

EL FILÓSOFO MÉDICO

The medical philosopher

PATRICK VAUDAY

Universidad de Paris 8 Saint-Denis (Francia)

patrick.vauday@gmail.com

Resumen

Por medio de una revisión histórica de los vínculos establecidos entre la filosofía y la medicina, el presente artículo examina estas relaciones considerando cuatro aspectos; a) el problema del entendimiento de la vida que elabora la medicina y el determinismo presente en sus acciones científicas de conocimiento; b) la variable de indeterminación que la subjetividad humana introduce ante estos esfuerzos de objetivación; c) la noción de normatividad elaborada por G.Canguilhem, su presencia en la vida humana y en las manifestaciones de la enfermedad; d) el análisis filosófico del sistema de normas existente en las elaboraciones de Canguilhem y su incidencia en los enunciados biopolíticos de Michel Foucault.

Palabras clave: Vida; norma, biopolítica; normal; enfermedad

Abstract

Through a historical review of the links established between philosophy and medicine, this article examines these relations considering four aspects; a) the problem of the understanding of life elaborated by medicine and the determinism present in its scientific actions of knowledge; b) the variable of indeterminacy that human subjectivity introduces before these efforts of objectification; c) the notion of normativity elaborated by G. Canguilhem, its presence in human life and the manifestations of disease; d) the philosophical analysis of the system of norms existing in the elaborations of Canguilhem and its incidence in the statements of human life and the manifestations of disease. Canguilhem, its presence in human life and the manifestations of disease; d) the philosophical analysis of the system of norms existing in Canguilhem's elaborations and its incidence in Michel Foucault's biopolitical statements.

Keywords: Life, Norm, biopolitics, normal, disease

I

Los vínculos entre filosofía y medicina se remontan a un tiempo lejano, a la antigua Grecia, en el llamado Occidente. En Platón encontramos la idea de que la filosofía es para el alma lo que la medicina es para el cuerpo, en oposición en el caso de la filosofía a la *doxa*, la opinión vulgar, y en el caso de la medicina a la cocina, que sólo pretende procurar placeres sin tener en cuenta la salud (Platón, 1974, pp. 521d-522c). Del mismo modo, la antigua moral escéptica, estoica y epicúrea incluye reglas de vida que tienen en cuenta la salud del cuerpo, pero siempre con el objetivo de garantizar la tranquilidad del alma, o *ataraxia*. Epicuro, por ejemplo, utiliza la métrica, el cálculo o medición de los placeres basado en la diferencia entre las verdaderas

Recibido: 10 agosto 2023

Aceptado: 9 enero 2024

necesidades del cuerpo, como beber, comer y dormir, y las falsas necesidades, como la gula y el lujo, etc., (Epicuro, 2017). Éstas son peligrosas no tanto en sí mismas como porque, al aumentar la dependencia de cosas que no dependen de nosotros, como la riqueza, la estima de los demás, etc., restringen nuestra libertad. Mucho más tarde, en la época moderna, por lo menos en lo que respecta a los historiadores, encontramos esta idea de una filosofía condicionada por la “salud” del cuerpo en Descartes, quien escribe un importante Tratado sobre las pasiones (1994), al que, no por casualidad, Canguilhem dedica una conferencia magistral.

Para Descartes, la pasión era, en el vocabulario filosófico de la época, lo que se experimenta como resultado de la estrecha unión del alma y el cuerpo, principalmente, como en los animales, las necesidades para la vida, agravadas en el hombre por el hecho de ser un animal pensante inclinado a la imaginación (Descartes, 1994, pp. 65-81). Un ejemplo de estas es el miedo, pasión útil para proteger nuestro cuerpo de los peligros que lo amenazan, pero que, amplificado por la imaginación, puede convertirse en una perturbación tetanizante que altera el juicio y lleva a reaccionar de forma inadecuada ante toda situación. De este modo, Descartes no condena las pasiones como lo hacen los moralistas y los religiosos, sino que las trata, como él mismo escribe, como "físicas," es decir, como fuerzas a las que hay que oponer tendencias contrarias. Una pasión que, por desgracia, los jefes militares saben muy bien cómo aprovechar para incitar a los soldados a luchar (Descartes, 1994, pp. 211-213). En Descartes, el objetivo del tratamiento de las pasiones sigue siendo la tranquilidad del alma y la libertad de pensamiento (pp. 219-221).

Fue Spinoza quien introdujo un cambio de perspectiva al tener en cuenta los poderes y potencias del cuerpo: "no sabemos lo que el cuerpo puede hacer o lo que puede derivarse de la mera consideración de su propia naturaleza" (Spinoza, 1999 [proposición XIX], pp. 139-140).

No sabemos nada de lo que el cuerpo puede hacer sin que el alma o la mente o la voluntad tengan parte en ello. El cuerpo en cuestión es simplemente, y confuso al mismo tiempo, lo viviente; lo viviente más que la vida, cuya confusión Canguilhem, después de Descartes, critica a causa de su generalidad (Canguilhem, 1992, p. 12). Si Descartes concebía el cuerpo como una máquina, era precisamente para prescindir de la confusa noción de vida, que debía animar la materia introduciendo en ella una fuerza misteriosa y trascendente atribuida a Dios. Al plantear la cuestión de los poderes y potencias del cuerpo, Spinoza abre el camino a una reflexión acerca del ser vivo y su capacidad de invención, ilustrada no sólo por la multitud de especies, sino también por la complejidad fenoménica del cuerpo humano y sus capacidades. La vida, más que presentarse ante los seres vivos para animarlos, –como un apuntador que sopla un guion

a un actor–, es el proceso mismo de los seres vivos que se adaptan e inventan a nuevas formas de vida (Spinoza, 1999 [proposición XI-XII], pp. 113-115).

Pero la línea que va de Spinoza a Canguilhem no es directa, pasa por otro gran pensador de la vida y de los seres vivos, a saber, Nietzsche, acerca de quien, Canguilhem no dio ninguna conferencia ni escribió ningún artículo, pero que es evidente, lo leyó de cerca, a juzgar por las pocas referencias que hace de manera explícita a su obra. Es Nietzsche quien introduce al interior de la disciplina filosófica la idea del filósofo como “médico” de la cultura y de la sociedad, en particular en el prefacio a la segunda edición de 1887 de *La Gaya ciencia*. Nietzsche indica:

Sigo esperando la llegada de un filósofo que sea médico [sic], en el sentido excepcional de este término –y cuya tarea consistirá en estudiar el problema de la salud general de un pueblo, de una época, de una raza, de la humanidad”–. (Nietzsche, 1982, p. 24).

Un médico es alguien que cuida de la vida y, mediante su arte, encuentra o utiliza medicamentos que pueden dar o devolver la salud a los vivos, porque la vida aspira ante todo a la salud y no a la enfermedad. Este arte implica saber interpretar los síntomas, lo que llamamos diagnóstico, para de ese modo identificar la enfermedad que hay que tratar. En la filosofía de Nietzsche, se trata de diagnosticar el valor de las fuerzas que actúan y asaltan a las sociedades, pues hay valores que son favorables a la vida, a su desarrollo o crecimiento, y otros que le son perjudiciales; los primeros son afirmativos, los segundos negativos, el poder de actuar y el poder de crear, por ejemplo, para los primeros, y la moral, la culpa y el resentimiento para los segundos (Nietzsche, 1982, p. 25).

Lo que en Nietzsche posee un carácter conceptual –la figura del médico contrapuesta a la del sacerdote–, en Canguilhem se encarna en su propia persona como resultado de su doble formación, primero en filosofía, luego en medicina. De Nietzsche, Canguilhem retuvo sobre todo la idea de que el ser vivo es una evaluación, es decir, básicamente un juicio, una evaluación que concierne a sus condiciones de vida, a su entorno y a su estado, en resumen, lo que le es conviene y lo que no lo es. Es así como los seres vivos son capaces de juzgar su propio estado distinguiendo entre salud y enfermedad, la primera normal y la segunda anormal. Aquí es donde la medicina encuentra su legitimidad, como este saber y este arte que, o bien ayuda a la vida a continuar en las mejores condiciones posibles tratando, o bien anticipando y previniendo posibles males futuros. Así pues, el saber no es ajeno a la vida, desinteresado; es requerido por la vida para mejorar sus condiciones de existencia.

Sin embargo, decir que la enfermedad es anormal no es exacto: “no puede decirse que el estado patológico sea en absoluto anormal” (Canguilhem, 1996, p. 130). En primer lugar, porque fisiológica y funcionalmente, es decir, desde un punto de vista

biológico, la enfermedad a menudo sólo se distingue del estado normal por variaciones cuantitativas, grados, de una función, ya sea demasiado (hiper, por ejemplo, hipertensión) o demasiado poco (hipo, por ejemplo, hipoglucemia). Esto es lo que lleva a Freud a decir que todo el mundo es más o menos neurótico (Freud, 1986 [1930], pp. 110-111). En segundo lugar, porque la enfermedad es una manifestación y expresión de la vida, es lo que incluso distingue al viviente de la máquina; es una vida disminuida pero una vida que continúa en condiciones particulares. Por último, la enfermedad no es tanto un estado de privación o negatividad, una ausencia de las normas que definen la salud –concepto que puede haber dado lugar a la monstruosa idea de eliminar lo “anormal”– como otra forma de vida en respuesta a unas condiciones de vida anormales. Aquí, la idea es que lo anormal es normal, en los dos sentidos del término, es decir, por su frecuencia, pero también por su necesidad. Si, en la bella frase de Canguilhem, “las enfermedades son nuevas formas de vivir” (1996, p. 59), en otras palabras, auténticas invenciones para garantizar que la vida continúe, entonces la enfermedad tiene un lado positivo en la medida en que revela lo que va mal, lo que hay que cambiar en nuestra manera de vivir, la palabra *allure* designa a la vez la velocidad y una manera de ser. Como dice Canguilhem: “gozar de buena salud es poder enfermar y recuperarse” (1996, p. 132). La buena salud no es la adaptación perfecta a un entorno, porque en ese caso, de “cadere”, caer, estamos a merced de las variaciones que lo afectan; al contrario, es la posibilidad de tolerar esas variaciones, de tener una forma de plasticidad: “la salud es un margen de tolerancia a las infidelidades del entorno” (Canguilhem, 1996, p. 130), del mismo modo que “la naturaleza misma de la enfermedad es ser una reducción del margen de tolerancia a las infidelidades del entorno” (p. 132). Una adecuada ejemplificación de esto es el libro *Bajo el signo de marte* de Fritz Zorn (2023), en el que escribe que ha sido “educado hasta la muerte” para ajustarse a las exigencias y valores de su entorno suizo de clase media alta, y que al momento de contraer cáncer toma conciencia de su alienación y de que puede ser alguien distinto del puro producto de su entorno.

De ahí la tesis principal de Canguilhem de que no existe una esencia humana con la que medir la normalidad de los seres humanos, es decir, si se ajustan o no a este modelo; ello se debe a que el ser vivo, y más aún el ser humano, es un ser normativo y no normal; normativo, es decir, creador de sus propias normas de vida y, por tanto, capaz de modificarlas cuando la experiencia se lo dicta, o incluso simplemente cuando aspira a un modo de vida diferente (la expresión coloquial: “¡esto no es vida!”). Hay que señalar que, aunque el concepto de norma remite a la idea de regla, hay que distinguirlo de ella cuando se aplica a los seres vivos. Por ejemplo, hablamos de normas de producción y uso en la industria, es decir, reglas que deben respetarse al comercializar productos, en la industria farmacéutica estas normas se aplican desde el

exterior. La situación es muy distinta para los organismos vivos, que no aplican normas externas, sino que inventan y, en cierto modo, improvisan formas de ser entre la necesidad de satisfacer sus necesidades y las condiciones impuestas por el entorno vital. Las normas vitales que informan el comportamiento de los seres vivos les son immanentes; son una cuestión de experiencia y, si queremos decirlo con más claridad se asemejan a la improvisación bajo coacción; como escribe Canguilhem: El orden social es un conjunto de reglas de las que tienen que preocuparse los servidores o beneficiarios, o en todo caso los dirigentes. El orden vital está formado por un conjunto de reglas que se viven sin problemas" (Canguilhem, 1996, p. 186). Desde este punto de vista, los seres vivos son más artistas que científicos: "para el ser vivo, la vida no es una deducción monótona, un movimiento rectilíneo, ignora la rigidez geométrica, es un debate o una explicación (...) con un entorno donde hay fugas, agujeros, evasiones y resistencias inesperadas" (Canguilhem, 1996, p. 131). De ello se desprende que la medicina, a diferencia de la biología en este aspecto, es un arte que debe practicarse caso por caso, porque, aunque la enfermedad obedezca a un perfil estándar y corresponda a un cuadro clínico perfectamente identificable, se produce en un paciente con una historia y un estilo de vida singulares.

II

La filosofía de Canguilhem se basa de manera indiscutible en lo que se conoce como vitalismo, como él mismo aclara: "el término vitalismo es apropiado [...] a toda biología preocupada por su independencia de las ambiciones anexionistas de las ciencias de la materia" (Canguilhem, 1992, p. 84), y más adelante: "comprender la vitalidad del vitalismo es comprometerse en una búsqueda del sentido de la relación entre la vida y la ciencia en general, la vida y la ciencia de la vida más específicamente" (p. 85). Esto no significa que rechace la aportación decisiva de la biología, por ejemplo, el código genético, que muestra cómo lo vivo es materia informada por un código químico –la afirmación ya hecha en Lo normal y lo patológico; "no hacemos profesión de indeterminismo profesión bastante aceptada hoy en día"–, sino que hay motivos para cuestionar la relación entre la ciencia de la vida y la experiencia de la vida, entre el hacer de lo vivo y la experiencia de lo vivo. Retomando la metáfora musical de la improvisación, la partitura está escrita, pero hay que tocarla, interpretarla para darle sentido, y ahí es donde aparece lo inesperado, es decir, una historia que no puede deducirse por completo de la estructura inicial. Por retomar el caso de Fritz Zorn, no estaba escrito desde el principio que su cáncer le despertaría y, por paradójico que fuera que muriera de él, en cierto modo le salvaría. El margen de indeterminación de lo vivo puede estar determinado, pero a cada uno de nosotros nos queda vivir y escribir.

Este énfasis en la indeterminación es evidente en las “Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique” escrito en 1963, en el que Canguilhem se detiene largamente en la comparación entre la organización social y el organismo vivo, que se justifica en parte por el hecho de que las normas están implicadas en ambos ámbitos (Canguilhem, 1996 [1963-1966], pp. 171-207). No volveremos a la diferencia que Canguilhem establece entre las normas sociales y culturales, que se aplican desde el exterior y, por tanto, pueden olvidarse o transgredirse, y las normas vitales, que son una con el organismo vivo. Nuestro esfuerzo se centra en una observación histórica que Canguilhem hace al principio de su texto en relación con la concordancia en Francia, tras la Revolución de 1789, de la reforma escolar y la reforma hospitalaria como dos ejemplos, que toma después del de las técnicas de normalización (Canguilhem, 1996, p. 176). Aunque no entra en detalles relacionados a la reforma hospitalaria, se puede leer en el trasfondo lo que iba a ser el mayor interés de Michel Foucault, que fue su discípulo, al menos un esbozo de lo que se convertiría en la teoría del biopoder de Foucault, es decir, el poder ejercido a partir de un saber científico, la biología, y que orientaría las prácticas que afectan a la salud y a las condiciones de vida de las personas. Así, escribe: “Empezamos con las normas gramaticales y terminamos con las normas morfológicas para hombres y caballos con fines de defensa nacional, pasando por las normas industriales e higiénicas” (p. 182). Refiriéndose a estas últimas, prosigue:

...La definición de las normas higiénicas presupone el interés dado, desde el punto de vista político, a la salud de las poblaciones consideradas estadísticamente, a la salubridad de las condiciones de vida, a la extensión uniforme de los tratamientos preventivos y curativos desarrollados por la medicina (Canguilhem, 1996, p. 182).

Es por esta filiación que va de Canguilhem a Foucault que es entendible que del primero al segundo exista un salto, como cuando se salta o se pasa de una orilla a otra de un río. El concepto de biopoder es introducido por Michel Foucault en la última lección de su conferencia en el Collège de France, el 17 de marzo de 1976 y donde puede leerse:

A lo que se aplica esta nueva técnica del poder no disciplinario es –a diferencia de la disciplina, que se dirige al cuerpo– a la vida de los hombres, o también, si se quiere, se dirige no al hombre-cuerpo, sino al hombre vivo, al hombre-ser; al límite, si se quiere, al hombre-especie (Foucault, 1997, p. 216).

Puede apreciarse que aquí, Foucault, ya está en la otra orilla, aquella de la que parte en su análisis de los poderes (soberanía, disciplina, control), pero no sin retomar lo que Canguilhem había abordado desde la otra orilla sin sumergirse en realidad en ello, a saber, las tecnologías de control de la población por parte del Estado, como muestra lo que entiende por biopoder:

Lo que está en juego en esta nueva tecnología del poder, en esta biopolítica, en este biopoder que está en vías de instalarse es un conjunto de procesos como la proporción de nacimientos y muertes, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, etcétera. Son estos procesos de natalidad, mortalidad y longevidad los que creo que constituyeron los primeros objetos de conocimiento y los primeros objetivos de control de esta biopolítica. (Foucault, 1997, p. 216).

Hablamos, pues, de la instauración de una tecnoestructura, basada en la imbricación de la política y la ciencia con vistas a gobernar una población. Sin embargo, Canguilhem tiene mucho cuidado en distinguir entre racionalización y normalización (1996, p. 184): la primera responde a la expresión de las necesidades sociales mediante la creación de instituciones capaces de satisfacerlas, por ejemplo, becas de educación, seguridad social y subsidios familiares; la segunda tiende a sustituir la política, es decir, los debates democráticos, por la ideología tecnocientífica. Dicho de otro modo, la organización deja de ser un medio más o menos adaptado y revisable para convertirse en un fin en sí mismo, en nombre del orden por el orden, como si existiera una ciencia de la sociedad que prescindiera de la reflexión respecto de los fines de la sociedad. Pero, como señala Canguilhem al final de su texto, una sociedad no es tal que su orden no pueda ser discutido o puesto en cuestión, porque en la raíz de toda sociedad no hay ningún principio fundador que la organice, ningún fundamento, ninguna *arkhe*, sino un espacio de indeterminación abierto a la discusión y a la disputa referente a las diferentes maneras de hacer la sociedad.

Si el individuo plantea la cuestión de la finalidad de la sociedad, ¿no es esto un signo de que la sociedad es un conjunto de medios mal unificados, precisamente por falta de un fin con el que pueda identificarse la actividad colectiva que permite la estructura? (Canguilhem, 1996, p. 191).

No es insignificante que Canguilhem se refiera aquí a un individuo porque, mientras que las estadísticas en las que se basa la normalización lo hacen desaparecer en la curva del gran número, el individuo que duda o resiste, o incluso esa parte de cada persona que duda y resiste, es uno menos, o al menos desafía la ilusión de que la sociedad forma un todo indiscutible en cuanto a sus fines y medios. Cuando escribe: “Pero basta con que un individuo de cualquier sociedad cuestione las necesidades y normas de esa sociedad y las desafíe...” (Canguilhem, 1996, p. 191), no quiere decir que sólo las encuentre por sí mismo y por sí mismo, sino que la propia imperfección de la sociedad es lo que la abre al debate y, por tanto, a un futuro y a una historia. Lo que se aplica a lo vivo, a saber, que “la vida... es un debate o una explicación con un entorno”, se aplica a una sociedad en la que la vida sólo existe a condición de que se permita a sus componentes debatir y decidir acerca de los fines y los medios de su organización.

CONCLUSIÓN

En lo relativo a las normas vitales y sociales, de las lecturas que de estos problemas pudieron hacer G.Canguilhem y Michel Foucault, el entorno vital ya no es solo la relación con las condiciones naturales de vida; es el propio ser humano el que se ha convertido en un entorno para sí mismo, dependiente de los fenómenos de masas en los que se inscribe su vida –nacimiento, muerte, enfermedad, consumo, ocio, etc.–; es el individuo el que se ha convertido en una fracción de curva. Considerando la idea de biopoder, a partir de la estadística, hemos visto cómo la medicina se ha convertido, si no en su práctica, al menos en su forma de ideología médica. Canguilhem tiene una especie de optimismo vital que reside en los límites que ve a la normalización de los comportamientos; su aspiración a una “regulación social” perfecta (Canguilhem, 1996, p. 191), de carácter orgánico, es decir, sin residuo y sin contestación, se ve comprometida por el hecho de que la vida como experiencia inventiva e imprevista se interpone en el camino de una ciencia que dominaría todos sus procesos para producirla y gobernarla. Si, como dice Freud, en una especulación en torno a los comienzos de la vida en la tierra, la vida tiene una muerte fácil, lo que sigue siendo cierto a pesar de todo, es que la vida nos ha demostrado y seguirá demostrando que tiene más recursos de los que la ciencia puede encontrar para ella. Lo importante, pues, no es tanto desbaratar la locura de los aprendices de brujo que sueñan con el control total como diagnosticar las nuevas fuerzas y los nuevos dispositivos en particular con las nuevas tecnologías y la inteligencia artificial, los usos que pueden hacerse de ellas para promover la vida y los que, por el contrario, tienden a reducirla y restringirla.

Traducción: Prof. Alejandro Bilbao

Esta publicación se enmarca en el Proyecto de investigación titulado: “Filosofía y medicina en G. Canguilhem: axiología, ontología y política de lo viviente”. ANID/Programa Fondecyt-regular/proyecto Cod: 1210534.

OBRAS CITADAS

- Canguilhem, Georges (1996). *Le normal et le pathologique*. Presses Universitaires de France.
——— (1992). *La connaissance de la vie*. Vrin.
Descartes (1994). *Les passions de l'âme*. Vrin.
Epicure (2017). *Lettres, maximes et autres textes*. Vrin.
Foucault, Michel (1997). *Il faut défendre la société, cours au Collège de France*. Gallimard/Seuil.

- Freud, Sigmund (1986). El malestar en la cultura. Vol. XXI [1927-1931]. *Obras completas*. Amorrortu Editores.
- Nietzsche, Frederic (1982). *Gai Savoir*. Folio/essais- Gallimard.
- Spinoza (1999). *Éthique*. Éditions du Seuil.
- Platón (1974). *Gorgias*. Editions Belles Lettres.
- Zorn, Fritz (2023). *Mars*. Gallimard.