

Canguilhem metafísico

Francisco Vázquez García

Cammelli, M.: *Canguilhem philosophe. Le sujet et l'erreur*, Paris, Presses Universitaires de France, 2022, 282 pp.

Georges Canguilhem (1904-1995) se ha convertido en los últimos años en un filósofo de moda. Nadie lo podía haber imaginado hace un par de décadas, cuando su obra todavía se identificaba con una serie limitada de libros consagrados al estudio especializado de la historia epistemológica de las ciencias de la vida. Pero como señala Étienne Balibar en el prólogo de la monografía que reseñamos, procesos en curso como el desarrollo de la Inteligencia Artificial y de las biotecnologías de mejoramiento humano, la catástrofe medioambiental ligada a la emergencia climática y la reciente pandemia del Covid-19, han relanzado una vasta controversia intelectual sobre el concepto de “vida” y con ello han reactualizado el interés por el vitalismo racional del filósofo francés. De ahí la proliferación, a escala internacional, de volúmenes de autoría colectiva, monografías y Congresos dedicados a desentrañar su obra. La última de estas entregas la constituye el estudio publicado por Michèle Cammelli, profesor italiano de la Universidad norteamericana de Chapel Hill y uno de los mejores conocedores del pensamiento de Canguilhem.

El libro en cuestión, además del prólogo ya mencionado, consta de cinco capítulos precedidos por una introducción. En esta se subraya que la originalidad filosófica de Canguilhem no consiste solo en su paso por la medicina y por detallados análisis en el ámbito de la historia de las ciencias, sino principalmente en su anclaje dentro de una investigación metafísica que implica un diálogo con la tradición clásica del idealismo, desde Platón hasta Husserl, pasando por Descartes, Kant y Hegel. El objetivo del ensayo es dilucidar los trazos de esa metafísica subyacente -presente de forma explícita en los inéditos- a la principal aportación canguilhemiana: el concepto de normatividad vital que implica a la vez una filosofía del sujeto y del error. La pista principal consiste en seguir, en la trayectoria del filósofo, el rumbo que toma la crítica idealista del error de los sentidos en dirección hacia un pensamiento del viviente, de vocación vitalista.

El primer capítulo (“Canguilhem et la philosophie”) pretende mostrar en qué sentido la obra canguilhemiana posee un estatuto filosófico y cómo, en el curso de los últimos veinte años, se ha desplazado la fisonomía del pensador y de su obra. En Canguilhem, la filosofía es una práctica vital, no una disciplina académica, un ejercicio mayéutico, de modo que los problemas salen a la luz a partir de encrucijadas donde los materiales de la tradición filosófica se entrecruzan con recursos extrafilosóficos. Con la constitución del archivo Canguilhem (Fonds Canguilhem) en 2005 y la

publicación de las *Oeuvres complètes* a partir de 2011, el retrato de este filósofo ha cambiado por completo. Hasta entonces, el *corpus* canguilhemiano consistía en un puñado de libros que justificaban la imagen del pensador como un epistemólogo e historiador de las ciencias dedicado a tareas muy especializadas y delimitadas. Su obra era encuadrada dentro del trío (cuarteto si se añade a Koyré) de la gran tradición francesa de historia epistemológica de las ciencias, junto a Cavaillès y Bachelard. Con las decenas de inéditos disponibles en el archivo y la miríada de artículos e intervenciones, publicadas originalmente de forma diseminada y recogidas por fin en las obras completas, el panorama ha cambiado por completo. Solo conocíamos la punta del *iceberg*; los manuscritos revelan los fundamentos metafísicos -aquí Cammelli recurre a otra metáfora, la vieja imagen cartesiana del “árbol”-, las raíces de un proyecto filosófico sustantivo donde las reflexiones sobre medicina, epistemología e historia de las ciencias ocuparían el lugar de las ramas.

Se propone entonces un camino para sacar a la luz ese Canguilhem metafísico. El escrito matricial sería el estudio de 189 páginas mecanografiadas, compuesto por el filósofo entre 1929 y 1932, titulado *Philosophie. Éléments de doctrine*. Es la obra de un profesor de liceo que aún no había llegado a la treintena. Aunque Cammelli no ha sido el primero en aludir a ese trabajo, sí ha sido el descubridor de su extraordinaria relevancia para la trayectoria intelectual de Canguilhem. En segundo lugar, destaca un dossier de manuscritos que acompañan al curso inédito sobre “Les normes et le normal” (1942-1943). Figura a continuación el texto elaborado en la impartición de su primer seminario del Institut d’Histoire des Sciences: “La science et l’erreur” (1955). Junto a estos inéditos donde se revelan de forma explícita los fundamentos metafísicos que dotan de unidad a la filosofía canguilhemiana, comparecen algunos trabajos publicados donde esos supuestos aparecen sobreentendidos, como los artículos decisivos “Descartes et la technique” (1937) y “Activité technique et création” (1938), el trabajo acerca de la creación artística en Alain (1952) o la aportación al volumen de homenaje a Jean Hyppolite (1971).

En ese camino, la propuesta metafísica de Canguilhem se elabora principalmente a través de una conversación con Descartes y con Nietzsche. La confrontación con el primero, presente en el temprano texto de *Philosophie*, se lleva a cabo a partir de la cuestión de la afectividad, situada por el *Tratado de las pasiones* en la unión de alma y cuerpo, vinculada a la reflexión cartesiana acerca del error de los sentidos. Ahí se apunta ya lo que el *Ensayo sobre lo normal y lo patológico* (1943) expondrá de forma elaborada: el contraste con la medicina, pues el saber del paciente acerca de su enfermedad deriva del sentir, no del conocer, como sucede con el fisiólogo o con el facultativo. Canguilhem saca a colación un Descartes que no es ya el pensador intelectualista dado a separar el espíritu del cuerpo, sino que medita sobre su unión a partir del problema de la imaginación, del error propiciado por los sentidos y de un sujeto disociado en un hiato entre la sensación y el entendimiento, entre vivir y conocer, entre el paciente y el médico. La confección de una teoría de este sujeto, que comienza con la incursión en este Descartes peculiar -un autor al que Canguilhem consagró dos trabajos que quedaron interrumpidos- se completará posteriormente a través de una confrontación con Nietzsche. Pero el cartesianismo del joven Canguilhem solo será superado por el propio Canguilhem recurriendo a esquemas conceptuales que proceden del mismo Descartes. Por eso, dejando atrás todo atisbo mecanicista, el *Ensayo sobre lo normal y lo patológico* aborda la actividad del viviente como creador de normas de un modo análogo a como Descartes piensa la

actividad de la conciencia.

El capítulo finaliza señalando al responsable de esta apropiación canguilhemiana de Descartes. No es otro que su maestro Alain. Desde hace veinte años, la redefinición de la obra y del propio estatus de Canguilhem como filósofo, ha traído consigo una rectificación de las filiaciones: la filosofía del error que subtiende la empresa teórica de Canguilhem no viene de Bachelard sino de Alain. Por eso han proliferado desde entonces los trabajos que insisten en esta procedencia. La singularidad de Cammelli respecto a los mismos (Braunstein, Limoges, Lecourt, Roth, Bianco, Sfara, Talcott) es que insiste más en las continuidades que en las rupturas entre discípulo y maestro. La estética de Alain y su modo de repensar la teoría cartesiana del error de los sentidos, que aparece ligada a la doctrina de la infinita libertad de la voluntad frente a la finitud del intelecto, es la que condiciona por completo los planteamientos metafísicos de su secuaz Canguilhem.

El capítulo segundo (“La constellation Alain”) se dedica precisamente a profundizar en esta filiación. Subraya la afinidad de la estética alainiana con la “aventura existencialista”, pues en ella ninguna esencia precede a la existencia, esto es, la creación artística es un acto absolutamente libre no precedido -frente al modelo imitativo del demiurgo platónico- por ninguna idea sino efectuado en el tanteo y en la incertidumbre de la acción. ¿Cómo esta herencia próxima al existencialismo pudo incidir sobre un pensamiento, como el de Canguilhem, que se opone a la soberanía de la conciencia, que afirma el primado de la vida y que suele ser presentado (por ejemplo, en el afamado artículo que le dedicó Foucault) como una ilustración de la filosofía del concepto, contrapuesta a la filosofía de la experiencia vivida y de la subjetividad consciente? Este es el problema afrontado en el capítulo a través de una detenida lectura de la obra de Alain y en particular de su *Système des Beaux Arts*.

Si Sartre identificaba la absoluta libertad con el existente humano, Alain la advierte en el Dios cartesiano; en ambos casos nada precede al acto creador. Y el segundo aplica este principio al dominio artístico, dando lugar a una suerte de “estética existencialista”. Alain reconoce la localización de la facultad creadora en la misma sede que en Descartes es fuente del error y que permanece ligada a los sentidos y a la afectividad: la imaginación. Esta no es una capacidad reproductora y sierva de la percepción; deriva del mecanismo afectivo entroncado en el cuerpo humano, y actúa por ello fuera de todo concepto, involucrada en una acción creadora y libérrima. La tarea del arte consiste, en palabras de Alain, en acabar con el “delirio fisiológico” que deriva de la imaginación, transfigurándolo en obras, en formas fijas y eternas; en esto su teoría se distingue de la de Bergson que ve la creación no como un acto sino como un devenir.

De este modo, asociando el Descartes teórico de las pasiones con el Kant de la *Crítica del juicio*, Alain introduce en la tradición idealista una conciencia estética y afectiva, vinculada al cuerpo y al error. Cammelli se detiene además en distinguir este maridaje de Descartes y de Kant respecto al ofrecido por la fenomenología trascendental de Husserl. Se adentra además en caracterizar la estética alainiana como una filosofía del error, pues la creación brota de él, siguiendo el motivo cartesiano de una voluntad que excede al intelecto y que se proyecta en una imaginación anclada en la potencia del cuerpo.

Esta estética existencialista resuena en la metafísica canguilhemiana. En esta, ninguna representación, ninguna presencia, precede a la acción creadora. Pero Canguilhem, ya en los artículos de 1937 y 1938, traslada este esquema del arte a la

técnica. La creación técnica no viene anticipada por ninguna idea; la técnica no es una derivación de la teoría científica. Surge de las necesidades, es decir, del cuerpo y de las exigencias, no sólo del viviente humano, sino de los organismos en general, que se perfilan como creadores de normas -de funciones y formas orgánicas- que les permiten estructurar su entorno. De este modo, la precedencia de la técnica sobre la ciencia y la primacía del error -el teorizar científico surge como una reflexión de los errores, de los fracasos de la técnica para solventar las necesidades- así como la noción de normatividad vital -el organismo como instaurador de normas y las propias formas orgánicas como errores producidos por una vida que es tanteo y ensayo en debate con el medio-, temas característicos de la madurez filosófica de Canguilhem, se fundarían en una metafísica de la acción y de la creación de valores cuya fuente prístina se emplazaría en la estética existencialista de Alain. Este es el camino recorrido entre *Philosophie* (1929-1932) y el *Essai sobre lo normal y lo patológico* (1943).

En el capítulo tercero (“Le sujet et l’erreur”), Cammelli se propone seguir el rastro de la estética alainiana en *Philosophie*, donde esta presencia es más fiel y Canguilhem aún no ha despegado de las enseñanzas de su maestro. Se trata de ver cómo esta filiación abre en el filósofo un pensamiento del sujeto y del error. Destaca en primer lugar la importancia que en ese escrito temprano de Canguilhem desempeña el tema de la acción. La tesis principal es que no se da el acto porque exista un sujeto subyacente; hay sujeto y objeto a partir del acto. Es el acto creador, que implica siempre una posición de valor, el que engendra en su inmanencia la partición de sujeto y objeto. Se constata pues en este joven Canguilhem un existencialismo de la acción: antes de decidir comprometernos estamos ya comprometidos; el sujeto es un resultado de ese actuar. Esta vía contrapone por completo la filosofía canguilhemiana del sujeto a la teoría del actor racional y, aunque Cammelli no lo señale, abre una pista que conduce directamente desde Canguilhem al concepto de acción y de sentido práctico que más tarde desarrollará Pierre Bourdieu. Se da por tanto una ambivalencia en la acción; por un lado, estamos ya siempre comprometidos en el mundo, pero por otro somos la posibilidad siempre abierta de comprometernos de otro modo. Esta ambivalencia explica la condición crítica y dramática de la acción: actuar implica abrirse a la posibilidad de la nada, de ahí su nexos, en este Canguilhem precoz, con la angustia teorizada por los existencialistas.

Desde *Philosophie*, el pensador moderno que abrió la vía a una filosofía del sujeto como acto habría sido Descartes, aunque este camino se habría visto en parte frustrado por su adhesión a un vocabulario escolástico que le llevaba a identificar al sujeto con una sustancia. Kant habría superado este escollo, pues el sujeto aparece con él equiparado con la actividad sintética, pero habría hecho surgir un nuevo impedimento al identificar al sujeto con una forma que acompaña siempre a esa actividad. Tampoco la filosofía del sujeto como acto estaría en Husserl, porque como señala Canguilhem en uno de los ensayos inéditos contenidos en el dossier sobre el curso “Les normes et le normal”, el fenomenólogo sigue preso del “obstáculo ontológico”, al percibir los valores como esencias inherentes a fenómenos. No se percata de que lo axiológico del valor es irreductible al orden de la presencia, a lo ontológico.

Por otra parte, en las reflexiones expuestas en *Philosophie*, los actos encuentran su anclaje primitivo no en el entendimiento sino en lo afectivo-corporal. Esto se ilustra con las operaciones de la atención y del juicio, cuyo entronque primero es

vital, no intelectual. La estética arraigada en los afectos era un motivo central en Alain. Canguilhem lo radicaliza ya en *Philosophie*, dando lugar a una “clínica del sujeto” que lo acabará conduciendo a la medicina. En esta clínica de los afectos se remonta en último término a un Descartes leído en clave antiintelectualista, donde el sujeto no es un espíritu sino la unión del alma y el cuerpo en los afectos, por eso, ya en su escrito temprano, Canguilhem lo ilustra recurriendo a la experiencia de la enfermedad y del dolor. Así, de la noción del sujeto como totalidad afectiva en la unión de alma y cuerpo a la del sujeto como viviente solo habría un paso que el pensador francés acabaría franqueando unos años más tarde. El sujeto explorado como viviente en el ensayo de juventud se convertirá entonces en el viviente -desde la ameba misma- abordado como sujeto.

Junto a la cuestión del sujeto, el otro gran asunto esbozado en *Philosophie* y estrechamente conectado con el primero, es el del error. A partir de Descartes, el error aparece como indicio de una voluntad libre del alma en su unión afectiva con el cuerpo. Hay pues en Descartes un pensamiento *in nuce* del viviente, afrontado como error de la voluntad respecto al entendimiento; ser sujeto es querer, no entender, es estar abocado al riesgo del error. Esto se ilustra con la célebre referencia, contenida en la sexta *Meditación*, al dolor producido por el miembro fantasma, un error de percepción atado al afecto y a la potencia imaginativa a él ligada.

Siguiendo esta vía, Canguilhem se interesará en escritos posteriores por la biología cartesiana, de modo que el fundador del racionalismo mecanicista aparezca como instaurador imperfecto de un vitalismo que emplaza al error y a su valoración en el núcleo mismo de lo viviente. Pero la fundación de esa axiología del error no está aún en Descartes, bloqueado por un antropocentrismo que le impide dejar de ver al animal como una máquina; ese tránsito solo tiene lugar con Nietzsche. Pero si en este está patente la visión de la vida, equiparada al arte, como creación de valores, que es capital en el concepto canguilhemiano de normatividad vital, su déficit reside en la incapacidad nietzscheana a la hora de pensar la verdad desde la vida dándole a la ciencia un estatuto afirmativo.

Al estudio de esta rara combinación de Descartes con Nietzsche en la trayectoria canguilhemiana se dedica precisamente el cuarto capítulo (“Entre Descartes et Nietzsche”). El examen de esta confrontación comienza con los artículos de 1937 y 1938 sobre la técnica, es decir, justo cuando se producía su ingreso en la carrera de medicina. Cammelli sugiere que Canguilhem toma así conciencia de las condiciones filosóficas que posibilitan esa transición hacia la medicina como vía para analizar la normatividad. Esa tensión entre Nietzsche y Descartes es una constante desde entonces en el itinerario del pensador francés. Cammelli la explora en tres momentos: el curso inédito impartido en el Institut d’Histoire des Sciences en 1955 (“La science et l’erreur”) sobre la técnica y la creación; la intervención de 1971 en el homenaje a Hyppolite, sobre ciencia y contraciencia, y una conferencia pronunciada en la Facultad de Medicina de la Universidad de Estrasburgo, publicada en 1988 y centrada en la relación entre la salud y la verdad.

Antes de entrar en ese desglose se procede a comparar los planteamientos de Canguilhem con los de Heidegger a partir de sus respectivas lecturas coetáneas de esta confrontación entre Descartes y Nietzsche. ¿Qué hacer con la filosofía del sujeto? Esa es la cuestión que conduce en ambos casos a examinar ese improbable entrecruzamiento entre racionalismo y vitalismo. En Heidegger, ambas filosofías coinciden con dos momentos en el decurso de la moderna metafísica de la subjetividad

afrontada como ocultamiento del ser y forma de dominación que esclaviza al hombre. Heidegger y Canguilhem, por otra parte, coinciden en querer liberarnos del análisis reflexivo propio de la ontología entendida como pensamiento de la presencia u ontología sustancialista. Esta en Heidegger eclipsa al ser como acaecer y ocultamiento mientras que en Canguilhem lleva a asimilar al ser con lo dado, olvidando su condición axiológica como toma normativa de partido y creación de valor. La diferencia estriba en que Heidegger hace valer una ontología fundamental que apunta al ser más allá de los entes y a la esencia de la verdad. Para Canguilhem en cambio, la ontología es axiología y el quehacer filosófico no está ligado a la verdad como apertura, pues de partida hay una discordancia entre pensamiento y ser (la medicina sería una tentativa de superar esta discordancia), en la raíz está la posibilidad del error, no la *aletheia*. La tarea de la filosofía no es la verdad sino el valor de los valores, que es la creatividad vital, la verdad en cambio es un valor asociado exclusivamente al discurso científico.

Después de este contraste con la senda heideggeriana, Cammelli dilucida las características de esa peculiar ontología de Canguilhem, que carece de fundamento y se identifica con una axiología. Está edificada a partir de la reflexión sobre la técnica como exigencia del viviente y como creación normativa suya, por eso la ontología resulta inseparable de la biología. Se recuerda que, si bien el motivo del error como valor primigenio, asociado a los fracasos del tanteo técnico, procede de Descartes, su caracterización ontológica presentando los órganos vitales como errores, procede de Nietzsche y más concretamente de un fragmento que formaba parte de la edición francesa de *La volonté de puissance*, publicada entre 1935 y 1937 y de la que existía un ejemplar en la biblioteca de Canguilhem. Esta cuestión del error le permite a Cammelli pasar también revista a la relación del autor con la epistemología bachelardiana, marcando las diferencias entre Canguilhem y Bachelard respecto al esteticismo nietzscheano.

Cammelli asume la doble denominación de la filosofía canguilhemiana como un “vitalismo racional” y como un “racionalismo vitalista”. La clave está precisamente en esa dialéctica de Nietzsche y de Descartes que habita su metafísica: Nietzsche interpela a Descartes situándolo ante la doble exigencia de recomponer la discordancia entre el sujeto de la ciencia y el sujeto viviente mientras que Descartes, en una dirección opuesta, obliga a Nietzsche a reconocer un estatuto positivo a la lógica y a la ciencia. Los déficits de cada uno se compensan entre sí en la filosofía de Canguilhem: Descartes no llega a producir una teoría de la creación y Nietzsche no llega a generar una teoría de la ciencia, pues esta es tematizada como una negación de la vida, situándola en las mismas bases que el ideal ascético sin advertir su entronque afirmativo con la normatividad vital.

En la parte final del capítulo, el contraste entre Descartes y Nietzsche se pone en relación con el motivo, tardío en Canguilhem, de la salud como verdad del cuerpo, donde ambos autores alcanzan un acuerdo inesperado.

En el quinto y último capítulo (“La pensée du vivant”), se trata de examinar la solución que Canguilhem aporta al doble problema metafísico del sujeto y del error, planteado a partir de la estética existencialista de Alain y del diálogo a dos voces con Descartes y con Nietzsche. Se trata del “pensamiento del viviente”. Por eso el hilo conductor del estudio lo constituye ahora la breve introducción a los trabajos compilados por Canguilhem en *La connaissance de la vie*, titulada precisamente “La pensée et le vivant”. Esta expresión es en sí misma paradójica; si pensar es tomar

distancia de la acción y el viviente opera como tal en la inmanencia de sus actos, ¿cómo puede haber un pensamiento del viviente? Remite además a una disociación interna del sujeto en viviente y en pensante. Se trata de ver entonces cómo la ruptura o distanciamiento de la conciencia respecto a la vida se debe a la participación de aquella en esta. La conciencia es por tanto un modo de andadura vital.

Se da pues en Canguilhem un primitivismo que le lleva a situar a la idea en el entronque inmediato de cuerpo y alma, siguiendo la estela de la estética alainiana, que ve esta unión como un acto creador. Este pensar de lo viviente se ilustra con la experiencia del presentimiento, glosada en distintos momentos de la obra canguilhemiana. El presentimiento es el saber afectivo de una participación primitiva del pensamiento en lo viviente. Se alude también a la importancia de la perspectiva teatral en Canguilhem, pues este pensar originario puede entenderse como una repetición estética.

Un enclave imprescindible donde el filósofo francés formula el pensamiento de lo viviente es de nuevo el ámbito de la técnica. La técnica está ya en la propia construcción del cuerpo, sus órganos se pueden ver como tanteos técnicos, como errores posibles con vistas a organizar el entorno. Se advierte entonces una normatividad situada más allá del antropocentrismo cartesiano. Aquí aparece la conexión permanente de la obra de Canguilhem con la revolución darwiniana, analizada extensamente por Cammelli. La fabricación de variaciones y desvíos, que constituye la base de la evolución, se entiende, conjugada desde el legado estético de Alain, como una creación de formas artísticas. El obstáculo consiste en que el humanismo de Alain, trasunto del antropocentrismo cartesiano, le impide reconocer a la vida como agente creador originario. Otro concepto vinculado con el acontecimiento darwiniano, esta vez a través de Nietzsche, es el de “repetición”, disociado del de reproducción. La repetición, en la dinámica evolutiva de las formas, implica y exige el error, donde lo anómalo, el monstruo, puede convertirse en anuncio de una nueva especie por venir. Esta asimilación del error desde el mecanismo de variación genética conduce a explorar un nexo inesperado: el de Canguilhem con el psicoanálisis, pues el error genético es asimilable al acto fallido teorizado por Freud. Como el acto fallido, el error genético no es un simple fallo en la transmisión de la información; se trata de un acto vital positivo, de creación de normas.

Viene después un apartado dedicado a mostrar cómo los fundamentos metafísicos del juicio quedan completamente trastocados al situarse en la perspectiva del viviente. Asumir que la ameba juzga significa sustituir el esencialismo de la lógica simbólica (que contempla al concepto como algo preexistente al juicio) por una semántica de la técnica donde el juicio es institución de valor. Desde esta perspectiva, la úlcera o la hemofilia se revelan como juicios erróneos que ilustran el pensamiento del viviente.

El capítulo termina con un prolongado excursus acerca de la educación (pedagogía) y de la cura (medicina) como exigencias de un viviente -el humano- prematuro, que nace inadaptado a su medio y que requiere dispositivos técnicos extracorpóreos para estructurar su entorno. Cammelli hace entonces un recorrido por el diálogo de Canguilhem con la teoría de la neotenia, la especificidad de la normatividad vital humana, la relación entre infancia y enfermedad y la naturaleza de la curación como prueba.

El apartado de conclusiones, breve y conciso recuerda cuál es el cometido principal de este estudio: recuperar la investigación metafísica de Canguilhem, emprendida a través de un diálogo con la tradición filosófica. Cuestiona así la tendencia, vigente

en la academia desde el éxito del estructuralismo y el postestructuralismo francés, a minusvalorar la historia de la filosofía y de la especulación metafísica en empresas filosóficas como las de Georges Canguilhem.

Como sugiere Balibar en el prólogo, el estudio de Cammelli es muy importante y dará mucho que hablar. No se trata de una monografía más sobre el maestro de Foucault; trata de poner en pie, a través de un profundo conocimiento de los escritos esotéricos y exotéricos de Canguilhem, una indagación metafísica hasta la fecha casi desconocida por la mayoría de sus intérpretes, exponiendo con detalle su diálogo con la tradición filosófica y el modo en que sus propuestas engarzan con Descartes -leído a través de Alain y con un rostro que tiene mucho de Spinoza- y con Nietzsche.

No obstante, sus protocolos hermenéuticos son discutibles. Utiliza un método de lectura -que Balibar califica de “recurrente”- que consiste en partir del Canguilhem más conocido y maduro, el defensor de una filosofía biológica vertebrada en torno al concepto de normatividad vital, para remontarse a un texto de juventud y casi inaugural -*Philosophie* (1929-2932) encontrando allí los gérmenes del desarrollo posterior. Este proceder le conduce sin duda a privilegiar las continuidades -por ejemplo, respecto a la filosofía del maestro Alain- sobre las rupturas y a priorizar las fuentes filosóficas sobre el encuentro con “materias extrañas”. Así, por ejemplo, al considerar la aparición del problema de la técnica en la trayectoria del filósofo, Cammelli olvida consignar la importancia que desempeñó su encuentro con la geografía, y más específicamente con los trabajos de la escuela de Vidal de la Blache. Un hecho tanto más sorprendente cuanto que el propio Cammelli, participando en la edición del primer volumen de las *Oeuvres Complètes* de Canguilhem, fue el introductor del ensayo *Les paysans et le fascisme* (1935), donde daba buena cuenta de esa filiación con la escuela geográfica francesa.

Sería injusto decir, no obstante, que Cammelli reduce todo Canguilhem a esa contribución temprana que constituye *Philosophie*, aunque sí es cierto que este texto -un hallazgo sensacional del propio Cammelli en muchos aspectos- sale sobreestimado en su interpretación, hasta el punto de que se le podría achacar al autor eso que Marc Bloch designaba como “obsesión embriogénica”, la tendencia a confundir la explicación histórica con el descubrimiento del origen.

Llama también la atención que al rastrear el forcejeo de Canguilhem con el término “ontología”, no cayera en la cuenta, a pesar de que la monografía de Cammelli demuestra un manejo abrumador de la textualidad canguilhemiana, del debate que el filósofo mantuvo en 1967 con el escolástico Benzèri, en “Du concept scientifique à la réflexion philosophique”, donde de forma explícita se desmarcaba de una ontología abocada al problema del ser en favor de una axiología cuyo asunto es lo que merece ser.

En cualquier caso, se está sin duda ante uno de los estudios sobre Canguilhem más relevantes de los últimos tiempos, que revalida con rigor la altura metafísica de su obra frente a su difundida localización en las provincias menores de la epistemología, la filosofía biológica o la historia de las ciencias.