, con miras a declararla irreducible al discurso científico; sin embargo, desde un punto de vista objetivo, también podemos encontrar que los fenómenos que la ciencia médica reconoce como patológicos no pueden entenderse solamente como una simple variación de grado de un conjunto de variables consideradas normales, en toda patología hay también creación, instauración de un nuevo ritmo, de nuevas normas y valores que no siempre pueden equipararse con los de la salud y que puede verse también como respuestas inventivas del organismo frente a los cambios del medio.

El carácter original de la enfermedad estriba, pues, en que en ella las funciones del organismo no sólo pueden verse en términos de ralentización, desviación o pérdida, sino que habría que reconocer también que en todo fenómeno mórbido algo se crea, algo se produce; la enfermedad y sus síntomas pueden verse

como una estrategia por la cual el cuerpo busca el camino menos costoso para hacer frente a un evento traumático o catastrófico, pero también busca instaurar nuevas pautas para adaptarse mejor a las nuevas situaciones. Defender el carácter creativo y no meramente reactivo de la enfermedad se sustenta, para Canguilhem, en el hecho de que todo ser viviente es *normativo*, el ser más sano o el ser más enfermo sigue siendo normativo a su manera. Ser normativo, en este rubro, significa tener la capacidad de crear normas de relación frente al medio; así, a pesar de la enfermedad o la discapacidad, todo organismo busca normas para relacionarse con el medio de la manera más eficaz posible. Por ejemplo, en un resfriado muy agudo, la fiebre alta y los escalofríos que sentimos, no son sólo síntomas de que algo anda mal con nosotros, son estrategias que desarrolla el organismo tanto para alertarnos, como para evitar un costo mayor de la propia enfermedad. Es decir, por muy enfermos que estemos, no dejamos de ser normativos, no dejamos de desplegar estrategias para enfrentarnos a las nuevas circunstancias del medio y de nuestro propio cuerpo; quizá esta capacidad normativa es restrictiva con respecto a la que ostentamos cuando estamos sanos, pero aún así, implica la puesta en marcha de nuevas capacidades, de nuevas estrategias de sobrevivencia. Ahora bien, esta capacidad normativa es, sobre todo, una capacidad individual: no hay dos normatividades iguales, porque cada viviente, no sólo tiene historias y antecedentes muy distintos, sino además, cada uno puede responder a las mismas condicionantes de manera muy distinta. Así, otro de los elementos que a ojos de Canguilhem impiden que el dolor del enfermo pueda subsumirse del todo a la manera como el discurso médico da cuenta de él es la subjetividad de aquél. Aquello que impide que la enfermedad sea una mera desviación de la salud estriba en la experiencia que el enfermo hace de ella, experiencia que suele ir a la par de dolor o de sufrimiento y que no se expresa de igual manera en dos individuos distintos. Para Canguilhem esto se traduce en el convencimiento de que hay medicina porque hay enfermos y no al revés. Es por estas razones que la experiencia de la enfermedad es anterior a la abstracción que de ella hace el discurso médico: sólo a partir de que los seres humanos pudieron expresar su malestar y desasosiego, sólo entonces se hizo necesaria una actividad y un discurso encaminados a comprenderlos y curarlos.

Del cuadro anterior podemos desprender que en la antesala del conocimiento sobre la vida, conocimiento que asumimos sistemático y objetivo, hay un elemento

subjetivo e individual a partir del cual aquél es posible. El *pathos* del enfermo, su experiencia particular del dolor o el sufrimiento, es la condición de posibilidad de que tenga lugar la ciencia médica, hay pues una relación de continuidad entre ambos rubros, pero ello no supone —y en esto hará particular énfasis nuestro autor— que en el proceso alguno de los dos quede avasallado; todo lo contrario, continuidad no significa anulación y aunque la enfermedad y la experiencia que de ella hace el enfermo fungen como condición de posibilidad para el conocimiento médico, ello no significa que aquélla quede eliminada ante la contundencia del discurso científico. En este sentido, lo que comienza siendo una propuesta epistemológica en torno de la originalidad del *pathos* sobre el *logos*, termina siendo una propuesta ética a través de la cual Canguilhem intenta recordar a la práctica y a la ciencia médica que aquello que hace posible su actuar y discurso se encuentra en el *pathos* del enfermo, en su dolor y sufrimiento, y que habrá que regresar siempre a ellos una y otra vez si es que queremos que dicho conocimiento no pierda su carácter humano. En suma, recordar que las condiciones de posibilidad del conocimiento están en el *pathos*, en el *thauma*, en el asombro o en el dolor, es otra manera de intentar humanizar un conocimiento que en la era de la técnica y la instrumentalización tiende a perder el elemento humano en su aspiración de objetividad, sistematicidad y abstracción.

#### 4. Coda

El reconocimiento de la originalidad de lo patológico frente a lo normal y, con ello, el reconocimiento de la originalidad de la enfermedad frente al discurso científico que trata de dar cuenta de ella, se amparan ambos en el convencimiento de que el conocer tiene como punto de partida una emoción o un sentimiento, cuyo principal rasgo es su carácter no racional y asistemático. Tal apuesta Canguilhem buscó sustentarla en un conjunto de posturas filosóficas que a lo largo de la historia de la filosofía occidental han reconocido en el *pathos*, en el *thauma*, en el dolor y el asombro las condiciones de posibilidad del conocimiento. Sin duda, podríamos encontrar muchos otros filósofos que sustentan parecida postura, antes y después del propio Canguilhem, pero los aquí abordados comparten un rasgo en común que vale la pena resaltar: no sólo hacen del *pathos* la condición del *logos*, sino además

encuentran una relación irreductible entre ambos; es decir, reconocen una relación de continuidad entre los dos, pero ello no se traduce en que cada ámbito pierda su especificidad. Este rasgo queda muy claro en la crítica a la razón médica realizada por Canguilhem, pues aunque el conocimiento médico despegaba en principio en el dolor y el sufrimiento de los enfermos, tiene que ir más allá de este comienzo poco racional y fuertemente emocional y, así, dar lugar a un discurso sistemático e inteligible para más de uno, lo cual no niega el origen *thaumático* del conocimiento médico, pero no lo reduce a él. De igual forma, aunque el sufrimiento y el dolor del enfermo tienen que ser trascendidos para dar lugar a la sistematicidad y la abstracción del discurso médico, no significa que tal punto de partida se elimine y supere sin más. De hecho, si bien la propuesta canguilhemiana tiene un talante evidentemente epistemológico, en el fondo tiene también una carga ético-humanística contundente: el discurso médico no debería olvidar de dónde viene, no debe obviar que aquello de lo cual se desprende ha sido el llamado de auxilio del enfermo, su dolor y asombro al ver rota la regularidad con la que solía habitar el mundo.

La obra canguilhemiana hizo de lo patológico y la enfermedad los índices indispensables que condicionan la emergencia del discurso médico. Las reflexiones que el filósofo francés dedicó a las obras de Comte, Smith y Hume no tuvieron otro sentido más que reconocer en ellos los fundamentos de una concepción del conocimiento que descubre que éste sólo puede encontrar su motivo y germen en lo que no comprende del todo, pero que está al principio de él: el *pathos*, el dolor, el sufrimiento.