

## Recepción de Juan Samaja de la noción “salud”, de Georges Canguilhem\*

Juan Samaja’s reception of the notion “health”, from Georges Canguilhem

Julián Raúl Videla\*\*

**Resumen:** El presente trabajo reconstruye, con intenciones críticas, la recepción del pensamiento de G. Canguilhem por parte del epistemólogo argentino J. Samaja. Nuestra hipótesis es que Samaja recibe el concepto de «salud» de Canguilhem desde la perspectiva que éste está tratando de desmontar: el biologismo positivista productor de una ley que sirve como criterio de demarcación de la salud y la enfermedad dentro de las ciencias biomédicas. Mientras el francés concibe la «salud» como la mantención del viviente dentro de una norma dinámica creada por él mismo, el argentino sostiene que la salud no puede depender de una norma con procedencia biológica: las normas de salud, de por sí humanas —culturales—, no responden a criterios biológicos para su establecimiento. Ésta separación entre *cultura* y *natura* asumida por Samaja lo mantiene dentro del esquema no sólo positivista, sino también occidental, aristotélico, hegeliano, etc., que rechaza la raigambre vital de la existencia cultural humana, y por ende, de las normas por las cuales se define el estado de salud del viviente hombre.

**Palabras clave:** salud, biologismo, positivismo, normas, vida.

**Abstract:** This paper critically reconstructs the reception of G. Canguilhem’s thought by the Argentinean epistemologist J. Samaja. Our hypothesis is that Samaja receives Canguilhem’s «health» concept from the perspective that he is trying to dismantle: the biologist positivism as producer of a law that serves as a criterion of demarcation in the biomedical sciences between health and disease. While the French conceived «health» as the maintenance of a living man within a dynamic standard created by itself, the Argentinean claims that health can not depend on a rule with a biologist origin: health standards, in itself human —cultural—, do not respond to biological criteria for listing. This separation between *cultura* and *natura* assumed by Samaja keeps him within the schema of positivism, as well as of a western, Aristotelian, Hegelian, etc. ones, which rejects the vital roots of human cultural existence, and therefore within the rules that define the health of the living man.

**Keywords:** health, biologism, positivism, norms, life.

---

\* Una versión preliminar de este artículo fue presentada en *IX Encuentro de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur – XXV jornadas de Epistemología y Historia de la ciencia*, realizado en la provincia de Córdoba, Argentina, el 19/09/2014.

\*\* Argentino. Docente investigador en la Universidad Nacional de San Juan (Argentina) Profesor y Licenciado en Filosofía; doctorando en la Universidad Nacional de San Martín Becario Doctoral en CONICET



## Introducción: el perspectivismo y el problema de la interpretación

Nuestra hipótesis es que J. Samaja\* lee la idea de salud de G. Canguilhem\* desde la concepción que éste critica, a saber, la salud como Bien que no debe perderse ya que, como tal, pertenece al orden del Ser. Por tanto, si Samaja intenta pensar la Salud desde una epistemología no biologicista ni positivista, puede que en el fondo no rompa con tales modelos, siempre abocados a demarcar la salud como algo que, si se desvía de la ley —orden del ser—, debe ser reingresado en él. Nuestro análisis advierte que quizá el problema no resida en el biologismo como tal, sino en el marco positivista que se lo apropia a partir del s. XIX. Esta precisión, como esperamos mostrar, tiene grandes consecuencias, pues ciertamente no es lo mismo un biologismo positivista que uno, p. ej., de tipo nietzscheano, vitalista, que asume como su rasgo más específico, en términos generales, el devenir, y no la identidad.

De Nietzsche, antes de entrar en nuestro problema, es de quien nos apropiamos para discutir la equiparación samajeana —aunque no sólo de él— entre positivismo y biologismo. Esta homologación, muy frecuente también en las ciencias sociales, pues les

---

\* Juan Samaja (1941–2007) fue un epistemólogo argentino con importantes aportes en los ámbitos de Filosofía de la Ciencia, Metodología de la Investigación, Ciencias Cognitivas y, uno de los primeros en intentar una epistemología sistemática sobre las Ciencias de la Salud. Profesor en Filosofía (1968) y Licenciado en Sociología (1973) por la Universidad Nacional de Buenos Aires, se doctoró en 1997 en la Escuela Nacional de Salud Pública de la Fundación Osvaldo Cruz, Ministerio de Salud Pública de Brasil. Durante el transcurso de su carrera recibió numerosos reconocimientos por su influencia en la formación de cientos de profesionales a través de toda Latinoamérica. Su obra más reconocida es *Epistemología y Metodología (Elementos para una Teoría de la Investigación Científica)*, forma un *corpus* denso y complejo junto a otros siete títulos y numerosos artículos y capítulos de libros. Su concepción epistemológica arraiga en la tradición dialéctica hegeliana y materialista–histórica, conforme con la cual interpreta y analiza la función y la lógica de la investigación científica. Sin embargo, reconoció la influencia de pensadores como Bateson, Hegel, Kant, Charles Sanders Peirce y Piaget.

\* Georges Canguilhem (1904–1995) filósofo y médico francés, miembro del *Collège de France*, especializado en epistemología e historia de la ciencia. Sus investigaciones sobre la historia de las ciencias de la vida y de su relación con matrices de pensamiento político son de las más novedosas de la segunda mitad del siglo XX. Profesor en la universidad de Estrasburgo a partir de 1941, se doctoró en 1943 con un trabajo que resultaría en uno de sus libros más influyentes: *Lo normal y lo patológico*. En 1955 sucede a G. Bachelard como director del Instituto para la Historia de la Ciencia, una posición que ocuparía hasta 1971. Influencia en la formación de la generación intelectual que surgió en escena en los años 60, tales como Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Louis Althusser, Jacques Lacan y, sobre todo, Michel Foucault. En su obra destacan títulos como *El conocimiento de la vida, Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida* y *Escritos sobre medicina*. Su visión histórica de la formación de los conceptos biomédicos es un pivote teórico para la desnaturalización del saber biologicista como así también para denunciar su complicidad con las políticas más atroces del s. XX. Fue miembro de la resistencia francesa con el pseudónimo «Lafont».

permite defender su *status epistemológico* frente a las ciencias naturales,<sup>1</sup> responde a su vez a una obliteración interpretativa que nosotros quisiéramos disolver, pues creemos que así explicitamos los criterios metodológicos de éste trabajo. En efecto, asumiendo que existen «otros» criterios hermenéuticos a los de Samaja —la dialéctica, el comprensivismo de las ciencias sociales, etc.—, podemos discutir la perspectiva que él ha asumido respecto del biologismo, y así, en un mismo movimiento, anunciamos nuestros patrones epistémicos.

Nosotros asumimos —lo cual, lo reconocemos, nos ubica ya del lado de Canguilhem— que el conocimiento es siempre «perspectivista», esto es: ni relativista ni absolutista. Teniendo presente que, del pensamiento nietzscheano, es arduo captar su desarticulación de bipolaridades (verdadero–falso, sujeto–objeto, sustancia–accidente, absoluto–relativo, etc.), puede demandar cierto esfuerzo también el vislumbrar una tercera vía no kantiana que escape, por un lado, al dogmatismo de la razón y, por otro lado, escepticismo inculcado a los sentidos. Si es claro, por la crítica que el filósofo errante realiza a todos los dogmas de nuestro pensamiento, que el perspectivismo no es absolutista, no es sencillo, dado que la opción restante es el relativismo, evitar señalar a Nietzsche como «relativista», «irracional», «escéptico», etc. Pero el caso es que al decretar que la «verdad» es una no-verdad —una «ficción»— y no una «mentira», «verdad» y «mentira» se transforman en una «metáfora» del mundo, no en una aprehensión —correcta o incorrecta— del mismo por parte de un sujeto.<sup>2</sup> La tan famosa —y mal citada— frase nietzscheana sobre la ausencia de hechos y la existencia de simples interpretaciones, no es una puerta al relativismo a ultranza, sino, como decimos, al perspectivismo.<sup>3</sup>

El relativismo, a nuestro juicio, es la inversión vacía del absolutismo; no lo opuesto a éste, sino su vacuo correlativo. Ambos definen un criterio totalizante, solo que uno lo hace en términos de plenitud, de contenido, el otro lo pone en términos de ausencia, de falta. El absolutismo observa «toda» la realidad desde el ojo omnipotente de dios —por usar la expresión de Putman—,<sup>4</sup> y el relativismo mira «toda» realidad desde «todos» los ojos o, lo que es lo mismo, desde ninguno. El relativismo es ciertamente un suicidio intelectual,<sup>5</sup> y aquí es donde él coincide con el absolutismo: ¿qué diferencia hay entre la «verdad» absoluta o relativa si ambas llevan al silencio, a la aporematividad, al estancamiento de la investigación, etc.? El perspectivismo, por el contrario, no es ni la mirada plena de un sujeto omnisciente, ni la mirada vacía que al darle valor a todo, termina por *quitarle* valor a todo. Por el contrario, Nietzsche insistirá en que conocer, i.e., interpretar, es *siempre* valorar.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ruben H. Pardo, “El desafío de las ciencias sociales: desde el naturalismo a la hermenéutica”, *Epistemología de las ciencias sociales. Perspectivas y problemas de las representaciones científicas de lo social*, eds. Palma, H. y Pardo, R. (Buenos Aires: Biblos, 2012), 103-126.

<sup>2</sup> Friedrich W. Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral* (Madrid: Editorial Tecnos, 1996), 25.

<sup>3</sup> Friedrich W. Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal* (Buenos Aires: Alianza Editorial, 1983), 99.

<sup>4</sup> Hilary Putman, *Razón, verdad e historia* (Madrid: Tecnos, 1988), 59.

<sup>5</sup> Carlos U. Moulines, *Pluralismo y recusión. Estudios epistemológicos* (Madrid: Alianza Editorial, 1991), 9.

<sup>6</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, (Barcelona: Editorial Anagrama, 2000), 80.



La perspectiva no implica, tampoco, el trillado «depende del cristal con que se lo mire», asume, por el contrario, que el sujeto que mira es ya una pluralidad de miradas,<sup>7</sup> porque él es una pluralidad de almas.<sup>8</sup> Además, el «dónde» desde el que mira siempre el sujeto, conlleva ya que no lo haga desde «cualquier» lugar. El perspectivista no «puede» mirar desde cualquier lugar, pues eso supone un sujeto desencarnado, descorporalizado, desterrado —si se nos permite la expresión—, y no solamente ahistórico. El sujeto de la perspectiva mira siempre desde un ángulo determinado y ve siempre, también, tan solo una faceta del objeto. Y, cuando desea ir más allá de esa faceta, cuando quiere develar el fenómeno, arrancarle su noúmeno, dar con el «hecho», con la última frontera ontológica de la realidad, no encontrará sino otra «interpretación», otra «ficción», que es el producto de otra mirada lanzada sobre el mismo objeto aunque desde otro lugar.<sup>9</sup>

Esto, contrario a lo que pueda esperarse, no es una falta en el conocimiento, sino una virtud. Mientras más miradas recaigan sobre un objeto, más se «sabrán» de él, más se lo problematizará, más se evitará su naturalización. Y todo esto porque el conocimiento, para Nietzsche, es producto de una vida que valora —como veremos también con Canguilhem. Valora, elige y discrimina «instintivamente», no racionalmente, entre aquello que le hace vivir y aquello que no. De aquí una tesis muy importante en el pensamiento de Nietzsche: el conocimiento no es producto de un sujeto trascendental que crea, atemporal y ageográficamente, al objeto para después conocerlo. El conocimiento es producto de la actividad instintiva de la vida.<sup>10</sup> El conocimiento que posee el hombre es «situado» por el hecho de ya pertenecer a la forma de vida que hemos llamado humana. El conocimiento que posee el hombre no es «el» conocimiento, la única forma, o la más verdadera; no es descubrimiento, es «invención», creación instintiva de la vida, en nuestro caso humana, para poder perpetuarse.<sup>11</sup>

De esta concepción del conocimiento, decíamos, podemos arrojarnos el derecho de problematizar la idea —que Samaja asume— de que el biologismo es positivista *per se*, que la vida es la repetición de lo mismo por el mandato de la Ley. Las ciencias sociales parecen, paradójicamente, haber «naturalizado» la situación de que cuando hablamos de biologismo hablamos de positivismo, o, más directamente, de determinismo biológico. Pero, asumiendo que eso es sólo «una» interpretación de la naturaleza, podemos intentar abrirla poniéndola en tensión con la mirada canguilhemeana. Lo que intentaremos hacer, en definitiva y en esta oportunidad, es poner en tensión las invenciones sobre la salud de Canguilhem y Samaja.

<sup>7</sup> Friedrich W. Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Buenos Aires: Alianza Editorial, 2006), 155.

<sup>8</sup> Friedrich W. Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal* (Buenos Aires: Alianza Editorial, 1983), 34.

<sup>9</sup> Friedrich W. Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal* (Buenos Aires: Alianza Editorial, 1983), 57.

<sup>10</sup> Cf. Michel Foucault, *Estrategias de poder* (Barcelona: Editorial Paidós, 1999), 176.

<sup>11</sup> Friedrich W. Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral* (Madrid: Editorial Tecnos, 1996), 21.



## Juan Samaja, entre Hegel y la Salud

La investigación de Juan Samaja es rica y muy compleja. No es nuestra intención desacreditarla, decir sin más que ella es «errada». Nos movemos en el campo de la interpretación más consecuente: así como Samaja interpreta a Canguilhem, nosotros hacemos lo mismo con él. Como dijimos en el apartado anterior «interpretación de interpretación», nunca un «hecho» definido como para zanjar el problema en el que nos vamos a adentrar.

Comencemos. Samaja parte del problema en que se encontraría aquella epistemología que intente pensar las ciencias de la salud. Dadas las aristas mismas del objeto «salud», tanto biomédicas como sociopolíticas, una reflexión epistemológica que lo interroge no puede concentrarse exclusivamente en «uno» de estos aspectos. En última instancia, el problema se instala entre la esfera biológica y la cultural, ya que una larga tradición de pensamiento humanista sostiene que los saberes que estudian lo humano —su «salud» en este caso—, no pueden abordarlo desde un paradigma netamente científicista. El problema se da, entonces, en si la epistemología de la salud debe dar una respuesta biomédica científicista o sociocultural al problema de qué sean las ciencias de la salud —lo que implica: qué es la salud como tal.

Veremos que para Canguilhem hay una estrecha vinculación entre la dimensión biológica y la social. Dicha vinculación él la ubica a través de las «normas» que lo vital desarrolla por sí mismo. Para Samaja, por el contrario, las normas que diferencian lo normal de lo patológico y que, por ende, definen lo que es salud y lo que no, no debieran tener una vinculación biológica pues, de ese modo, el objeto «salud» quedaría observado solamente por *una* de las perspectivas, la biológico-positivista, que batalla, contra la social-comprensivista y la lingüístico-deconstructiva, en la definición del mentado concepto. Pero, dado que la procedencia biológica ha quedado anulada, o mejor dicho, incorporada en el desarrollo histórico dialéctico del hombre, no es conveniente que solo una perspectiva provea información sobre la salud.

Recusando la visión canguilhemeana de la salud como la capacidad normativa ininterrumpida de la vida biológica, i.e., su facultad de crear una y otra vez sus normas de vida, Samaja sostiene que si bien se puede reconocer que la normatividad esencial de la conciencia humana tiene su base en los sustratos biológicos, «la realidad humana construye su propia esfera de *ser* y *deber ser*, que expande infinitamente a las raíces vitales». <sup>12</sup> Si para Canguilhem un organismo es saludable cuando es capaz de crear nuevas normas para sí, y, de este modo, las valoraciones que le permiten reconocer un estado benéfico o perjudicial permanecen en estrecha conexión con las condiciones biológicas de tal organismo, para Samaja el concepto de salud tiene *otra* procedencia: específicamente cultural.

Es posible demostrar, por el contrario, ni en medicina ni en ninguna otra esfera *es una prolongación de la actividad biológica*, destinada intencionalmente a ahorrar los “costosos ensayo y errores” de la vida

<sup>12</sup> Juan Samaja, Epistemología de la salud: reproducción social, subjetividad y transdisciplina (Bueno Aires: Lugar Editorial, 2014), 38.



inconsciente. Por el contrario, la misma vida humana se constituyó, desde el inicio, como *negación de valores biológicos* o, mejor, como su *supresión y superación*.<sup>13</sup>

Las sociedades actuales, llamadas civiles por Samaja, son el resultado de un largo proceso que adquiere, por cierto, no sólo una forma sino también un contenido nítidamente hegelianos: el rastro biológico fue negado, pero a la vez incorporado, para la constitución del *homo sapiens* actual. Su vida, sus normas de salud, no son simplemente biológicas, sino sobre todo culturales. Según el argentino, el proceso es de tipo epigenético, esto es, un proceso en el que cada eslabón se relaciona con su anterior pero que a la vez lo niega e incorpora para poder avanzar. Se trata, además, de un transcurrir que se ha desarrollado desde las primeras formas orgánicas singulares de mínima existencia. Éstas dieron lugar a biocomunidades que, posteriormente, conformaron lazos a partir de su vinculación sanguínea —familias, pequeñas aldeas, etc., en el caso de la especie humana—. Ya en un nivel posterior, tales agrupaciones constituyeron las primeras formas jurídicas, los primeros Estados, como producto de su esfuerzo de organización y, finalmente, arribamos a las sociedades civiles, llamadas así porque en ellas las relaciones no están reguladas netamente por el Estado, sino también por nuevas formas de asociación —económicas, p. ej. El caso es que, según Samaja, ninguno de estos niveles puede prescindir de aquellos que lo precedió ya que —como decíamos— no sólo fueron negados sino también incorporados a la nueva forma.

Lo normal y lo patológico (...), son, en primer lugar, nociones relativas a cada especie viviente y, en ella, a cada fase de su desarrollo epigenético. Si se aplican estos conceptos al ser humano, el uso de los términos “especies” y “fases” se vuelve problemático, o, en el mejor de los casos, mucho más sutil y complejo. Lo normal o anormal, como patrón de las especies biológicas, quedan ahora *suprimidos, conservados y superados* en el campo de lo normal y lo a-normal como patrón de las instituciones sociales.<sup>14</sup>

En nuestra opinión, es este esquema lo que principalmente contribuye a una frágil recepción del pensamiento de Canguilhem por parte de Samaja. En efecto, cuando el argentino se dispone a recibir o a caracterizar el pensamiento de Canguilhem como un “antecedente insoslayable”, él ya tiene una postura tomada respecto al problema de cómo determina una sociedad sus normas de salud y, dada la fuerte pregnancia de la filosofía analítica en su investigación, digamos que él tiene un posicionamiento respecto de lo que nosotros, en tanto comunidad de hablantes, somos capaces y deberíamos entender por la palabra “ser”. Creemos que no hay un adentramiento a la filosofía de Canguilhem lo suficientemente sustancioso por parte de Samaja.

<sup>13</sup> Juan Samaja, *Epistemología de la salud: reproducción social, subjetividad y transdisciplina* (Bueno Aires: Lugar Editorial, 2014), 39.

<sup>14</sup> Juan Samaja, *Epistemología de la salud: reproducción social, subjetividad y transdisciplina* (Bueno Aires: Lugar Editorial, 2014), 86.

Y aquí destacamos, nuevamente, su hegelianismo, porque las normas de una sociedad —incluso cuando se tratan de un ámbito orgánico como es el de la Salud— no son producto de una interacción de lo vital, sino una construcción netamente cultural: es desde la cultura que la naturaleza debe ser leída, y no al revés. Para advertir la filiación hegeliana de Samaja en la asunción de una fractura entre naturaleza y cultura —aunque podríamos decir también aristotélica—<sup>15</sup>, prestemos atención al siguiente pasaje hegeliano:

Se podría recordar aquí la vida en la naturaleza, y cómo los capullos caen y brotan otros. Pero en la vida espiritual sucede de distinto modo. (...) El árbol puede durar decenios, pero muere al fin. La resurrección en la naturaleza es una y la misma cosa; es la aburrida historia siempre sujeta al mismo ciclo. Bajo el sol no hay nada nuevo. Pero con el sol del espíritu la cosa varía. Su curso y movimiento, no es una repetición de sí mismo.<sup>16</sup>

Del mismo modo, para Samaja las normas de una sociedad, sean del tipo que sean, no pueden tener una relación directa con su procedencia orgánica.

Debe quedar claro, entonces, que considero fundamental para la elaboración de **una teoría sobre la salud** el reconocimiento de que *las relaciones sociales no constituyen un fenómeno homogéneo* como el panorama que se aprecia al interior de cada *población* de una especie biológica, sino un plexo marcadamente heterogéneo de *formas de vida social*, como el que se presenta al interior de una *ecosistema biológico* en donde coexisten (hablando metafóricamente) varios “reinos” y muchas “especies” de cada reino. Queda claro que acá (en esta versión analógica) el lugar de los “reinos” y de las “especies” animales lo ocupan acá los “tipos de solidaridad” y las “instituciones” perteneciente a estos estratos de realidad.<sup>17</sup>

En el pasaje anterior se enuncia claramente uno de los supuestos de Samaja, a saber, la tradicional conjunción entre «homologación» y «biología». La vida biológica, animal si se quiere, es el reino de lo Mismo, de la Permanencia, de la Identidad; mientras que la de tipo social se liga a lo heterogéneo y constituye así el ámbito de lo Diferente, del Cambio, de la Transformación. En efecto, y esto también es un elemento problemático al observar la epistemología de Canguilhem, según Samaja, el todo que se conforma en cada nivel epigenético tiende a reproducir y conservar las partes que lo componen. De aquí que las normas se sitúen a medio camino entre el todo y las partes.<sup>18</sup> De este modo, las totalidades

<sup>15</sup> Aristóteles, Política (Barcelona: Gredos, 2003), 8-9.

<sup>16</sup> Georg W. F. Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal (Madrid: Revista de Occidente, 1974), 73.

<sup>17</sup> Juan Samaja, Epistemología de la salud: reproducción social, subjetividad y transdisciplina (Bueno Aires: Lugar Editorial, 2014), 102.

<sup>18</sup> Juan Samaja, Epistemología de la salud: reproducción social, subjetividad y transdisciplina (Bueno Aires: Lugar Editorial, 2014), 154.

no rigen a las partes sin su consideración, al contrario: desde éstas toman sentido las normas que sólo en apariencia descienden desde la totalidad hacia la particularidad. Estas articulaciones que Samaja llama «homeostáticas», equilibradas, y que hemos de «conservar», terminarán explicitándose como «identidades». La salud será, de este modo, un estado que comienza a desequilibrarse —hacia el todo o hacia la parte— en un determinado momento y por razones intrínsecas, su identidad se pierde y es necesario restituirla.<sup>19</sup> Recordemos que ella «en un sentido amplio pertenece al orden del *ser* (cosas y causas), pero también al orden del *deber ser* (con representaciones o significados). Por todo esto, la salud es una especie de *bien*». <sup>20</sup> De ahí las máximas: más vale sano que enfermo y más vale prevenir que curar. Por esto, finalmente, el sujeto organiza sus valores y lo que ellos significan en torno a «un sentido supremo: Perseverar en el ser».

Se advierte cómo, en el epistemólogo argentino, los cambios tienen una estructura que los regulan y que los destina a un proceso de permanencia, de identidad, o, dado el caso, de recuperación de tal identidad—i.e., del estado de salud. Leyendo a Heráclito desde Hegel, Samaja es capaz de decir que «todo devenir debe ser interpretado como *movimiento de retorno*». <sup>21</sup> De hecho, el proceso que debería tomar a su cargo la epistemología de la salud, según los resultados de su investigación, me refiero al proceso «*salud-enfermedad-atención*», es entendido como función de autorregulación de la reproducción de los estratos de la subjetividad, o sea de las formas en las que nuestra interioridad simbólico-cultural se *conserva*.

De lo que hemos visto, podemos registrar que Samaja aún responde a la intención, construida en el siglo XX, quizá en base al rechazo del biologismo del nacionalsocialismo, de evitar que las normas de existencia de la sociedad tengan una procedencia biológica:

Dicho de otra manera, la “vida social” no está atada al destino de la vida orgánica. Los diversos *sistemas de roles* que constituyen a las instituciones sociales son configuraciones normativas imaginarias y simbólicas, que hacen posibles la existencia de “*subespecies culturales*” dentro de la cultura total, en las que los individuos pueden entrar y salir sin la rigidez y las limitaciones propias de las especies biológicas.<sup>22</sup>

La vida biológica como una cadena de repeticiones —al igual que en Hegel—, es lo que evidencia el último pasaje citado: la vida no cambia, o si lo hace, quizá sea dentro de un esquema de rasgos aristotélicos, i.e., cambia pero sólo dentro de un trayecto predeterminado por su origen y su final. Se muestra también la confianza en la subjetividad como esa diferencia cualitativa, espiritual, capaz de hacer del hombre un ser cuya vida

<sup>19</sup> Juan Samaja, Epistemología de la salud: reproducción social, subjetividad y transdisciplina (Bueno Aires: Lugar Editorial, 2014), 156.

<sup>20</sup> Juan Samaja, Epistemología de la salud: reproducción social, subjetividad y transdisciplina (Bueno Aires: Lugar Editorial, 2014), 36.

<sup>21</sup> Juan Samaja, Epistemología de la salud: reproducción social, subjetividad y transdisciplina (Bueno Aires: Lugar Editorial, 2014), 160.

<sup>22</sup> Juan Samaja, Epistemología de la salud: reproducción social, subjetividad y transdisciplina (Bueno Aires: Lugar Editorial, 2014), 87.



domina —niega, conserva y supera— su pasado biológico. Además, Samaja desconfía profundamente de que, como en Canguilhem, los juicios de existencia sean también juicios de valor, esto es, la idea de que la vida «valore» aún sin haber arribado a los estadios simbólicos. Cuando el francés, como veremos, sostiene que hasta incluso una ameba es capaz de elegir, está diciendo que incluso esa forma de vida es capaz de valorar, aunque sea más instintiva que racional.

Un dato más. Esta negación de la procedencia biológica no sólo importa a los fines de evitar que la vida quede presa de su pasado, sino también a los fines de evitar tanto el positivismo como el individualismo. La reflexión epistemológica samajeana adquiere aquí —lo mismo que en Canguilhem— un marcado sesgo «político».<sup>23</sup> En efecto, para Samaja los caracteres biológico e individual van de la mano. Como ya dijimos, en su investigación las primeras formas orgánicas de existencia se caracterizan por su autonomía, por su interacción individual con el medio que, finalmente, los obligará, en pos de su supervivencia, a vincularse con aquellas entidades que funcionan homológamente. Desde tal perspectiva, es claro que en ese nivel —biológico e individual— no puede haber algo así como normal o patológico, sino que tales caracterizaciones sólo se pueden dar recién con la llegada de la esfera histórico-cultural.<sup>24</sup> Según Samaja, cuando los términos «sociedad civil» se impregnan con la ideología del neoliberalismo globalizador, las formas de organización societales y estatales que habían «superado» el individualismo se ven dañadas en sus niveles de socialización primarios; termina primando así una falsa imagen de la sociedad civil que, con su pantalla de justa lucha contra todo autoritarismo, impide la formación de niveles vinculares más complejos, impide el desarrollo del Estado mismo — en los países dominados por supuesto. Los países dominantes, por su parte, en donde supuestamente reinan la «libertad» y «autonomía» a ultranza, preservan y potencian cada vez más su reproducción estatal, sus patriotismos y sus recursos militares.

### Canguilhem y las normas de la vida

Desde estos lugares —ya asumidos—, se torna difícil dimensionar la epistemología canguilhemeana pues el cuadro epistemológico que ésta propone es muy distinto.

En primer lugar, Canguilhem sostiene que la vida es polaridad, esto es, posición inconsciente de valor.<sup>25</sup> La vida, sin ningún elemento adicionado, sin ningún salto cualitativo o espiritual que la transforme, tiene en sí misma la capacidad de elegir entre aquello que le permita crear las condiciones de su vivir y aquello que se las niega. Se trate de una vida animal o humana, para el epistemólogo francés no hay grandes diferencias entre ellas, lo vital es capaz de advertir su propia existencia y destinar sus fuerzas a la

<sup>23</sup> Juan Samaja, *Epistemología de la salud: reproducción social, subjetividad y transdisciplina* (Bueno Aires: Lugar Editorial, 2014), 115-118.

<sup>24</sup> Juan Samaja, *Epistemología de la salud: reproducción social, subjetividad y transdisciplina* (Bueno Aires: Lugar Editorial, 2014), 80.

<sup>25</sup> Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico* (México: Siglo XXI Editores, 2011), 92.



expansión y posterior conservación de la vida. Pero, un elemento claramente antihegeliano y patentemente nietzscheano, es el hecho de que lo viviente, precisamente al buscar la afirmación de su propia vida, se exponga a sí misma a la transformación. La vida biológica, a diferencia de como la pensaban Aristóteles y Hegel —y Samaja, por supuesto—, «cambia»; no se conserva.

¿Cómo es que la vida alcanza su propia transformación? Transformando las mismas normas que la hacen vivir. Hay acá una distinción extrema con el pensamiento de Samaja. La norma no se crea una vez que la especie humana alcanza diferentes formas de producción simbólica. La norma, por empezar, no es sólo de las especies humanas. Todo organismo tiene una que le ayuda, en el fondo, a vivir. Otra diferencia: las normas, así como no son el efecto de la capacidad representativa que alcanzaran los llamados homínidos, tampoco ellas, por una especie de efecto rebote, vienen a alcanzar a lo biológico desde un nivel no-biológico, i.e., cultural. La norma se arraiga «en» lo biológico. Aquí, como ya dijimos, Samaja parece temer que la cultura y la historia sean como la flor que se marchita una y otra vez, teme el determinismo en lo humano.<sup>26</sup> Pero lo biológico para Canguilhem reside precisamente en que no es una repetición determinativa de lo Mismo. Si hay algo que se repite, es precisamente el Diferir.

Detengámonos un momento para advertir cómo es que las normas alcanzan, también en Canguilhem, una existencia que atraviesa lo social. Debemos recurrir acá a Nietzsche. Él explicó claramente que, dado que la voluntad de poder es aquello que impregna la existencia, cuando un viviente conoce en realidad lo que está haciendo es «valorar». Si el conocer es un valorar, esto no implica que todo el conocimiento sea falso. Sino que es real en tanto hay formas de vida —en este caso humanas— que construyen tales valoraciones para servirse de ellas, para que la vida se sirva de ellas. Las normas, las leyes —jurídicas, científicas, morales, etc.—, los contratos y el lenguaje mismo, no son el resultado —para Nietzsche— de una actividad simbólica que sea el signo de la diferencia entre lo humano y lo animal. El intelecto no es para Nietzsche sino un instrumento, esto es, algo no-natural, algo artificial con lo que el hombre no nació sino que lo adquirió para su propio vivir.<sup>27</sup> De este modo, los homínidos encontraron —hablando ya desde Canguilhem— una nueva norma que les permitiera vivir.

Según la etimología que recupera Canguilhem, «norma» implica más la dimensión activa que pasiva, i.e., más normativización la normalidad, creación de normas y no el ajustarse a ellas, tal posibilidad de transformación de la norma, i.e., de la propia vida, no proviene sino de la misma polaridad de la vida que, al ver sus condiciones amenazadas, elige inconsciente e instintivamente aquello que la hace vivir. Esta capacidad es, para Canguilhem, lo más intrínseco de la vida; al punto que una vida que sea incapaz de innovar sus normas de existencia, enferma y muere.<sup>28</sup> Encontramos aquí, otro gran contrapunto con Samaja. La vida no intenta recuperar el estado de salud que poseía, la vida sale de la enfermedad una vez que ha podido reinventar la norma que se había roto. Pero lo que se

<sup>26</sup> Juan Samaja, *Epistemología de la salud: reproducción social, subjetividad y transdisciplina* (Bueno Aires: Lugar Editorial, 2014), 41.

<sup>27</sup> Friedrich W. Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral* (Madrid: Editorial Tecnos, 1996), 17-19.

<sup>28</sup> Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico* (México: Siglo XXI Editores, 2011), 152.



reconstruye no es «lo mismo», no es un devenir interpretado como retorno; sino algo diferente, porque «el estado fisiológico calificado no es, como tal, aquello que se prolonga —idéntico a sí mismo— hasta otro estado capaz de adoptar entonces de un modo inexplicable la cualidad de lo mórbido».<sup>29</sup>

Tratando de desmontar esa concepción positivista de la vida, forjada sobre todo por Cl. Bernanrd y A. Comte, Canguilhem hace de la vida una entidad capaz de darse, nietzscheanamente,<sup>30</sup> las normas de su propia actividad.

Pensamos que la medicina existe como arte de la vida porque el mismo ser vivo humano califica como patológicos —por lo tanto, como debiendo ser evitados o corregidos—, a ciertos estados o comportamientos aprehendidos, con respecto a la polaridad dinámica de la vida, en forma de valor negativo. Pensamos que en eso el ser vivo humano prolonga, de manera más o menos lúcida, un esfuerzo espontáneo, propio de la vida, por luchar contra aquello que presenta un obstáculo a su persistencia y a su desarrollo considerados como normas. (...) Pensamos que el hecho de que un ser vivo reaccione con una enfermedad frente a una lesión, a una infestación, a una anarquía funcional, traduce el hecho fundamental de que la vida no es indiferente a las condiciones en las cuales ella es posible, que la vida es polaridad y por ello mismo posición inconsciente de valor, en resumen: que la vida es de hecho una actividad normativa. (...) En el pleno sentido de la palabra, normativo es aquello que instituye normas. (...) No atribuimos a las normas vitales un contenido humano, sino que nos preguntamos cómo la normatividad esencial de la conciencia humana se explicaría si no estuviese de alguna manera en germen en la vida.<sup>31</sup>

De la precedente cita obtenemos que la vida —no la conciencia humana, no el espíritu, no la cultura— da la norma por la cual ella misma se rige. La vida realiza sus elecciones de valor —negativas o positivas— instintivamente, luchando contra aquello que se le presente como un obstáculo y sin que la conciencia del hombre lo registre. Esta actividad selectiva de la vida, en nada indiferente, hace de ella una polaridad, i.e., que «vivir es, incluso en una ameba, preferir y excluir».<sup>32</sup> Es entre polos que la vida no sólo sitúa los objetos que serán asimilados o rechazados, sino que, ejercitándose de continuo en elecciones de este tipo, establecerá normas con las que busca su propia vivificación. La polaridad se traduce entonces en actividad normativa. Por tanto, las normas, como ya dijimos, son «instituidas», inventadas, no preexistentes. Y la encargada de tal creación no es sino la polaridad dinámica misma de la vida. Aquí la vida está referida pura y

<sup>29</sup> Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico* (México: Siglo XXI Editores, 2011), 79.

<sup>30</sup> Friedrich W. Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Buenos Aires: Alianza Editorial, 2006), 50-58. Véase Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Editorial Anagrama, 2000), 59-67.

<sup>31</sup> Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico* (México: Siglo XXI Editores, 2011), 92-93.

<sup>32</sup> Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico* (México: Siglo XXI Editores, 2011), 100.

exclusivamente a sí misma —es inmanente a sí misma—,<sup>33</sup> no a un sujeto o un objeto. Ella es sujeto y objeto de sí misma, por tanto, ninguno de los dos. Esto no es un círculo vicioso. Por el contrario, es en el biologismo positivista, que separa *naturae* y *cultura*, donde la vida no puede salir de la prescripción circular que le imponía la ley.<sup>34</sup> Que la vida se dé su norma, y que lo haga sin el conceso del sujeto, significa que el *nomos vitae* está sujeto a las elecciones que ella haga a favor de sí misma. Las normas, dado que no han sido posibles a partir de la negación de la vida para descender con posterioridad hacia ésta, parten y permanecen «en» la vida, nunca se separan efectivamente de ella. Así las cosas, cuando la vida, que no es indiferente a las condiciones que la hacen posible, elige cambiar los objetos de sus elecciones, y por ende las condiciones de tal elección, cambia la norma misma. Esto, que según Canguilhem sucede por ejemplo cuando se supera una enfermedad, significa que la actividad normativa de la vida consiste en encontrar la norma para la nueva forma que ella ha asumido.<sup>35</sup> La vida no puede desvincularse del sustrato biológico, pues de hecho éste le da su norma, su forma.

En tales condiciones, lo normal y lo anormal están determinados menos por el encuentro de dos series causales independientes —el organismo y el medio ambiente— que por la cantidad de energía de que dispone el agente orgánico para deslindar y estructurar ese campo de experiencias de empresas que se denomina “medio ambiente”. Pero acaso se preguntará: ¿Dónde está la medida de esa cantidad de energía? No hay que buscarla fuera de la historia de cada uno de nosotros. Cada uno de nosotros fija sus normas al escoger sus modelos de ejercicio. La norma del corredor de larga distancia no es igual a la del corredor de corta distancia, cada uno de nosotros cambia sus normas en función de su edad y de sus normas anteriores.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico* (México: Siglo XXI Editores, 2011), 100. Véase la página 197: «... en un organismo vivo las reglas de ajuste de las partes entre sí son inmanentes, están presentes sin estar representadas, obran sin deliberación ni cálculo. En este caso no hay ni desviación, ni distancia, ni dilación entre la regla y la regulación. (...) El orden vital está constituido por un conjunto de reglas que son vividas sin problemas». Y nuevamente, pág. 200: «La vida de un ser vivo es para cada uno de sus elementos la inmediatez de la copresencia de todos».

<sup>34</sup> Auguste Comte, *Curso sobre el Espíritu Positivo* (Buenos Aires: Aguilar, 1980), 108-109. La «ley» llega incluso a ser explicitada como el atributo que «engendra» lo humano como tal, sea a nivel individual o colectivo, en tanto que asigna «un mismo destino fundamental y una misma ley de evolución, consistente siempre, (...) en la progresión continua hacia el fin que más atrás hemos explicado, o sea la tendencia, (...) a hacer prevalecer, en todo lo posible, el atributo humano, o la combinación de la inteligencia con la sociabilidad, sobre la animalidad propiamente dicha», p. 132. Canguilhem, por su parte, distinguirá entre «ley» y «norma», *Lo normal y lo patológico* (México: Siglo XXI Editores, 2011), p. 187: «Una norma se propone como un posible modo de unificación de una diversidad, de reabsorción de una diferencia, de arreglo de un diferendo. Pero proponerse no significa imponerse. A diferencia de una ley de la naturaleza, una norma no condiciona necesariamente su efecto».

<sup>35</sup> Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico* (México: Siglo XXI Editores, 2011), 148.

<sup>36</sup> Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico* (México: Siglo XXI Editores, 2011), 229-230.

## Conclusiones

Nuestra hipótesis, como enunciáramos, es que Samaja mira el concepto de salud de Canguilhem desde la concepción que precisamente éste está tratando de desmontar, a saber, la salud como un Bien que no debe perderse, e incluso se debe trabajar preventivamente en esta dirección, ya que, como tal, pertenece al orden del Ser. Por tanto, a pesar de que Samaja intenta pensar la Salud desde una epistemología no biológica–positivista, puede que en el fondo no rompa con tal modelo, siempre abocado a demarcar la salud como algo que, si se desvía de la ley —orden del ser—, debe ser reingresado en él. La perspectiva samajeana, al entender la salud desde la conservación, reproduce la idea de una ley cuya continuidad es necesaria para mantener sano al individuo, marca también hasta dónde la salud se conserva y en dónde comienza perderse. Además, esa ley es exclusivamente producto de las interacciones culturales, no tiene procedencia biológica alguna. Por el contrario, Canguilhem defiende que la salud no es la capacidad de conservar un estado fisiológico —o social— determinado, sino la facultad que tiene toda vida para crear las reglas de su desarrollo. Reglas que, vale aclarar, se modifican constante o periódicamente puesto que lo propio de la vida es polaridad, i.e., elección constante entre lo que contribuye o no a las condiciones que hacen posible su existir. De aquí que Canguilhem proponga una suerte de continuidad entre, o mejor, una suerte de indistinción entre naturaleza biológica y cultural: la cultura no es sino la forma de la que se ha valido el viviente hombre para existir. Idea con la que Samaja no está de acuerdo, puesto que según él la norma cultural nunca no puede obtenerse desde la norma biológica. Para Samaja la norma de salud biológica ha surgido de la necesidad cultural de negar la naturaleza. Es claro el hegelianismo de Samaja.

Más lo que incita a pensar Canguilhem es que el problema quizá no estaría en el biologicismo como tal, sino en el marco positivista que continuamente se lo apropia desde el siglo XIX. Éste es quien defiende, a partir de la ley asumida «inmutable», toda una serie de regularidades que marcan la salud y la normalidad de la vida. Que la vida —no sólo humana— sea una polaridad, significa para Canguilhem que ella es capaz de discernir instintivamente qué le permite acrecentar las condiciones que la hacen posible por sobre las imposiciones de cualquier ley. La única ley que vale es la de la polaridad de la vida —de su transformación—, que es paradójicamente, una ausencia de Ley.

Por tanto, Samaja, sin restarle importancia a su investigación, termina por afirmar al menos un aspecto del positivismo: la necesidad de una ley natural que le permita al individuo saber si se encuentra fuera o dentro del ámbito «salud». Pero tenemos aquí la sospecha de la distinción entre *naturae* y *cultura* se encuentra en una profunda la indeterminación ontológica. Pues, por un lado, la naturaleza tiene que ser negada, superada, y no puede imponernos ella sola las normas de nuestra salud; por el otro, en la naturaleza contrastamos efectivamente la norma desde la cual sabemos si nos encontramos en un estado de normalidad o enfermedad. Este formal rechazo pero efectiva asunción de lo natural como «corroborador» de lo cultural, hace de la propuesta samajeana, así como de toda aquella que lo nutrió —pensamos sobre todo en Hegel—, un tópico muy problemático para medir no sólo epistemología de Canguilhem, sino la salud y la enfermedad mismas, que es en definitiva lo que está aquí en juego.

Lo que a través de éste debate hemos querido mostrar, y lo que arrojamamos como hipótesis final, es que separar la vida de sí misma en «cultural» y «natural» ya no resulta un recurso teórico confiable para pensar la «normalidad» de la vida. Las distinciones tradicionales de éste tipo han redundado en una mirada en nada neutral que, así como separa la vida sana de la enferma, ha llegado a separar en casos extremos la vida digna de ser vivida o exterminada. Claro que Samaja está muy lejos de caer en semejante perspectiva. Pero, una última vez, sostenemos que no ha logrado desmontarla desde su raíz. La importancia que posee discutir a través de dos grandes filósofos un concepto como el de «salud», es algo que está a la luz en estos mismos pensadores: tal noción no implica aristas que sean netamente culturales o netamente biológicas, sino dimensiones conjuntamente sociales, políticas, biológicas, ontológicas. La salud, lo normal, lo sano son conceptos que han exigido y han nacido de una situación práctica puntual y, cuando en filosofía se habla de lo práctico, estamos hablando de política, ética, antropología, etc. Mientras Samaja sigue asumiendo que la vida se separa de sí, se niega a sí misma, y da una forma de vida —la cultural—, capaz que someter a su pasado biológico desde una supuesta exterioridad, creemos que reproduce parcialmente una visión de la salud con consecuencias muy problemáticas desde todos los ángulos. La única manera de evitar que la vida se malinterprete a sí misma, atribuyéndose una salud que le vendría de un estrato ontológico que se supone superior —la cultura—, es reconociendo cómo ella es capaz de transformar sus propias normas de vida, cómo ella puede ir más allá de sí misma, superar el legalismo positivista, en una forma diferente. En una palabra, lo que daría la vida su salud sería su devenir.

La cuestión reside en que, tradicionalmente, y gracias a las normas, la naturaleza no se mezclaba con la cultura —a pesar de la importancia que las ciencias biomédicas, y biológicas en general, adquieren cada vez más dentro de la cultura, mostrando, contra todo humanismo, el carácter biológico de la existencia humana. Pero curiosamente, como hemos visto respecto del positivismo, la naturaleza sí podía mezclarse con la cultura en la medida en que la sociedad podía ser interpretada —«conocida» cabría decir— mediante las «leyes de la naturaleza». ¿A qué se debían estos derechos que la naturaleza reclamaba sobre lo humano? Es difícil decirlo y tales interrogantes exceden en demasía nuestro problema, sin embargo no podíamos dejar de plantear el interrogante.

Lo último que quisiéramos comentar es que, desde la mirada canguilhemeana, desde la asunción del devenir de la vida, no cabe decir lo «normal» no existe —así como no es prudente decir que en el perspectivismo nietzscheano no existe el conocimiento. Decimos en todo caso que lo normal no está dado de una vez y para siempre, y que no se trata de una construcción que es puramente simbólica, sino también material, vital. Lo que transforma lo normal no es solamente lo cultural, sino «también» lo vital. Lo que Samaja no parece terminar de advertir es la polaridad de lo biológico, fisiológico, o como quieran llamarle; esto es, su no-identidad, su no-permanencia, su ausencia de destino.

Recibido: 3 mayo 2015      Aceptado: 8 septiembre 2015



## OBRAS CITADAS

- Aristóteles. Política, Barcelona: Gredos, 2003.
- Canguilhem, Georges. Lo normal y lo patológico, México: Siglo XXI Editores, 2011.
- Comte, Auguste. Curso sobre el Espíritu Positivo, Buenos Aires: Aguilar, 1980.
- Deleuze, Gilles. Nietzsche y la filosofía, Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.
- Foucault, Michel. Estrategias de poder, Barcelona: Editorial Paidós, 1999.
- Hegel, Georg W. F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Madrid: Revista de Occidente, 1974), 73.
- Moulines, Carlos U. Pluralismo y recusión. Estudios epistemológicos, Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- Nietzsche, Friedrich W. Más allá del Bien y del Mal, Buenos Aires: Alianza Editorial, 1983.
- Nietzsche, Friedrich W. La genealogía de la moral, Buenos Aires: Alianza Editorial, 2006.
- Nietzsche, Friedrich W. Verdad y mentira en sentido extramoral, Madrid: Editorial Tecnos, 1996.
- Pardo, Ruben H. “El desafío de las ciencias sociales: desde el naturalismo a la hermenéutica”. Epistemología de las ciencias sociales. Perspectivas y problemas de las representaciones científicas de lo social, eds. Palma, H. y Pardo, R., Buenos Aires: Biblos, 2012.
- Putman, Hilary. Razón, verdad e historia, Madrid: Tecnos, 1988, 59.
- Samaja, Juan. Epistemología de la Salud. Reproducción Social, Subjetividad y Transdisciplina, Buenos Aires: Lugar Editorial, 2004.