



DEL VIVIENTE AL PENSAMIENTO. ONTOLOGÍA Y ORGANOLOGÍA EN "MÁQUINA Y ORGANISMO" DE GEORGES CANGUILHEM

FROM THE LIVING TO THOUGHT. ONTOLOGY AND ORGANOLGY IN GEORGES CANGUILHEM'S MACHINE AND ORGANISM

José Robles Vargas

Univerisdad de Buenos Aires, Departamento de Filosofía, Buenos Aires, Argentina.

 <https://orcid.org/0009-0002-0208-1601>, e-mail: joserobleso10@gmail.com

Recepción: 5 de diciembre de 2025– Aceptación: 27 de mayo de 2026

Resumen

A partir de un análisis de “Máquina y organismo” de Georges Canguilhem, el presente artículo tiene como propósito problematizar los presupuestos epistemológicos y ontológicos asociados a la noción de vida. Situándonos en el contexto del resurgimiento de una *Naturphilosophie* en la ontología contemporánea (Deleuze y Simondon), introduciremos el problema caracterizando brevemente el análisis de la concepción mecanicista-teleológica de lo “orgánico” y analizaremos cómo dicha concepción está asociada a lo que Deleuze llama “Imagen dogmática del pensamiento”. Posteriormente, señalaremos las implicaciones ontológicas de la “organología” de Canguilhem y distinguiremos la idea del organismo como *res* o *substantia*, frente a la comprensión *potencial* del órgano definido por su indeterminación. Finalmente, exploraremos algunas de las consecuencias que tiene el desplazamiento de la estructura trascendental para la relación pensamiento-vida.

Palabras clave: Deleuze, ontología, Canguilhem, filosofía de la naturaleza, organología.

Abstract

Based on an analysis of Georges Canguilhem's *Machine and Organism*, this article aims to problematize the ontological and epistemological assumptions associated with the notion of life. In the context of the resurgence of a *Naturphilosophie* in contemporary ontology (Deleuze/Simondon), we will introduce the problem by briefly characterizing the analysis of the mechanistic-teleological conception of the “organic,” and we will examine how this conception is linked to what Deleuze calls the “Dogmatic Image of Thought.” Next, we will highlight the ontological implications of Canguilhem's “organology” and distinguish the idea of the organism as *res* or *substantia* from the *potential* understanding of the organ defined by its indeterminacy. Finally, we will explore some of the consequences that the shift in the transcendental structure has for the relationship between thought and life.

Keywords: Deleuze, ontology, Canguilhem, philosophy of nature, organology.

1. Introducción: el problema trascendental del *viviente*

L'homme se trompe parce qu'il ne sait où se mettre.
Georges Canguilhem

“**L**e concept peut-il, et comment, nous procurer l'accès à la vie?” (Canguilhem, “Le concept...” 193). La filosofía de Georges Canguilhem (1904-1995)¹, pensador menor en el sentido deleuziano², plantea nuevamente a la mitad del siglo XX una pregunta decisiva que desafía los alcances de la filosofía trascendental. Podemos reformular la cuestión de la siguiente manera: ¿cómo es posible conocer la vida a través de principios y operaciones que parecen anular su excepcionalidad? Según Canguilhem, la vida, en el sentido orgánico, posee un doble rasgo excepcional que podríamos caracterizar en términos *ontológicos* y *trascendentales*. La vida parece escapar a la *representación* por a) su particular *manera de ser* que excede la legitimidad de ciertas *categorías* filosóficas; y b) por su íntima relación con el conocimiento, frente al cual no se presenta como un fenómeno meramente exterior: el sujeto del conocimiento es él mismo el viviente que aparece objetivado en el conocimiento de la vida.

En “Le concept et la vie”, Canguilhem critica la formulación trascendental del problema por pasar por alto esta última consideración: “Me parece confirmar la resistencia de la cosa, no al conocimiento, sino a una teoría del conocimiento que procede del conocimiento a la cosa. Este es, en Kant, el límite de la revolución copernicana” (210, traduc-

1 La obra del pensador y médico francés es ampliamente reconocida tanto por su trabajo como historiador de las ciencias como por su influencia decisiva en el post-estructuralismo a través del pensamiento de Michel Foucault. Es posible también asociar su obra al vitalismo debido a su profundo interés y trabajo en torno al pensamiento de Bergson (cf. Canguilhem, *Œuvres IV* 111-170). Incluso podemos apreciar su impacto en el desarrollo de la filosofía de la tecnología a través de la obra de Yuk Hui (cf. Hui 25). Sin embargo, distanciándonos de estas interpretaciones, el presente artículo busca proponer una lectura desde la perspectiva de la ontología contemporánea con la cual Canguilhem guarda una profunda afinidad tanto histórica como teórica. Recuperando algunas interpretaciones de Simondon, Deleuze y Badiou, alumnos notables de Canguilhem, intentaremos desenredar la problemática ontológica presente en “Máquina y organismo” vinculándola al resurgimiento de la *Naturphilosophie* en la filosofía contemporánea.

2 Canguilhem es un filósofo minoritario, pues su obra multifacética se desmarca del discurso, el vocabulario conceptual y la práctica dominante de la filosofía continental de la primera mitad del siglo XX (representada por la fenomenología, el existencialismo francés y el positivismo), haciendo un planteamiento menor de problemáticas mayores.

ción propia)³. La vida, como objeto de conocimiento, introduce una tensión en la relación sujeto-objeto puesto que el viviente –la cosa– se asume al mismo tiempo como centro de referencia, desplazando al sujeto de conocimiento a una posición periférica. Si la vida se resiste a la *objetivación*, ¿cómo comprender la relación entre pensamiento y vida?

Este problema que supone un cierto distanciamiento de la posición kantiana parece al mismo tiempo acercar a Canguilhem a la vía especulativa abierta por la filosofía de la naturaleza de Friedrich Schelling, propuesta con el fin de superar las limitaciones del giro crítico. “Si la tarea de la filosofía trascendental es subordinar lo real a lo ideal, por el contrario, la tarea de la filosofía de la naturaleza es explicar lo ideal a partir de lo real” (Schelling, *Escritos...* 120).

Existe en la ontología contemporánea un resurgimiento de la *Naturphilosophie* que es posible constatar en el pensamiento de Deleuze⁴ y Simondon⁵, entre otros, y que podríamos también asociar a Canguilhem. La reapertura de esta vía se debe en buena medida al diálogo *sui generis* entre filosofía y ciencia desarrollado por el médico francés. ¿En qué consiste este viraje para Canguilhem? Para él, el camino de la *Naturphilosophie* al que nos orilla el problema del conocimiento de la vida se define por la búsqueda de un *a priori* en la cosa (la vida) desde el cual elaborar una teoría del conocimiento (Canguilhem, “Le concept...” 223).

Pero ¿cómo es posible ofrecer un modelo orgánico para el pensamiento y la subjetividad? ¿Qué legitimidad posee esta teoría? Y todavía más: ¿cuál es la naturaleza de sus principios y categorías? Para tratar de responder a estas cuestiones es preciso primero saber: 1) qué presupuestos operan al interior de la metafísica y la filosofía trascendental que parecen anular la vida cada vez que nos proponemos conceptualizarla; y 2) qué rasgos caracterizan la vida orgánica, en términos ontológicos, cuando es emancipada de las cate-

3 El texto original en francés cita lo siguiente: “Me semble confirmer la résistance de la chose, non pas à la connaissance, mais à une théorie de la connaissance qui procède de la connaissance à la chose. C’est, chez Kant, la limite de la révolution copernicienne” (Canguilhem citado en Badiou 70).

4 Gualandi estudia este momento anómalo de la filosofía francesa en la década de los sesenta, refiriendo como mayores representantes a Deleuze (con *Différence et répétition*); a Simondon (con *L’Individuation*); y a Michel Serres (con *Le Système de Leibniz*). En gran medida, dicho resurgimiento se debe, según Gualandi, a la reflexión epistemológica en torno a la ciencia contemporánea (“Errancies of the human” 6). Sin embargo, el desarrollo de una filosofía de la naturaleza en estos autores rebasa la mera crítica exterior sobre los presupuestos teóricos de la ciencia y, en su lugar, comienza a compartir un campo problemático de especulación y creación conceptual. Badiou comparte esta lectura sobre Deleuze en la cual afirma que “Deleuze pretende y crea una filosofía “de” la Naturaleza, o más bien una filosofía-naturaleza” (46), continuando la idea de la *Naturphilosophie* que rechaza el genitivo de la formulación “Filosofía de...”.

5 Sobre Simondon, Bathelemy señala que es posible reconocer en su obra una “filosofía de la naturaleza post-fenomenológica” (22).

gorías vinculadas a dichos supuestos⁶.

El desarrollo de estas dos cuestiones podría ser localizado en la doble tesis defendida por Canguilhem en su conferencia titulada “Máquina y organismo”⁷: por un lado, a) la irreductibilidad de lo orgánico en lo mecánico, en la cual se despliega una crítica a los presupuestos metafísicos y epistemológicos de la concepción de lo orgánico; y por otro, b) la explicación de lo mecánico por lo orgánico, que caracteriza el excepcional *modo de ser* de lo orgánico. Podemos comenzar por revisar el primer postulado crítico.

2. La imagen dogmática del conocimiento de la vida

Canguilhem cuestiona la imposición de la imagen de la máquina sobre el organismo. Esta analogía sostiene que es posible explicar la realidad orgánica a partir del modelo de la máquina. La naturaleza, en todas sus dimensiones, no sería más que un mecanismo infinito de engranajes perfectamente ensamblados con funciones absolutamente definidas. Títeres⁸, autómatas, relojes y computadoras son los símbolos técnicos a partir de los cuales se comprende el universo físico y orgánico.

Dicho esquema se presenta como un *modelo metafísico* en tanto que pretende ofrecer una explicación racional de la *totalidad* de lo que existe. Es por esto que la explicación mecanicista también funciona en el planteamiento del problema *metafísico* del origen. En el caso de la naturaleza orgánica para poder dar cuenta de su génesis, se presupone un ente trascendente y necesario que carece de todo origen: un Dios creador que gobierna sobre el universo mecánico como el hombre sobre una naturaleza inerte⁹.

La contingencia de las formas orgánicas es explicada por la existencia necesaria de un artesano omnipotente que fabrica las máquinas vivas. Existe en la analogía una peculiar convivencia entre: a) un mecanicismo que describe la actividad orgánica mediante causas eficientes y b) un elemento teleológico que se conserva a través de la finalidad divina. To-

6 Estas dos cuestiones apuntan hacia un problema más general que atañe a las transformaciones ontológicas implicadas en este viraje en dirección a lo Real propuesto por la *Naturphilosophie* en el contexto de la filosofía contemporánea. Debido a los límites del presente trabajo no es posible desarrollar exhaustivamente esta última cuestión; sin embargo, esperamos contribuir con algunas observaciones relevantes.

7 Editada y publicada posteriormente en el volumen titulado *El conocimiento de la vida*.

8 Un gran caso que ejemplifica la dimensión metafísica de la analogía es el inclasificable texto de Heinrich von Kleist titulado *Sobre el teatro de marionetas* en el que, siguiendo los pasos de la *Teodicea* de Leibniz o del *Freiheitschriff* de Schelling, intenta reconciliar, bajo la imagen del títere, la naturaleza con la gracia y la necesidad con la libertad (cf. Kleist 19-31).

9 La misma relación entre el amo y el esclavo, transformada en la Revolución Industrial en la pareja patrón-obrero, puede ser pensada como una manifestación social de nuestra relación técnica con la naturaleza en el mundo occidental (cf. Simondon 53-57).

mando en consideración el éxito y pervivencia de la analogía¹⁰, la capacidad que tiene de soportar estas contradicciones y adaptarse a nuevos paradigmas científicos, Canguilhem plantea la siguiente pregunta: “¿Cómo explicar que se haya buscado en las máquinas y en los mecanismos, definidos como procedimiento, un modelo para la inteligencia de la estructura y de las funciones del organismo?” (“Máquina...” 120). El problema no cuestiona solamente la validez científica de la analogía, sino que se pregunta por las razones extra empíricas que explican su fuerza: no se trata de saber si es o no es posible, sino cómo es posible. La biología –el conocimiento de la vida– parece poseer su propia metafísica que exige una crítica.

Según Canguilhem, la metáfora es empleada en dos momentos clave de la historia de la metafísica: en la Grecia clásica por Aristóteles y en la modernidad por Descartes. Mediante un ejercicio genealógico, el médico francés cuestiona el *sentido* y *valor* del modelo a partir de un análisis de los fenómenos económicos, ideológicos y tecnológicos presentes en la sociedad griega y la bisagra renacimiento/modernidad: las hipótesis giran en torno a la división del trabajo teórico-práctico¹¹, el surgimiento del capitalismo y la invención de los autómatas.

Más allá de los factores anteriormente mencionados, es posible agregar una causa vinculada al *sentido* y *valor* del conocimiento mismo. Se trata de una razón asociada a los presupuestos de la teoría del conocimiento que procede del conocimiento a la cosa; es decir, de un principio *trascendental* que impulsa la analogía desde el interior de la estructura del conocimiento.

En la *Dialéctica Trascendental*, Kant examina la demostración que soporta, desde una dimensión metafísica, la explicación del organismo por la máquina. La llamada prueba *físico-teológica* postula la existencia de una Causa suprema bajo la forma de un Dios creador deducida del aparente orden y *organización* del mundo¹². En otras palabras, el argumento busca explicar la *diversidad* de la naturaleza mediante la *unidad* proporcionada por *fin*es y *propósitos* atribuidos a un Fabricante universal. Ciertamente Kant cuestiona la validez de esta demostración; sin embargo, conserva la legitimidad de la prueba bajo la forma de una

.....
¹⁰ La analogía permanece vigente en el presente: en la cultura popular y la ciencia (por ejemplo, Stephen Wolfram) las máquinas (ahora computadoras) siguen sirviendo como imagen metafísica (cf. Hui 145).

¹¹ La concepción mecanicista no sería sino una *Weltanschauung* burguesa: sujetos que, alejados del trabajo manual, las fábricas y la producción, ven en los objetos un mero producto al que asignar un valor, empleando cantidades susceptibles de cálculo; y en el trabajo contemplan solamente una actividad mecánica: el hombre reducido a una máquina.

¹² “De la analogía que existe entre algunos productos naturales y lo que es resultado del arte humano cuando la razón violenta la naturaleza y la obliga a no seguir sus fines, sino a doblarse a los nuestros, infiere esta misma razón (apoyándose en la analogía existente entre esos productos naturales y casas, barcos, relojes) que hay en la naturaleza una causalidad de este mismo tipo” (Kant, *KrV* A626/B654).

exigencia racional meramente subjetiva que sirve como ideal a la razón en su búsqueda por la unidad sistemática del conocimiento.

Pero ¿de dónde proviene la legitimidad de esta tendencia racional a economizar principios? O, en otras palabras, si el principio racional resulta en una reducción problemática del organismo a causas mecánicas, ¿por qué es la *diversidad real* en la naturaleza la que debe ser tanto cuestionada como explicada y no este *Ideal* de la razón? La posibilidad de responder a estas preguntas quizá está implicada en el giro ontológico propuesto por Gilles Deleuze¹³ en *Diferencia y repetición*: el “vuelco categorial más general, según el cual el ser se dice del devenir, la identidad de lo diferente, lo uno de lo múltiple, etc.” (79). Descubrimos en este viraje las herramientas para una crítica al *sentido* y *valor* de a) una teoría del conocimiento que procede del conocimiento a la cosa; y, por lo tanto, b) al principio trascendental, propio de esta teoría del conocimiento, que soporta la analogía máquina-organismo y explica su pervivencia.

En el quinto capítulo de *Diferencia y repetición*, Deleuze llama *buen sentido* al supuesto principio *trascendental* definido por la tendencia epistemológica a subordinar la *diferencia real* de la naturaleza a una identidad abstracta, operación vinculada al modelo general del conocimiento llamado *Imagen dogmática del pensamiento*¹⁴. Es en este principio en el que hallamos una posible explicación del papel dominante de la analogía máquina-organismo. Brevemente, ¿cuál es la naturaleza de este principio? El *buen sentido* se define por operar una *síntesis cuantitativa de la diferencia* en el objeto: hay a) una afirmación de la “parcialidad” de la verdad –es decir, su repartición o distribución–, así como b) un “sentimiento de lo absoluto” –es decir, su tendencia a resolver esa desigualdad o parcialidad– (cf. Deleuze, *Diferencia...* 336). La palabra *sentido* podría entenderse aquí como *dirección*: el sentido de la

¹³ La extrañeza de la asociación disciplinar entre la filosofía de la ciencia de Canguilhem y la ontología de Deleuze se reduce cuando tomamos en cuenta la cercanía de sus recorridos intelectuales: Canguilhem dirige la tesis de Deleuze que luego publicará bajo el título *Empirismo y subjetividad* (Dosse 138). Son pocas las referencias explícitas a Canguilhem en la obra de Deleuze. Sin embargo, estudios como el de Antoine Janvier demuestra su profunda afinidad crítica. “Que la critique soit une philosophie des valeurs, telle est, selon Deleuze, l'exigence principale de Nietzsche. Or il est frappant que, dans un tout autre champ – celui de l'épistémologie de la médecine, de la science des pathologies et de la physiologie – Canguilhem formule le même programme [...] faire de la philosophie une ‘philosophie des valeurs’” (Janvier 59). Esperamos aportar al estudio de esta relación intelectual y romper con la estéril visión académica que perpetúa la separación disciplinar con fines instrumentales, impidiendo ver la problemática filosófica común que nutre el desarrollo del pensamiento.

¹⁴ En términos más generales, la *imagen dogmática* es un modelo a través del cual el pensamiento se da a sí mismo una definición de lo que es pensar (re-presentar), para luego reunir un conjunto de principios empíricos, que asume como trascendentales de manera ilegítima y que emplea en las diversas operaciones del conocimiento. Deleuze nombra a estos principios generales con los conceptos *sentido común* y *buen sentido*. En *Diferencia y repetición* el pensador francés examina la *Imagen dogmática* en dos apartados clave: por un lado, en el tercer capítulo, donde critica estos presupuestos al interior de la teoría kantiana del conocimiento, y por otro, en el quinto capítulo, en el que analiza cómo dichos principios operan en el conocimiento de la naturaleza. La tendencia epistemológica a anular la *diferencia* en la naturaleza es analizada en este último apartado y asociada al principio general del *buen sentido*.

flecha del tiempo que tiende al equilibrio, descrito por la física moderna, “según la cual se va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado” (Deleuze, *Diferencia...* 335).

Además de la física, Deleuze afirma que esta estructura se presenta también en la economía-política del siglo XVIII “que ve en la prosperidad del comercio, el proceso mecánico de la igualación de las partes” (*Diferencia...* 337)¹⁵. Es decir, esta estructura –o más bien, esta *operación*– está presente en una diversidad de dominios y en una pluralidad de momentos históricos. “Cada vez que la ciencia, la filosofía y el buen sentido se encuentran, es inevitable que el buen sentido en persona se tome por una ciencia y una filosofía”. (Deleuze, *Diferencia...* 336). Pero ¿opera el *buen sentido* en el conocimiento de la vida?

Es posible considerar la analogía máquina-organismo como una manifestación regional del principio trascendental del *buen sentido*. En primer lugar, podríamos atribuir a este principio la tendencia a anular la *diferencia* de dominios entre lo orgánico y lo inorgánico; es decir, la reducción de lo orgánico a los principios teóricos de la física clásica bajo una jerarquía positivista. Sin embargo, la operación del principio no solo se presenta globalmente en el edificio sistemático del conocimiento (a través de la relación vertical entre distintas disciplinas), sino en la *objetivación* que ocurre al interior de cada disciplina.

En pocas palabras, en la analogía máquina-organismo, el *buen sentido* opera a partir de una confusión de la *finalidad* y *función* del organismo. La confusión se expresa bajo la figura del artesano: así como un instrumento se fabrica con un propósito determinado, de la misma manera se le asigna a la actividad orgánica una *función* definida. La finalidad, entendida como función, “es rígida y unívoca, univalente” (Canguilhem, “Máquina...” 136). El organismo-máquina se vuelve “producto de un cálculo, verifica las normas del cálculo, normas racionales de identidad, de constancia y de previsión” (Canguilhem, “Máquina...” 138). La subordinación de la actividad orgánica a la función permite la previsibilidad biológica al asegurar que el desarrollo de los órganos está guiado por la función que debe cumplir.

Por otro lado, el *buen sentido* vuelve comprensible el encuentro aparentemente incompatible entre mecanicismo y teleología¹⁶. Como decíamos, Canguilhem rastrea la explicación del organismo por la máquina hasta la filosofía de Aristóteles y Descartes. Sin embargo, estos dos pensadores no representan dos momentos distintos de la historia de la

15 En esto coinciden la concepción del modelo mecanicista como una cosmovisión burguesa (Canguilhem) y la comprensión del buen sentido como una “ideología de las clases medias que se reconocen en la igualdad como producto abstracto” (Deleuze, *Diferencia...* 337).

16 Existe aquí otro vínculo extraño que une teología y técnica. En la misma prueba fisicoteológica se constata una asociación paradójica entre la comprensión religiosa del mundo y la visión tecnológica de lo orgánico que merecería un examen profundo. La vigencia de este vínculo en la actualidad es constatable en tendencias estéticas contemporáneas como la llamada *divine machinery* donde se mezcla la iconografía religiosa con elementos tecnológicos como cables, computadoras y placas de circuito impreso.

analogía, sino que esta se sostiene desde una compatibilidad entre el hilemorfismo aristotélico y el idealismo cartesiano (cf. Canguilhem, “Máquina...” 132).

El mecanicismo de la teoría de los animales-máquina de Descartes, organismos compuestos por piezas mecánicas con funciones previamente asignadas, queda atrapado en un límite por su énfasis en la dimensión estructural de la cosa: si bien la *estructura* del autómatas puede describir con validez la anatomía y la dinámica de un cuerpo orgánico a cierta escala, es incapaz de dar cuenta por sí misma de la *génesis* de esta estructura. En otras palabras, “si el funcionamiento de una máquina se explica por las relaciones de pura causalidad, la construcción de la máquina no se comprende sin la finalidad, ni sin el hombre” (Canguilhem, “Máquina...” 132). ¿Dónde aparece la voluntad humana en la analogía? En la suposición de la existencia de un Dios antropomorfo que concentra toda la finalidad en un punto trascendente. La comprensión de la actividad orgánica como *función* implica un sentimiento de lo absoluto que remite a Dios como su *fundamento*.

El *buen sentido* opera en el cuerpo orgánico una doble reducción: a) finalidad a función, y b) génesis a estructura. Esto asegura la legitimidad de los principios que el pensamiento se ha dado a sí mismo de manera ilegítima y que ahora proyecta sobre la vida: no es sino el complemento objetivo de la misma exigencia racional de la prueba *fisicoteológica* a economizar principios. Deleuze denuncia el kantismo implicado en el buen sentido científico: la asunción del “dato como diverso; la razón como tendencia a la identidad, proceso de identificación e igualación” (*Diferencia...* 336). Gracias al modelo de la máquina, concepto y vida se encuentran, pero solo en razón del concepto, de la *imagen* del pensamiento. Señala Canguilhem que, en efecto, “comprendemos mejor la investigación de los naturalistas”, puesto que sabemos de los principios y límites de una teoría del conocimiento, “pero no logramos entender los mecanismos de la naturaleza” (“Le concept...” 202-203, traducción propia)¹⁷.

¿Qué revela esta crítica? No hemos buscado demostrar la imposibilidad del conocimiento de la vida, sino indicar los límites de cierta *lógica* al mostrar: 1) los problemas propios de una teoría del conocimiento que procede del conocimiento a la cosa, según un *buen sentido* en el que tanto ciencia como filosofía están ausentes; y 2) las condiciones racionales que vuelven posible la imposición de la imagen de la máquina sobre el organismo. Sin embargo, lo que permanece impensado en Canguilhem (y que con Deleuze se vuelve posible comprender) es la complicidad entre la *imagen* de la máquina y la *imagen* dogmática del pensamiento (semejanza, identidad, previsión): la máquina no sería sino la imagen misma del pensamiento *objetivada* mediante el buen sentido. En esto consiste la

¹⁷ Citamos el pasaje extendido en su idioma original. “Nous comprenons mieux les recherches du naturaliste, mais nous n’arrivons pas à comprendre les démarches de la nature. Nous comprenons mieux le concept de causalité mais nous ne comprenons pas la causalité du concept” (Canguilhem, “Le concept...” 202-203).

ilusión trascendental del conocimiento de la vida: una superposición de imágenes sobre un fondo, simulando la presencia de lo orgánico.

Ahora, es válido preguntar: ¿qué sucedería con un conocimiento *sin imagen* que se dejase in-formar por la cosa? Si la explicación del organismo por la máquina impone a la vida orgánica la *imagen* del pensamiento, entonces la tentativa de explicar la máquina por el organismo, ¿no abre la posibilidad de un renovado encuentro entre vida y concepto en razón de la vida¹⁸? Hemos pasado de la tesis sobre la irreductibilidad del organismo en la máquina, a la explicación de la máquina por el organismo que define el proyecto de una *Organología*¹⁹ en Canguilhem y que apunta hacia una teoría del conocimiento que procede de la cosa: es decir, una filosofía de la naturaleza.

Para poder acercarnos al correcto planteamiento de estas preguntas, es necesario analizar los rasgos ontológicos que, según Canguilhem, manifiesta el organismo al abandonar la imagen de la máquina. Otro cuestionamiento surge al tender un puente entre ontología y filosofía de la naturaleza: si el modelo máquina-organismo está soportado por el privilegio de las categorías de una teoría del conocimiento que procede del conocimiento a la cosa (identidad, unidad, etc.), ¿la *Organología* no comprendería un vuelco categorial análogo?

3. El problema ontológico del órgano

La sola existencia de una dimensión orgánica cuestiona la legitimidad del *principio de degradación* desplegado por el buen sentido, incapaz de dar cuenta de la *creación* de sistemas. En este sentido, “el viviente es la prueba de otro orden, de un orden heterogéneo” (Deleuze, *Diferencia...* 380). Es decir, si bien en el dominio del viviente puede operar la tendencia a anular la diferencia de acuerdo con ciertos principios empíricos, la existencia misma del dominio prueba que no existe dicha tendencia *racional* y que, por lo tanto, el supuesto principio trascendental tiene una legitimidad empírica mucho más restringida.

Sin embargo, la pretensión de concebir al viviente en tanto viviente presupone demostrar: por un lado, a) la insuficiencia de la analogía máquina-organismo; por otro, b) mostrar cómo las categorías asociadas a dichos *principios empíricos* –aun admitiendo su

.....
18 ¿Cómo es posible este encuentro cuando son los principios propios del pensamiento los que juegan en contra? Pareciera que, parafraseando a Deleuze, pensar la vida implica pensar en contra de los principios del pensamiento. Y ¿no nos acercamos a los mismos límites al imponer una imagen orgánica al pensamiento? Aclaremos estas cuestiones al inicio del siguiente apartado.

19 El concepto de *Organología* de Canguilhem ha tenido un desarrollo importante en la obra de Yuk Hui. Recuperado bajo el nombre “Organología general”, este se presenta como una teoría materialista sobre la evolución de las máquinas, que se opone a la distinción entre materia y espíritu (cf. Hui 30). Por ahora, vale precisar que nosotros buscaremos leer en la *Organología* una investigación sobre la relación que va de la vida orgánica a la inorgánica (subjetividad).

legitimidad— derivan de categorías de *otro* orden²⁰. Es decir, se trata de analizar si es que la explicación de la máquina por el organismo (Organología) no está acompañada por un viraje ontológico subyacente, más que la imposición de un modelo orgánico que conserva implícitamente las categorías de la *imagen* del pensamiento (identidad, unidad, semejanza, etc.).

A partir de Descartes, en cuya filosofía se cristaliza de manera ejemplar la imagen dogmática del pensamiento, la naturaleza aparece como lo *otro* del pensamiento: aquello que puede y debe ser *explicado*; esto es, una *diferencia* que exige ser resuelta. Canguilhem localiza en la metafísica cartesiana un punto de inflexión para el desarrollo de la analogía máquina-organismo: “La teoría de los animales-máquina es inseparable del ‘pienso, luego existo’” (“Máquina...” 128). Además del concepto de *extensio*²¹ y de la bifurcación entre *res cogitans* y *res extensa*, es posible reconocer en la categoría de *res* el fundamento ontológico de la teoría máquina-organismo. En tanto mera *cosa*, la naturaleza en su totalidad se piensa como una *naturaleza naturata*. Es decir, un mero *producto* sin capacidad productiva: estructura sin génesis y función sin finalidad. Sin embargo, como decíamos, el mecanicismo, a pesar de presentarse como un materialismo, asume un antropomorfismo y, más importante, opera como un *hilemorfismo*²².

Hay una ambigüedad ontológica entre la cosa (*res*) y la sustancia (*οὐσία*) como categorías propias del viviente. La *res* al estar desprovista de toda potencia productiva remite a un Dios para explicar tanto su función como su estructura: la construcción de la máquina-organismo implica que el fabricante haya poseído primero el modelo (*εἶδος*)²³ del viviente. Es decir, en relación con la *génesis* del viviente, la construcción de la máquina orgánica supone la existencia de un viviente que sirva como causa formal. “Dicho de otro modo, para comprender la máquina-animal, es preciso percibirla como precedida, en el

20 No es cuestión de un análisis epistemológico sobre la validez de una teoría científica dentro de un dominio determinado, sino de un examen trascendental. Si un principio empírico rige un dominio, un principio trascendental “da el dominio a regir al principio empírico; da cuenta de la sumisión del dominio al principio” (Deleuze, *Diferencia...* 360). Es decir, según un principio empírico, que se hace pasar por trascendental (buen sentido), la diferencia tiende a anularse en la naturaleza y la vida a formar parte de un sistema físico que tiende a la degradación; por otro lado, un principio trascendental da cuenta de cómo surge ese dominio (vida), que luego al explicarlo teóricamente, por la naturaleza misma de la explicación, tiende a obedecer las leyes del buen sentido.

21 Deleuze revisa ampliamente la relación entre extensión e intensidad en el capítulo cinco de *Diferencia y repetición*. desde la cual según el autor, es posible explicar esta diferencia de órdenes en la naturaleza (cf. 341-365).

22 Además, a pesar de presentarse como un modelo científico, neutral y objetivo, asume un presupuesto teológico y se construye sobre un prejuicio ideológico.

23 Heidegger investiga la raíz aristotélica de la relación entre la técnica y la metafísica occidental que estudiamos aquí bajo la forma de la teoría máquina-organismo y afirma que: “...desde que se inicia el predominio del pensamiento moderno se concibe a lo vivo como ‘organismo’. Seguramente requerirá todavía mucho tiempo para que nos demos cuenta de que la idea de “organismo” y de “orgánico” es un concepto puramente moderno y de tipo técnico-mecánico” (212). En línea con la crítica heideggeriana, aludimos más adelante el problema de la estructuración del organismo.

sentido lógico y cronológico, a la vez por Dios, como causa eficiente, y por un viviente preexistente a imitar, como causa formal y final” (Canguilhem, “Máquina...” 131). Desde esta perspectiva, el organismo se presenta como cosa, pero *se estructura* como sustancia (materia-forma).

Ahora, en el mecanicismo, ciertamente todas las causas son invocadas, pero a condición de ser recogidas en una instancia trascendente. En su aspecto hilemórfico, la forma del viviente se toma según la distinción platónica original y copia; mientras que, en su aspecto materialista, la finalidad solo aparece en la voluntad del Dios-fabricante. La naturaleza, así empobrecida, exige un fundamento externo. En el mismo sentido que Canguilhem, Schelling sostiene que “toda la filosofía moderna europea padece desde sus comienzos (con Descartes) del común defecto de que para ella la naturaleza no existe y de que le falta un fundamento vivo” (Schelling, *Escritos...* 159). En otras palabras, la naturaleza –junto con el viviente– exige ser doblemente explicada: en tanto *diversidad* explicada por un buen sentido; y en tanto mero *producto* explicada por un ‘Yo’ capaz de ofrecer un fundamento. Tenemos la doble raíz que justifica una filosofía trascendental que procede del conocimiento –de la *imagen* del conocimiento– a la cosa.

Sin embargo, Canguilhem hace énfasis en una singularidad propia de lo orgánico que excede el orden de la estructura y la función. Uno de los grandes testimonios de la existencia de una potencia de la naturaleza se encuentra, paradójicamente, en lo monstruoso. Canguilhem se ocupa de la relación entre la vida y lo monstruoso en su breve ensayo “La monstruosidad y lo monstruoso”²⁴. Según el médico francés, “la existencia de monstruos cuestiona el poder de la vida para mostrarnos el orden” (“La monstruosidad...” 201).

El orden cuestionado es el orden del *buen sentido* de acuerdo al cual “lo mismo engendra lo mismo” (Canguilhem, “La monstruosidad...” 201) y que, a pesar de ser solo un hábito, hemos elevado al grado de ley. Si la identidad y la unidad son naturalizadas en el pensamiento, entonces pareciese como si la *potencia* del viviente implicase la *impotencia* del pensamiento; como si la *potencia* de la naturaleza no se definiese según un modelo abstracto de semejanza o de orden. Por otro lado, el monstruo cuestiona la relación *hilemórfica*, puesto que la trascendencia de la forma específica se ve desafiada por los procesos de deformación y malformación: no solo la materia es guiada por la forma, sino que la forma

.....
²⁴ Lo monstruoso es ya juzgado según un esquema de valores. El monstruo es resultado de una transgresión de leyes morales: infracción de la “regla de segregación sexual de las especies y el signo de una voluntad de perversión en la tabla de las criaturas” (Canguilhem, “La monstruosidad...” 204). Lo monstruoso está asociado simbólicamente a la heterogeneidad del circo, el carnaval y la fiesta, donde ocurre la transgresión de las normas sociales.

es materializada²⁵.

Aparentemente, el monstruo pone en duda la realidad como *cosmos* y las leyes que gobiernan esa naturaleza ordenada. Sin embargo, la cuestión no estriba en decidir si la realidad en su conjunto se define por el *caos* o el *cosmos*. No estamos frente a la alternativa entre una naturaleza gobernada por leyes o abandonada a un azar imprevisible, sino ante la necesidad de captar ese posible orden subyacente, *implicado* en el viviente, que excede el campo de aplicación de los principios empíricos.

¿Lo monstruoso no se presenta bajo una aparente transgresión de la *imagen* y los principios de nuestra representación? El monstruo es completamente susceptible de ser naturalizado y domesticado según el principio de previsión del buen sentido. Lo monstruoso ha servido para “enseñar la norma” (Canguilhem, “La monstruosidad...” 209): de acuerdo con la conexión entre especies, llenando los vacíos en la clasificación biológica (formas de transición); o sustituyendo al organismo regular como objeto de investigación, en cuyo estudio puede encontrarse la respuesta a la alternativa entre epigénesis y preformación.

Sin embargo, lo monstruoso sí parece transgredir el orden impuesto por la teoría máquina-organismo. Según la imagen de la máquina, si el organismo posee algún tipo de finalidad, es el de la función. No obstante, los fenómenos de malformación o deformación, típicamente asociados a lo monstruoso, cuestionan el carácter rígido y perfectamente definido de la finalidad asignada. Si, por un lado, “la vida tolera monstruosidades”, por otro, “no hay una máquina monstruo” (Canguilhem, “Máquina...” 138). Lo monstruoso parece revelar una diferencia entre el dominio mecánico de la física y el de la biología como dimensión autónoma. Pero más importante aún, lo monstruoso parece mostrar un tipo de *productividad* que no se deja pensar según la función mecánica ni según la categoría de *res*, que toma al viviente como mero *producto*²⁶. Canguilhem afirma que “no parece posible negar la finalidad de ciertos mecanismos biológicos” (“Máquina...” 134), por lo que es pertinente preguntar: ¿cuál es la naturaleza de este elemento teleológico asociado al organismo?

“¿Hay la misma finalidad en el organismo y en la máquina?” (Canguilhem, “Máquina...” 136). Decíamos que la teoría máquina-organismo, más que definirse por la comprensión de una naturaleza desprovista de finalidad, recoge toda teleología en un principio

25 Hay una especie de ruptura simbólica en lo monstruoso que contra el modelo cristiano de la trascendencia del alma en un paraíso ultraterreno, remite en su dimensión religiosa a la inmanencia de una espiritualidad errante asociada a la metempsicosis o a la metamorfosis (cf. Canguilhem, “La monstruosidad...” 205).

26 Usamos los conceptos *producto* y *productividad* en el sentido en que Schelling los emplea en su *Naturphilosophie*. Sobre la dimensión productiva de la naturaleza y su incompatibilidad con la noción de *res*, Schelling apunta sobre Spinoza que “el fallo de su sistema no reside en modo alguno en que sitúe las cosas en Dios, sino en que sean cosas: reside en el concepto abstracto de los seres del mundo, esto es, en el de la propia sustancia infinita, que para él es también a su vez una cosa” (*Investigaciones...* 143).

trascendente: el Dios artesano que fabrica sus autómatas-títeres o el programador universal que codifica la simulación entera del cosmos. De acuerdo con la voluntad divina, los órganos actuarían como simples engranajes, cumpliendo una función que le ha sido asignada por un principio exterior que regula el organismo desde un nivel superior, imponiendo desde fuera una forma y un fin al cuerpo orgánico.

Sin embargo, como decíamos, descubrimos que la teoría máquina-organismo, si bien permite explicar la *estructura* del viviente, al intentar dar cuenta de la *génesis* de los organismos-máquina, cae en una tautología: por un lado, 1) puesto que el mecanicismo es incapaz de dar cuenta de la construcción de la máquina, tiende a explicarla a partir de la máquina *ya dada* (construida); y por otro, al buscar superar esta limitación, recurre a la idea de un Dios creador que, sin embargo, 2) explica al viviente-máquina por el viviente *ya dado* como modelo.

Es aquí cuando aparece un examen más sutil del elemento teleológico asociado al órgano. ¿Qué puede un cuerpo, o más bien, qué puede un órgano en virtud de las solas leyes de su naturaleza? Según Canguilhem, por debajo de la unidad global del organismo, el órgano manifiesta fenómenos que transgreden la supuesta finalidad asignada. Además de los ya conocidos fenómenos *autopoiéticos* de autoconstrucción, autorreparación, autorregulación, etc., en los que se revela la dimensión *naturante* de la naturaleza orgánica, Canguilhem refiere situaciones en las que el órgano presenta, más que autodeterminación, una forma de *indeterminación*. Esto es, más que un alto grado de perfección en el cual aparece como *causa sui*, encontramos una precariedad en cuanto a su determinación como sustancia (según los principios de identidad, unidad, actualidad, etc). En “Máquina y organismo” se cita el ejemplo en el que el estómago, en lugar de comportarse según la función desempeñada dentro del sistema digestivo, actúa como una glándula de secreción interna; se describe también el experimento en el cual se descubre la capacidad del intestino para desempeñar funciones típicamente asociadas al útero (cf. Canguilhem 137).

Es decir, mientras que la máquina es *una* en cuanto a fin y forma –con sus determinaciones mensurables y su fabricación según normas teóricas–, el órgano, por otro lado, es *plural*: multiplicidad de fines y funciones. Si el órgano se define de acuerdo con su función, entonces no podemos decir que el órgano constituya una *unidad*, un en-sí-mismo. El órgano no se define por la unicidad de la finalidad, sino por la *polivalencia* de sus funciones: un estómago no es *un estómago*, sino también *otro*: una glándula de secreción. ¿Qué categorías nos permiten pensar esta *indeterminación* como rasgo propio del órgano? En otras palabras, ¿se puede decir que el órgano es de la misma manera que decimos que una cosa es?

El cuestionamiento de la imagen abstracta de la máquina nos muestra al órgano como una realidad, por un lado, viva y concreta, pero, por otro, indefinida e inacabada.

Ciertamente el órgano no es, en tanto *res*, una cosa; como tampoco es en tanto *ousía*, puesto que la *forma abstracta* no parece preceder ni poseer un papel determinante en el proceso orgánico²⁷. ¿Qué concepto hace comprensible la naturaleza del órgano? Canguilhem afirma que en el órgano “hay menos finalidad y más potencialidades” (“Máquina...” 138).

Es preciso entender qué quiere decir aquí el concepto de *potencialidad* que parece designar el rasgo que antes era tomado por un elemento teleológico²⁸. En primer lugar, ni el individuo ya constituido como mero producto o cosa (*res*), ni la *estructura* hilemórfica que le precede (materia-forma) permiten dar cuenta de lo orgánico, puesto que en ninguna de ellas la potencialidad se manifiesta, y si se manifiesta, está subordinada al acto (*ἐντελέχεια*). A este nivel, los dinamismos parecen operar según el principio escatológico del buen sentido manifiesto en las leyes físicas.

¿Cómo captar entonces el nivel propio de la potencialidad, que parece haber sido enterrado por la imagen de la máquina? Siguiendo los ejemplos referidos por Canguilhem, parece necesario remitirse a una escala menor que la totalidad orgánica, o bien a un estadio previo al del individuo orgánico plenamente constituido: el órgano, el germen o el embrión. Es decir, es necesario remitirse a una dimensión *preindividual*. En línea con la ontología de Gilbert Simondon, el análisis de Canguilhem nos orilla a emplear el *método genético* simondoniano (9): explicar al *ser* del viviente a partir de su *génesis* y al individuo orgánico a partir de su *individuación* para así alcanzar a captar la dimensión productiva de la vida.

“Cuanto más se compara los seres vivientes a las máquinas automáticas, mejor se comprende, según parece, la función, pero menos la génesis” (Canguilhem, “Máquina...” 139). La necesidad de recurrir al método genético surge por la búsqueda de superar la tautología que aparece en la teoría máquina-organismo. Deleuze y Canguilhem coinciden al reconocer en la embriología el campo privilegiado de estudio en el cual aparece este dinamismo preindividual. “Son sobre todo los trabajos de embriología experimental que han conducido al abandono de las representaciones de tipo mecánico en la interpretación

27 La crítica a la comprensión de las formas orgánicas según el modelo geométrico, es decir, el reconocimiento de la resistencia de la vida a la matematización o espacialización, estaba presente mucho antes de Bergson en el pensamiento de Aristóteles. “Une forme biologique, dit Aristote, ce n'est pas un schéma, ce n'est pas une forme géométrique” (Canguilhem, “Le concept...” 221). En este sentido, Canguilhem reprocha a Bergson el haber descartado por completo la investigación de la vida a través de las matemáticas, puesto que a diferencia de Aristóteles, en el siglo XX existían ya modelos matemáticos no-métricos que permitían un estudio del espacio desde una perspectiva no-euclidiana (topología): “Bergson qui reproche en quelque sorte à tous ses prédécesseurs d'avoir importé en philosophie un modèle hellénique, ne se rend pas compte que lui-même continue à juger des mathématiques en fonction du modèle hellénique des mathématiques” (“Le concept...” 222).

28 Canguilhem señala, como Deleuze, que la potencialidad podría entenderse como un tipo de creatividad que se contrapone a los procesos de degradación asociados a las leyes físicas o químicas, incapaces de dar cuenta de la estructuración de la materia (cf. “Le concept...” 217). Ahondaremos ahora en esto.

de los fenómenos vivientes” (Canguilhem, “Máquina...” 138). Por otro lado, el autor de *Diferencia y repetición* señala que “el embrión [...] emprende movimientos que no son viables específicamente, que desbordan los límites de la especie, del género, del orden o la clase, y que no pueden ser vividos sino por él, en las condiciones de la vida embrionaria” (372).

Como señalan Deleuze y Canguilhem, a este nivel lo orgánico no sigue ni leyes mecánicas según una función, ni tiende a un principio de generalidad y semejanza según la especie²⁹. Es decir, los principios empíricos (identidad, unidad, semejanza, etc.) sólo poseen validez en el orden de lo individual en el que el individuo viviente se considera como plenamente constituido, comprendido como cosa o sustancia. Es esto lo que explica la ambigüedad categorial entre *res* y *οὐσία* presente en la teoría máquina-organismo.

El punto crucial es que, de acuerdo con este dinamismo preindividual, el órgano es polivalente e indeterminado porque las formas biológicas abstractas no preexisten como un *a priori* al viviente, sino que, tal como apuntan Deleuze y Canguilhem, son *vividas y experimentadas* por él. “El organismo viviente actúa según el empirismo. La vida es experiencia, es decir, improvisación, utilización de ocurrencias” (Canguilhem, “Máquina...” 138). El elemento teleológico de la vida remite a una potencialidad que opera empíricamente pero, como repite Deleuze siguiendo a Schelling, según un empirismo superior: detrás de la cosa hay un proceso de individuación *abierto* que le precede cronológica y ontológicamente, que se prolonga en el individuo viviente³⁰. Desde esta perspectiva se explica la existencia de formas y funciones individuales, como estructuras provisionales³¹. De ahí que Canguilhem

29 Aquí podemos percibir el vínculo entre el concepto filosófico de ontogénesis acuñado por Simondon y empleado posteriormente por Deleuze; y la ontogénesis como disciplina biológica encargada del estudio de la evolución y desarrollo del individuo (como en el caso de la embriología), contrapuesta a la filogénesis como estudio de la evolución de la especie. Deleuze prioriza en términos biológicos al individuo por sobre la especie o, mejor dicho, al proceso de individuación del individuo, por sobre el proceso general de especificación del individuo según la especie. De la misma manera, la ontogénesis permite, en términos ontológicos, nombrar la investigación según la cual se da cuenta: a) del individuo a partir de la individuación, no solo en términos biológicos, sino en una pluralidad de dominios (físico, biológico, psíquico, colectivo); y b) del ser a partir de su génesis. Se trata nuevamente de un vuelco categorial, según el cual “el devenir no es un marco en el cual existe el ser, (el devenir) es dimensión del ser” (Simondon 10).

30 “Este empirismo nos enseña una “extraña razón[...], la diferencia está detrás de toda cosa, pero no hay nada detrás de la diferencia” (Deleuze, *Diferencia...* 102).

31 Existe una profunda afinidad entre la caracterización del órgano polivalente en Canguilhem y la definición que ofrece Deleuze del concepto de Cuerpo sin órganos en *Logique de la sensation*. “En effet, le corps sans organes ne manque pas d’organes, il manque seulement d’organisme, c’est-à-dire de cette organisation des organes. Le corps sans organes se définit donc par un organe indéterminé” (49). Si el cuerpo es la organización de los órganos, el cuerpo sin órganos cuestiona, más que el papel y lugar de los órganos, su organización. En la misma línea, Canguilhem sostiene que una de las claves que permiten comprender la vida orgánica está en el problema sobre la organización del organismo (cf. “Le concept...” 214). Por otro lado, Deleuze también definirá al CsO por la presencia tanto de un órgano polivalente como de órganos provisorios: “sans organes - à organe indéterminé polyvalent - à organes temporaires et transitoires” (*Logique de la sensation* 50). Puesto que esta cuestión excede el objetivo del presente ensayo, nos limitamos simplemente a indicar estas afinidades (vinculadas también a la crítica heideggeriana de la noción de organismo).

llame a las formas vivas “monstres normalisés” (“Le concept...” 222)³².

Para concluir, podemos decir que la Organología, tal como es planteada por Canguilhem en “Máquina y organismo”, tiene el propósito limitado de: 1) cuestionar la metáfora máquina-organismo y 2) presentar las bases teóricas para la elaboración de una posible explicación de la máquina por el organismo, donde los dispositivos técnicos y las máquinas son vistos como herramientas orgánicas, como extensiones de nuestro propio cuerpo biológico. Sin embargo, decíamos que este propósito es inseparable de: a) el cuestionamiento de una teoría del conocimiento que procede del conocimiento a la cosa; y b) un vuelco categorial a nivel ontológico. ¿En qué consiste este vuelco categorial? Apoyándonos en las ontologías de Deleuze y Simondon, es posible apuntar que, en su viraje hacia lo orgánico, Canguilhem describe al viviente no sólo como individuo (*res* o *οὐσία*), según el modelo mecanicista-teleológicos, sino también como ser preindividual, atendiendo a su rasgo *potencial*. Es decir, al inscribir a la máquina en la dimensión orgánica, más que sustituir una *imagen* por otra, Canguilhem inscribe al viviente en un nuevo orden ontológico que no es pensable según un modelo de *identidad, unidad y semejanza*³³. Es más, según Canguilhem, es posible sostener que la estabilidad del individuo viviente –su unidad e identidad– se explica también por la *erraticidad* del proceso orgánico (*monstruos normalizados*). Por otro lado, vemos que esta inscripción de la máquina en el organismo ciertamente se opone a la dualidad entre espíritu y naturaleza. Así como el viviente ya no requiere ser explicado según su diversidad, al recuperar su dimensión productiva parece restituirse la dualidad propia de la naturaleza que era separada por la imagen del pensamiento: el organismo es pensado como producto y productividad.

Ciertamente, la validez, legitimidad y actualidad tanto de la *Naturphilosophie* como de la filosofía de Canguilhem exigen ser recíprocamente cuestionada y evaluada tanto por la ciencia como por la filosofía trascendental (crítica que excede por mucho los estrechos límites del presente artículo). Sin embargo, nosotros quisiéramos ofrecer una brevísima consideración sobre sus alcances abordando ahora directamente la pregunta central del presente escrito. Reiteramos: si la explicación del organismo por la máquina impone a la

32 Lo monstruoso, supervivencia de una forma embrionaria en la edad adulta del organismo, se presenta paradójicamente como una fotografía del devenir. “La monstruosidad es la fijación del crecimiento de un órgano en un estadio sobrepasado por otro. Es la supervivencia de una forma embrionaria transitoria” (Canguilhem, “La monstruosidad...” 211).

33 No se pretende defender una explicación vitalista de la materia. La pregunta positivista que se cuestiona por la dimensión fundamental del cuerpo –física o biológica– tiene poca importancia aquí. Tampoco se quiere considerar a la vida como una forma de existencia superior a la de lo inorgánico (como es el caso de algunas posiciones en el espiritualismo francés). Con el órgano no se busca la cercanía a la espiritualidad, la libertad de la consciencia o del *sujeto incondicionado*. No pensamos a la organología como la declaración de la superioridad de la vida sobre la materia, sino como la afirmación de la existencia de un orden que cuestiona los presupuestos de la ontología clásica: el órgano como génesis, potencialidad o acontecimiento.

vida orgánica la *imagen* del pensamiento, entonces en la tentativa de explicar la máquina por el organismo, ¿no se abre la posibilidad de un renovado encuentro entre vida y concepto? ¿Cómo caracterizar una teoría del conocimiento que proceda no del conocimiento al viviente, sino del viviente al conocimiento?

4. Conclusión: de la vida orgánica a la vida inorgánica

Alain Badiou, otro alumno más de Canguilhem, plantea la siguiente pregunta con la que titula su intervención en el *Collège International de philosophie* en 1992: “¿hay en la obra de Georges Canguilhem una doctrina del sujeto?” (65). A través de nuestro recorrido es posible dimensionar las implicaciones de esta breve interrogante formulada por Badiou.

Al final de “Le concept et la vie”, Canguilhem se pregunta –sobre el sujeto humano– si “es necesario admitir que el ser humano se ha convertido en lo que es por una mutación, un error hereditario” (223, traducción propia)³⁴. El problema tiene en su núcleo la pregunta por el *sentido* y el *valor* del error: tanto en la vida orgánica como en la vida inorgánica del sujeto.

¿Es posible elaborar una teoría del conocimiento que proceda de la vida tal como apunta Canguilhem? En “Le concept et la vie”, hay una tentativa explícita de reconciliar concepto y vida, que aparece solo de manera implícita en “Máquina y organismo”, y que parece recorrer un sentido inverso al de la filosofía trascendental: no solo pensar la vida orgánica, sino *organificar* el pensamiento. En este sentido la *organo-logía* de Canguilhem no estaría tan alejada de una práctica que podríamos comprender bajo el concepto de *no-filosofía* de Francois Laruelle, según el cual se somete a crítica la autosuficiencia y auto-legitimación del pensamiento filosófico (su Imagen)³⁵.

Ahora, la tentativa de Canguilhem no implica abandonar simplemente toda posición subjetiva en favor de una realidad vital presubjetiva, sino de explorar qué tipo de subjetividad surge en continuidad con el dinamismo vital o, en otras palabras, qué clase de estructuración sufre el pensamiento en su relación con la vida. ¿Cuál sería la naturaleza de este pensamiento y cuáles sus principios? Este cuestionamiento atiende a la equivocidad de la noción de *vida*: dicho de otra manera, ¿cuál es la relación entre la vida orgánica y la vida inorgánica que refiere a nuestra experiencia subjetiva, a nuestra vivencia³⁶?

De entrada, habría que decir que, según Canguilhem, el conocimiento de la vida es

34 Versión original: “Faut-il admettre que l’homme est devenu tel par mutation, par une erreur héréditaire?”

35 Para ver un ejemplo de este ejercicio realizado por Laruelle puede revisarse su texto *De la première à la seconde non-philosophie*, recopilado y traducido en *From decision to heresy* (cf. 305-325).

36 Existe otra concepción de vida inorgánica en la tecnología concebida como materia inorgánica organizada y organizante: se trata de la inteligencia artificial en su forma de *Large Language Models (LLM)*. (cf. Hui 185-232).

posible por vía analógica. “Ce n’est pas parce que je suis pensant, ce n’est pas parce que je suis sujet, au sens transcendantal du terme, c’est parce que je suis vivant que je dois chercher dans la vie la référence de la vie” (“Le concept...” 210). Es en tanto viviente que el sujeto puede conocer la vida. El conocimiento se encuentra ya informado por la vida en tanto que procede del viviente. Pero ¿cómo caracterizar el conocimiento propio del sujeto en tanto *viviente*? Como decíamos, la pregunta está habitada en su centro por la cuestión del error.

La vida orgánica en general, no solo la humana, es caracterizada según Canguilhem por su *potencialidad* en la que, contrario a la máquina, el error no se presenta como una determinación meramente negativa. La vida “es tentativa en todo su sentido” (“Máquina...” 138). Una posible teoría del sujeto-viviente tendría que incorporar en su centro esta capacidad de errar.

¿Qué significa tomarse en serio el error? Foucault aborda esta pregunta propia de una teoría organológica de la subjetividad en su introducción a la traducción inglesa de *Lo normal y lo patológico*. “Is it that the entire theory of the subject must not be reformulated, since knowledge, rather than opening itself up to the truth of the world, is rooted in the ‘errors’ of life?” (23).

Para comenzar, el error implica cuestionar la definición de la naturaleza del pensamiento como simple facultad de conocimiento, interesado únicamente por la verdad. En su lugar, Foucault, en línea con Deleuze, asocia al pensamiento una capacidad de formar conceptos, y sostiene que: “forming concepts is one way of living, not of killing life; it is one way of living in complete mobility and not immobilizing life” (21).

Siguiendo a Foucault, si el error es tomado en serio es necesario pensar esta actividad de formación de conceptos como: 1) originada por el error: “la vie aurait donc abouti par erreurs à ce vivant capable d’erreur” (Canguilhem, “Le concept...” 223); 2) informada (condicionada) por la erraticidad propia de lo orgánico; y 3) concebida como una manera de vivir, o un *modo de ser* del viviente. Es en este último sentido que se comprende la relación analógica entre vida y conocimiento. Ciertamente, el pensamiento en abstracto pudiese estar exento de error, pero *pensar* cómo vivir implica abrirse a las *eventualidades*.

Badiou concluye profundizando en lo ya dicho por Foucault:

Para Canguilhem, hay sujeto, y esta será mi conclusión en la medida en que existe en el universo un viviente tal que, insatisfecho del sentido y apto para desplazar las configuraciones de su objetividad, aparece siempre, en el orden de la vida y en el equívoco del adjetivo, como un viviente un tanto desplazado (78).

La vida, a la que está indisociablemente vinculado el pensamiento, no aparece así inmovilizada como valor. La vida se presenta como lo contrario a la noción de valor, puesto que, por su condición errante, se opone en tanto vida a la inmovilización del sentido. De este modo, la continuidad entre la vida orgánica del viviente y la vida inorgánica del sujeto, es decir aquello a lo que llamamos *vida* en sus dos manifestaciones, no es otra cosa que la errancia.

Pensar es, en este sentido, errar y desplazarse. Así lo define Canguilhem cuando afirma que “ser sujeto de conocimiento, si el *a priori* está en las cosas, si el concepto está en la vida, es simplemente estar insatisfecho del sentido encontrado. La subjetividad es entonces únicamente insatisfacción” (“Le concept...” 223, traducción propia)³⁷

Referencias

- Badiou, Alain. “¿Hay una teoría del sujeto en Canguilhem?”. *La aventura de la filosofía francesa*. Eterna cadencia, 2013.
- Barthélémy, Jean-Hugues. *Penser l'individuation: Simondon et la philosophie de la nature*. L'Harmattan, 2005.
- Canguilhem Georges. “Le concept et la vie”. *Revue Philosophique de Louvain*, vol.64, no. 82, 1966, pp. 193-223.
- Canguilhem, Georges. “Máquina y organismo”. *El conocimiento de la vida*. Anagrama, 1976.
- Canguilhem, Georges. “La monstruosidad y lo monstruoso”. *El conocimiento de la vida*. Anagrama, 1976.
- Canguilhem, Georges. *Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*. Œuvres complètes IV. Vrin, 2015.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Amorrortu, 2021.
- Deleuze, Gilles. *Francis Bacon: Logique de la sensation*. Éditions du Seuil, 2002.
- Dosse, François. *Gilles Deleuze et Félix Guattari: biographie croisée*. La Découverte, 2009.
- Foucault, Michel. “Introduction”. *On the Normal and the Pathological*. Traducido por Carolyn R. Fawcett y Robert S. Cohen. Reidel Publishing Company, 1978.
- Heidegger, Martin, “Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις. Aristóteles, Física, B, 1”. *Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial, 2001.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Gredos, 2014.
- Kleist, Heinrich von. “Sobre el teatro de marionetas”. *Sobre el teatro de marionetas y otros textos acerca de la representación*. Traducido por Adan Kovacsics. Acantilado, 2025.
- Krtolica, Igor. “De la philosophie de la nature à la philosophie de l'esprit. À propos d'une formule deleuzienne sur le virtuel”. *Philosophique*, vol. 28, 2025.

³⁷ Versión original: “Être sujet de la connaissance, si l'a priori est dans les choses, si le concept est dans la vie, c'est seulement être insatisfait du sens trouvé. La subjectivité, c'est alors uniquement l'insatisfaction”.

- Schelling, Friedrich. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Traducido por Arturo Leyte. Alianza, 1996.
- Schelling, Friedrich. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Anthropos, 1989.
- Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Cactus, 2019.
- Gualandi, Alberto. "Errancies of the Human: French Philosophies of Nature and the Overturning of the Copernican Revolution". *Collapse*, vol. 5, 2009, pp. 501-548.
- Hui, Yuk. *Recursivity and contingency*. Rowman y Littlefield, 2019.
- Janvier, Antoine. "Entre Deleuze E Canguilhem: Filosofia crítica, Vitalismo E Problema Do Pensamento". *DoisPontos*, vol. 8, no. 2, 2011, pp. 67-82.