

La salud: concepto vulgar y cuestión filosófica

«Antes de que apareciera Hipócrates, ¿quién de nosotros no hablaba de lo que es sano y lo que es nocivo?». De este modo funda Epicteto, en sus *Conversaciones* (II, 17), una reivindicación de pertinencia popular sobre la existencia de una noción *a priori* de lo sano y de la salud, cuya aplicación a los objetos o comportamientos es calificada, por lo demás, de incierta. Si por nuestra parte admitiéramos que es posible una definición de la salud sin referencia a algún saber explícito, ¿dónde buscaríamos su fundamento?

Sería inconveniente, en Estrasburgo, someter a vuestro examen algunas reflexiones sobre la salud sin recordar la definición propuesta hace medio siglo por un célebre cirujano, profesor en la Facultad de Medicina entre 1925 y 1940: «La salud es la vida en el silencio de los órganos». Tal vez a consecuencia de conversaciones mantenidas con colegas en el Colegio de Francia, Paul Valéry hizo eco a René Leriche escribiendo: «La salud es el estado en el cual las funciones necesarias se realizan insensiblemente o con placer» (*Mauvaises pensées et autres*, 1942). Antes, Charles

Darembert, en una compilación de artículos titulada *La médecine, histoire et doctrines* (1865), había escrito que «en el estado de salud no se sienten los movimientos de la vida, todas las funciones se realizan en silencio». Con posterioridad a Leriche y a Valéry, la asimilación de la salud al silencio fue efectuada por Henri Michaux, pero juzgándola de manera negativa: «Como el cuerpo (sus órganos y funciones) fue conocido principalmente y develado no por las proezas de los fuertes sino por los desasosiegos de los débiles, de los enfermos, de los inválidos, de los heridos (puesto que la salud es silenciosa y en ella se origina la impresión, inmensamente errónea, de que todo puede darse por descontado), mis enseñantes serán las perturbaciones del espíritu, sus disfunciones» (*Les grandes épreuves de l'esprit et les innombrables petites*, 1966). Mucho antes que todos ellos, y tal vez más sutilmente que ninguno de ellos, Diderot escribía en su *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent* (1751): «Cuando uno está sano, ninguna parte del cuerpo nos instruye de su existencia; si alguna de ellas nos avisa de esta por medio del dolor, es, con seguridad, porque estamos enfermos; si lo hace por medio del placer, no siempre es cierto que estemos mejor».

La salud es un tema filosófico frecuente en la época clásica y en el Siglo de las Luces, tema abordado casi

siempre de la misma manera y por referencia a la enfermedad, cuya dispensa es tenida en general por equivalente de la salud. Es así, por ejemplo, como Leibniz, en la *Teodicea* (1710), discutiendo las tesis de Pierre Bayle sobre el bien y el mal, escribía: «¿El bien físico consiste únicamente en el placer? El señor Bayle parece tener esta impresión; pero yo opino que consiste en un estado medio tal como el de la salud. Uno está bastante bien cuando no está mal; es un grado de sabiduría no tener nada de locura» (§ 251). Y, más adelante, Leibniz agrega: «El señor Bayle quisiera alejar la consideración de la salud. La compara con los cuerpos rarificados que casi no se hacen sentir, como el aire, por ejemplo; mas compara el dolor con los cuerpos que tienen mucha densidad y pesan mucho en poco volumen. Pero el dolor mismo hace conocer la importancia de la salud cuando estamos privados de ella» (§ 259).

Entre los filósofos que prestaron más atención a la cuestión de la salud, hay que citar a Kant. Respalda-
do en los éxitos y fracasos de su arte de vivir personal, de los que Wasianski hizo un largo relato en la obra *Emmanuel Kant dans ses dernières années* (1804), Kant trató este punto en la tercera sección de *La disputa de las facultades* (1798). Respecto de la salud, dice, nos hallamos en condiciones engorrosas: «Uno puede sentirse sano, es decir, juzgar según su sensa-

ción de bienestar vital, pero jamás puede *saber* que está sano. . . La ausencia de la sensación (de estar enfermo) no permite al hombre expresar que está sano de otro modo que diciendo estar bien *en apariencia*». Pese a su aparente simplicidad, estas observaciones de Kant son importantes porque hacen de la salud un objeto ajeno al campo del saber. Hagamos más drástico el enunciado kantiano: no hay ciencia de la salud.

Admitamos esto por el momento. Salud no es un concepto científico, es un concepto vulgar. Lo que no quiere decir trivial, sino simplemente común, al alcance de todos.

A la cabeza de esta serie de filósofos, Leibniz, Diderot, Kant, me parece que debo poner a Descartes, cuya concepción de la salud tiene particular importancia puesto que fue el inventor de una concepción mecanicista de las funciones orgánicas. Al asociar salud y verdad en un elogio de los valores silenciosos, este filósofo, médico de sí mismo, plantea, según mi parecer, una cuestión no bien advertida hasta hoy. En una carta a Chanut del 31 de marzo de 1649, escribe: «Aunque la salud sea el más grande de todos nuestros bienes que conciernen al cuerpo, es sin embargo aquel al que dedicamos menos reflexión y con el que menos nos deleitamos. El conocimiento de la verdad es como la salud del alma: una vez que se la posee, no se piensa más en ella».

¿Cómo es posible que jamás se haya pensado en invertir esta equiparación, preguntándose entonces si la salud no constituye la verdad del cuerpo? La verdad es algo más que un valor lógico, propio de la práctica del juicio. Hay otro sentido de *verdad* que no es necesario tomarle prestado a Heidegger. En el *Dictionnaire de la langue française* de Emile Littré, el artículo «Verdad» comienza así: «Cualidad por la cual las cosas aparecen tal como son». *Verus*, verdadero, se utiliza en latín en el sentido de real y de regular o correcto. En cuanto a *sanus*, sano, viene del griego σάος, dotado también de dos sentidos: intacto o bien conservado, e infalible o seguro. De ahí la expresión «sano y salvo». En su *Histoire des expressions populaires relatives à l'anatomie, à la physiologie et à la médecine* (1892), Edouard Brissaud cita un refrán que puede ser considerado como una especie de reconocimiento popular de la alianza salud-verdad: «Tan tonto como un atleta enfermo». Tonto, aquí, quiere decir a la vez estúpido y engañado. Habitus atlético significa posesión máxima de los medios físicos, correspondencia de las ambiciones con las capacidades. Un atleta enfermo es una confesión de falsificación de su cuerpo.

Pero es un autor de lengua alemana, más sutil al elegir sus referencias que un coleccionista de refranes, quien aporta un sostén inesperado a lo que yo denomino «tesis a la espera de autor». Se trata de Frie-

drich Nietzsche. Después de tantos comentadores, en especial Andler, Bertram, Jaspers, Löwith, no es fácil determinar el sentido y alcance de los numerosos textos de Nietzsche relativos a la enfermedad y a la salud. En *La voluntad de poder*, versión francesa de Bianquis, unas veces Nietzsche cree —según Claude Bernard— en la homogeneidad de la salud y la enfermedad (I, 364), y otras celebra la «gran salud»; el poder de absorber y vencer las tendencias mórbidas. En *La gaya ciencia*, esa gran salud es el poder de poner a prueba todos los valores y todos los deseos. En *El Anticristo*, se denuncia a la religión cristiana por haber incorporado el rencor instintivo de los enfermos hacia los sanos, por su repugnancia a «todo lo que es recto, orgulloso y soberbio». Retengamos el término *recto*. Encontramos en *Así hablaba Zaratustra* la rectitud del cuerpo opuesta a los enfermizos predicadores del más allá. «El cuerpo sano habla con mayor buena fe y con más pureza; el cuerpo completo, el cuerpo cuyos ángulos son rectos (*rechtwinklig* = hecho con escuadra), habla del sentido de la tierra». ¿Es superfluo recordar aquí que en la mitología china la escuadra es el símbolo de la tierra, cuya forma es cuadrada y cuyas divisiones son cuadradas? *Salud* resume, pues, para Nietzsche, rectitud, fiabilidad, completud. Y más adelante: «El cuerpo es una gran razón, una multitud de un solo sentimiento, una guerra y

una paz, un rebaño y un pastor». Y por último: «Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría».

Cuando Nietzsche escribe esto, en 1884, la existencia de aparatos y funciones de regulación orgánica ha sido establecida experimentalmente por los fisiólogos. Pero es poco probable que el gran fisiólogo inglés Starling haya pensado en Nietzsche cuando dio a su Discurso de 1923 sobre las regulaciones y la homeostasis el título de *The wisdom of the body*, título recogido por Cannon en 1932. Starling, inventor del término hormona en 1905, publicó en 1912 un tratado, *Principles of human physiology*, revisado más tarde por Lowatt Evans y cuyo índice final no contiene la palabra *health*. De igual modo, la palabra francesa *santé*, «salud», no figura en el índice de la *Physiologie* de Kayser. En cambio, los índices de ambos tratados contienen: *homeostasis, regulación, estrés*. ¿Debe verse aquí un nuevo argumento para negarle al concepto de salud la condición de científico?

¿Se puede, se debe decir que las funciones del organismo son objetos de ciencia, pero no lo que Claude Bernard denominaba «relaciones armónicas de las funciones de economía» (*Leçons sur le diabète*, pág. 72)? Por otra parte, el mismo Claude Bernard lo dijo expresamente: «No hay en fisiología más que condiciones propias de cada fenómeno que es preciso determinar con exactitud, sin perderse en divagaciones

sobre la vida, la muerte, la salud, la enfermedad y otras entidades de la misma especie» (*ibid.*, pág. 354). Lo cual no impide a Claude Bernard utilizar después la expresión «organismo en estado de salud» (*ibid.*, pág. 421).

El Tratado de Starling contiene en su «Introducción general» una observación que puede parecer menor, pero que creo necesario destacar. Se señala allí, dirigido a los estudiantes, que el término *mecanismo*, utilizado con frecuencia para exponer el modo de ejercicio de una función orgánica, no debe ser tomado demasiado en serio (*This rather overworked word need not be taken too seriously. . .*).

Se nos tranquiliza así en la negativa a homologar la salud a un efecto necesario de relaciones de tipo mecánico. La salud, verdad del cuerpo, no puede ser explicada con teoremas. No hay salud de un mecanismo. Por otra parte, el mismo Descartes nos lo enseña en la *Sexta meditación*, al negar que haya una diferencia de ser entre un reloj ajustado y un reloj desajustado, mientras que hay una diferencia de ser entre un reloj desajustado y un hombre hidrópico, es decir, un organismo empujado por la sed a beber desmedidamente. Tener sed cuando beber es pernicioso constituye, dice Descartes, un error de naturaleza. Descartes entiende por salud «*aliquid (. . .) quod revera in rebus reperitur, ac proinde nonnihil habet veritatis*».

Para una máquina, el estado de marcha no es la salud y el desajuste no es una enfermedad. Nadie lo dijo con tanta profundidad como Raymond Ruyer en *Paradoxes de la conscience*. Entre varios pasajes, basta citar aquí el que concierne al círculo vicioso cibernético (pág. 198). Es absurdo concebir el organismo viviente como una máquina de regulación pues, en definitiva, y cualesquiera sean los intermediarios, «la máquina de regulación es siempre vicariante de una regulación o de una selección orgánica consciente (. . .) una regulación natural no puede ser, por definición (. . .) sino una autorregulación sin máquina».

Que no haya enfermedad de la máquina es el equivalente de que no hay muerte de la máquina. Villiers de L'Isle-Adam, aquel simbolista discutido al que se le reconoce sin embargo el mérito de haber alentado a Mallarmé, imaginó, en *L'Eve future*, a un Edison inventor de medios electromagnéticos para simular las funciones del viviente humano, incluida la palabra. Su Andréide es la mujer-máquina que puede decir Yo, pero que se sabe no viviente puesto que no se le dice Tú, y que declara al final: «A mí, que me extingo, nadie me rescatará de la Nada (. . .) Soy el ser oscuro cuya desaparición no merece un recuerdo de duelo. Mi seno infortunado no es siquiera digno de ser llamado estéril. Si pudiera vivir, si poseyera la vida (. . .) Poder simplemente morir».

El cuerpo vivo es, pues, ese existente singular cuya salud expresa la cualidad de los poderes que lo constituyen en tanto debe vivir con tareas impuestas, y por lo tanto en relación de exposición a un entorno cuya elección, en primer lugar, él no tiene. El cuerpo humano vivo es el conjunto de poderes de un existente que posee capacidad de evaluar y de representarse a sí mismo tales poderes, su ejercicio y sus límites.

Ese cuerpo es, a un tiempo, dado y producido. Su salud es, simultáneamente, un estado y un orden.

El cuerpo es dado por lo mismo que es un genotipo, efecto a la vez necesario y singular de los componentes de un patrimonio genético. Desde este ángulo, la verdad de su presencia en el mundo no es incondicional. Se producen en ocasiones errores de codificación genética que, según los ámbitos de vida, pueden determinar o no efectos patológicos. La no-verdad del cuerpo puede ser manifiesta o latente.

El cuerpo es un producto por lo mismo que su actividad de inserción en un medio característico, su modo de vida elegido o impuesto, deporte o trabajo, contribuye a moldear su fenotipo, es decir, a modificar su estructura morfológica y, por ende, a singularizar sus capacidades. Aquí es donde cierto discurso encuentra oportunidad y justificación. Este discurso es el de la Higiene, disciplina médica tradicional hoy recupera-

da y travestida por una ambición socio-político-médica de ajuste de la vida de los individuos.

A partir del momento en que *salud* se dijo del hombre por integrar una comunidad social o profesional, su sentido existencial fue ocultado por exigencias de contabilidad. Tissot no lo había advertido todavía cuando publicaba, en 1761, su *Aviso al pueblo acerca de su salud* y, en 1768, *De la salud de la gente de letras*. Pero *salud* comenzaba a perder su significación de verdad para recibir una significación de facticidad. Se hacía objeto de un cálculo. Conocemos, después, el balance de salud. Conviene recordar aquí, en Estrasburgo, que fue en esta ciudad donde Etienne Tourtelle, profesor de la Escuela especial de medicina, publicó en 1797 sus *Elementos de higiene*. La ampliación histórica del espacio en que se ejerce el control administrativo de la salud de los individuos desembocó, hoy, en una *Organización mundial de la salud* que no podía delimitar su ámbito de intervención sin publicar ella misma su propia definición de la salud. Aquí la tenemos: «La salud es un estado de completo bienestar físico, moral y social, que no consiste solamente en la ausencia de invalidez o de enfermedad».

La salud, como estado del cuerpo *dado*, es la prueba —por el hecho de que este cuerpo vivo es posible puesto que es— de que no se encuentra congénita-

mente alterado. Su verdad es una seguridad. ¿No resulta entonces sorprendente que en ocasiones, y con toda espontaneidad, se hable de salud frágil o precaria, e incluso de mala salud? La mala salud es la restricción de los márgenes de seguridad orgánica, la limitación en el poder de tolerancia y compensación de las agresiones del entorno. En un célebre encuentro realizado en Amsterdam en 1648, el joven Burman objeta a Descartes que existan las enfermedades apoyado en la rectitud de la constitución del cuerpo para la conducción y prolongación de la vida humana. La respuesta de Descartes puede sorprender. Dice que la naturaleza es siempre la misma, y que parece arrojar al hombre en las enfermedades sólo para que este pueda, superándolas, hacerse más válido. Evidentemente, Descartes no podía anunciar a Pasteur. ¿No es la vacunación el artificio de una infección exactamente calculada para permitir que el organismo se oponga de ahí en más a la infección salvaje?

La salud como expresión del cuerpo *producido* es un seguro, vivido en el doble sentido de seguro contra el riesgo y de audacia para asumirlo. Es un sentimiento de capacidad para superar las capacidades iniciales, capacidad para hacer que el cuerpo haga lo que al principio no parecía prometer. Estamos otra vez ante el atleta. Aunque la siguiente cita de Antonin Artaud concierna primero a la existencia humana ba-

jo el nombre de vida, antes que a la vida misma, podemos evocar este texto con motivo de una definición de la salud: «No se puede aceptar la vida sino a condición de ser grande, de sentirse origen de los fenómenos, al menos de cierto número de ellos. Sin poder de expansión, sin cierta dominación sobre las cosas, la vida es indefendible» («Carta a la vidente», en *La revolución surrealista*, 1º de diciembre de 1926).

Estamos lejos de la salud medida con aparatos. Llamaremos a esta salud: libre, no condicionada, no contabilizada. Esta salud libre no es un objeto para quien se dice o se cree especialista en salud. El higienista se dedica a dictar normas para una población. No trabaja sobre individuos. Salud pública es una denominación discutible. Sería preferible el término salubridad. Lo público, lo publicado, es muy a menudo la enfermedad. El enfermo pide ayuda, atrae la atención; es dependiente. El hombre sano que se adapta silenciosamente a sus tareas, que vive su verdad de existencia en la libertad relativa de sus elecciones, está presente en la sociedad que lo ignora. La salud no es solamente la vida en el silencio de los órganos, es también la vida en la discreción de las relaciones sociales. Si digo que estoy bien, atajo preguntas estereotipadas antes de que se las profiera. Si digo que estoy mal, la gente quiere saber cómo y por qué, se pregunta o me pregunta si estoy inscripto en la Seguridad so-

cial. El interés por una falla orgánica individual se transforma eventualmente en interés por el déficit presupuestario de una institución.

Pero, abandonando ahora esta descripción de la vivencia de salud o enfermedad, hay que intentar dar razón de la propuesta de considerar la salud como verdad del cuerpo en situación de ejercicio, expresión originaria de su posición como unidad de vida, fundamento de la multiplicidad de sus órganos propios. La técnica reciente de extracción y trasplante de órganos no merma en nada la capacidad para el cuerpo dado de integrar, en cierto modo apropiándose, una parte extraída de un todo cuya estructura histológica es compatible con él.

La verdad de mi cuerpo, su constitución misma o su autenticidad de existencia no es una idea susceptible de representación, así como, según Malebranche, no hay *idea* del alma. En cambio, hay una *idea* del cuerpo en general, no, desde luego, visible y legible en Dios como pensaba Malebranche, sino expuesta en los conocimientos biológicos y médicos progresivamente verificados. Esta salud sin idea, a la vez presente y opaca, es sin embargo lo que, de hecho y en última instancia, sostiene y valida para mí mismo, y también para el médico en tanto es *mi* médico, los artificios que la idea del cuerpo, es decir, el saber médico, puede sugerir para sustentarla. Mi médico es

e
t

aquel que acepta corrientemente de mí que lo instruya sobre lo que sólo yo estoy habilitado para decirle, a saber: lo que mi cuerpo me anuncia a mí mismo a través de síntomas cuyo sentido no me resulta claro. Mi médico es aquel que acepta de mí ver en él a un exégeta, antes de aceptarlo como reparador. La definición de la salud que incluye la referencia de la vida orgánica al placer y al dolor experimentados como tales, introduce subrepticamente el concepto de *cuerpo subjetivo* en la definición de un estado que el discurso médico cree poder describir en *tercera persona*.

Al reconocer en la salud algo de un cuerpo humano que vive su verdad, ¿no hemos aceptado seguir a Descartes por un camino en el que algunos de nuestros contemporáneos creyeron descubrir la trampa de la ambigüedad? Tal es el caso de Michel Henry en su obra *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (1935). Por el contrario, Merleau-Ponty consideró como positivo en Descartes aquello que precisamente le valió el reproche de ambiguo. En este punto debemos remitirnos al texto póstumo *Lo visible y lo invisible*, aunque la cuestión había sido tratada con anterioridad en sus lecciones sobre *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson* (1947-1948) y en el último curso dado en el Colegio de Francia en 1960, *Naturaleza y Logos: el cuerpo humano*. En una nota de *Lo visible y lo invisible*, puede leerse: «La idea cartesiana

del cuerpo humano en tanto humano *no cerrado*, abierto en tanto regido por el pensamiento, es quizá la más profunda idea de la unión del alma y el cuerpo». En definitiva, pese a su virtuosismo y a su ambición, Merleau-Ponty no pudo hacer nada mejor que comentar lo insuperable. Comentador por comentar, la superioridad pertenece a lo que se da simplemente por tal, reconociendo la existencia de un costado del cuerpo humano vivo «inaccesible a los otros, accesible sólo a su titular» (M.-P. *Resumen de cursos*, Colegio de Francia, 1952-1960). Reencontramos aquí a Raymond Ruyer, para quien las paradojas de la conciencia sólo son paradojas respecto de «nuestros hábitos de los fenómenos mecánicos a nuestra escala» (pág. 285).¹

Este intento nuestro de dilucidar un concepto, ¿no corre el riesgo de ser tomado por una elucubración? Al pedir a la filosofía que robustezca nuestra proposición de considerar la salud como un concepto al que la experiencia vulgar confiere el sentido de un permiso para vivir y actuar por el beneplácito del cuerpo, parecemos menospreciar la disciplina que, aun desde un

¹ No puedo abstenerme de evocar aquí, y en este momento, la memoria del lamentablemente fallecido Roger Chambon. En su tesis de 1974, *El mundo como percepción y realidad*, presentó y discutió de modo brillante los trabajos de Michel Henry y Maurice Merleau-Ponty, pero más cuidadosamente aún los de Raymond Ruyer.

punto de vista popular, parece la más adecuada para tratar nuestro tema: la medicina. Porque se nos puede objetar que el cuerpo, lisa y llanamente sentido y percibido desde siempre como un poder —y a veces también como un obstáculo—, ha tenido alguna relación con el cuerpo tal como el saber médico se lo representa y trata a su respecto. Esta relación incluso pudo hacerse manifiesta en la Francia del siglo XIX a través de una institución hoy olvidada, la de un cuerpo de *oficiales de salud*. Estos vigilantes y consejeros en materia de salud eran en realidad submédicos a los que se exigía un nivel de conocimientos menos elevado que el de los doctores. Estaban al servicio del pueblo, sobre todo en el campo, donde la vida se presumía menos sofisticada que en las ciudades. El cuerpo según el pueblo nunca dejó de tener cierta deuda con el cuerpo según la Facultad. Incluso hoy, el cuerpo según el pueblo es, con frecuencia, un cuerpo dividido. La difusión de una ideología médica de especialistas hace que, a menudo, el cuerpo sea vivido como una batería de órganos. Inversamente, por detrás del debate de orden profesional —y en el fondo político— entre especialistas y generalistas, el cuerpo médico pone en entredicho, tímida y confusamente, su relación con la salud. Este esbozo de revisión en el orden profesional hace eco de algún modo a una multiplicidad de protestas naturistas emparentadas con los

movimientos ecologistas y con una ideología de reaprovisionamiento de la salud. El mismo hombre que militó por la sociedad sin escuelas llamó a la insurrección contra lo que denominó «expropiación de la salud». Esta defensa e ilustración de la salud salvaje privada por desconsideración de la salud científicamente condicionada adoptó todas las formas posibles, incluyendo las más ridículas.

Pero inspirarse en la filosofía cartesiana para tratar de definir la salud como la verdad del cuerpo, ¿equivale también a decir que, en la autogestión de la propia salud, no se puede ir más allá de lo indicado por el precepto cartesiano, el de usar la vida y las conversaciones corrientes? (*Carta a Elisabeth, 28 de junio de 1643.*) Este crédito otorgado a una especie de naturismo que podemos llamar teológico, ¿puede ser invocado por los adeptos de un naturalismo antirracionalista? Preconizar la salud salvaje, el retorno a la salud fundadora, por rechazo de las esclerosis atribuidas a los comportamientos científicamente controlados, ¿es el medio para volver a la verdad del cuerpo? Sin embargo, una cosa es hacerse cargo del cuerpo subjetivo y otra creerse obligado a liberar esta educación de la tutela de la medicina —tenida por represiva— y, más en general, de las ciencias que ella aplica. El reconocimiento de la salud como verdad del cuerpo en el sentido ontológico no sólo puede sino que debe

admitir la presencia, en los bordes y, hablando con propiedad, como resguardo, de la verdad en el sentido lógico, es decir, de la ciencia. Indudablemente, el cuerpo vivido no es un objeto, pero para el hombre vivir es también conocer. Yo estoy sano en la medida en que me siento capaz de *portar** la responsabilidad de mis actos, de *llevar* cosas a la existencia y de crear entre las cosas relaciones que no las alcanzarían sin mí, pero que no serían lo que son sin ellas. Y, por lo tanto, me es necesario aprender a conocer lo que ellas son, para cambiarlas.

Al concluir, debo justificarme sin duda por haber hecho de la salud una cuestión filosófica. Esta justificación será breve: la encuentro en Maurice Merleau-Ponty. Él escribió en *Lo visible y lo invisible* (pág. 47): «La filosofía es el conjunto de cuestiones donde el que cuestiona es puesto en tela de juicio por la cuestión».

* La traducción no puede reeditar el juego de palabras del original sobre los diversos empleos del verbo *porter*: «*se porter bien*», estar sano; *porter*, portar, llevar, etc. (N. de la T.)

