



Nietzsche, (Ilustración de Rolando Pérez).

LA SALUD: UN CONCEPTO FILOSOFICO

Luis Pesob



Prólogo

Con este trabajo pretendemos elaborar un concepto filosófico de salud, que ha faltado hasta ahora. Este tema, cardinal para la promoción de la vida, ha estado administrado, salvo contadas excepciones, por los shamanes y curanderos de una parte, por los científicos y médicos de la otra. Al respecto, siempre ha existido en la filosofía un pudor prescindente, a pesar de los intentos de Kierkegaard, Nietzsche y Jaspers. La incidencia de la elaboración filosófica de dicho concepto en la cultura viva es, prácticamente, nula. En cambio, gracias a la otra vertiente, comúnmente se comprende la salud ya sea en la línea de salvación gracias a poderes divinos, ya sea como equilibrio de procesos fisiológicos y/o psicológicos.

Frente a lo primero, trataremos de afirmar al hombre como protagonista de su salud, y respecto a lo segundo, la filosofía habrá de ejercer su poder de vínculo entre procesos de índole diversa, antes de que su dispersión y fragmentación se tornen incurables. Con todo, la ventaja de aquellas concepciones no filosóficas es que ellas sí han dejado y dejan su rastro en la cultura y en la comprensión popular. Aquí la tarea de la filosofía se vislumbra como un rescate de los núcleos vivos y como el intento de expandir completamente su sentido,¹ para que advenga un ejercicio responsable de la vida, y ésta sea el nervio de la cultura.

Ahora bien, la expansión antes aludida no es posible si continuamos hablando de la salud y de la vida como si fueran identidades que se

autoabastecen. Bien por el contrario, su ser está amenazado constantemente por el peligro de toda identidad que es la diferencia², aquí: la enfermedad y la muerte. Precisamente, lo que interesa es la integración de identidad y diferencia, que se da como movimiento en el que el enfrentamiento agónico³ reparte papeles no definibles de antemano.

¹ Al hablar de **expansión completa** del sentido no nos referimos al recubrimiento perfecto de lo real y lo racional, sino a una tendencia inherente en la orientación abierta por el sentido a alcanzar el máximo despliegue posible para él.

² La **diferencia** puede jugar ya sea como lo **múltiple** o como lo **otro**, existiendo también una posibilidad de comunicación entre ambos.

³ En el sentido que recalcará Unamuno de lucha definitiva.

Pues el culto y hasta la sacralización del "hombre sano" denuncian más una incapacidad de afrontar la diferencia como peligro y como estímulo, que una auténtica resolución de este conflicto y de su experiencia⁴. Basta ver la falta de fecundidad de dicho "hombre", su indiferencia, la inamovilidad de sus límites.

"El común de la gente comete un gran error viendo una excepción en la desesperación, pues, por el contrario, es la regla. Y lejos de que todos aquellos que no se creen o no se sienten desesperados no lo estén, como la gente supone, y que sólo lo estén los que dicen estarlo, muy por el contrario el hombre que sin simulación afirma su desesperación, no está tan lejos de curarse, incluso está mucho más cerca de ello —en un grado dialéctico— que todos aquellos a quienes no se cree y no se creen tampoco desesperados".⁵

Y esto invierte la pretensión del "hombre sano" y de sus simulacros de expansión vital, ya que lo que se muestra en él es una "vitalidad" que se gasta en la repetición de sí como de lo Mismo, y efectúa por propia cuenta su clausura y asfixia. Pero no sólo enferma la obsesión de lo Mismo, sino también la inevitable irrupción de lo Otro que no se puede acoger y cuya muda intensidad impulsa un movimiento extra-vagante, una errancia y una inquietud sin nombre.

Es imposible pensar una auténtica relación entre lo Mismo y lo Otro —modulación moderna, y por ende reflexiva de la Identidad y la Diferencia— al margen de la **dramatización**⁶, entendida como representación teatral, en la que la "representación", en sentido restringido y meramente teórico, es inseparable de la acción que la efectiviza. Sería como el comienzo de síntesis de una mismidad ideal con el "principio de realidad"⁷ que la compromete en un viaje sin término, en el que, sin embargo, conquista su concreción. La concreción es, precisamente, un crecimiento conjunto pero asimétrico de salud y enfermedad que dramatiza sobre el drama primordial de vida-muerte. Pero la mencionada dramatización viene a desplegar un **drama simbólico**, vale decir, un juego de remisiones entre sentidos abiertos

y en expansión. La función curativa de la dramatización despunta cuando la enfermedad ingresa en ese juego de remisiones y entonces actúa como estímulo vital —en la acepción de anuncio y excitación—, como límite que cualifica el ejercicio de la existencia en el mundo y, finalmente, como síntoma de la modalidad que adopta nuestra relación con la diferencia.

La separación **diabólica** comienza, en cambio, cuando salud y enfermedad se alienan y rotan sobre sí mismas en un movimiento de clausura, convirtiéndose en principios por sí y desde sí, en una especie de principios absolutos que fundan reinos autónomos. Este dualismo de "salud" y "enfermedad" atenta contra todo crecimiento, y deriva en una ulterior identificación de la "salud" con el Bien y de la "enfermedad" con el Mal.

En la dimensión abierta por la polaridad dramática fundamental, vienen a inscribirse metafóricamente las manifestaciones de su multiplicidad: el síntoma metafísico, moral, religioso, científico, social, psicosomático y antropológico⁸.

Pero mantenerse expuesto a aquel drama originario también exige liberar la vida de la concepción que la reduce a la serie de sus condiciones, pretendiendo explicarla por los pliegues de su adaptación. Por el contrario:

"Indemostrable, la vida esencialmente se muestra"⁹

Encadenar su dinamismo a la ley de la conservación permite, sin duda, demostrar su evolución, prever su ulterior desarrollo, pero esto sólo es posible si reducimos brutalmente la compleja trama de sus fuerzas a una única función: la reactiva. Si bien la mostración pródiga no ocurre a espaldas de las condiciones, que pueden o no favorecerla, la vida no se reduce ni deduce de ellas. Como prodigalidad, la vida rebasa toda medida prefijada:

(...) en la Naturaleza no domina la indigencia, sino la sobreabundancia, la prodigalidad, hasta el sin sentido.¹⁰

El ser como fuerza viviente y manantialidad, supera toda la avaricia

de la necesidad, produce un verdadero giro en ella (**Not-wendigkeit**).

Del mismo modo, la salud no es la suma de las condiciones objetivas que pretenden asegurarla, sino la posibilidad de crecimiento en lo Abierto de las relaciones, el impulso trenzado de gratuidad y decisión.

La sobreabundancia de la vida por la que ésta, como la rueda, concentrándose sobre su propio eje, no obstante avanza, habla de la intensidad de la afirmación, cuyo tránsito huella lo salvo-saludable. Es la rueda de la destrucción crítica sobrepujada por las figuras del crecimiento.

Sólo el creador es capaz de pronunciar, finalmente, la palabra propia, el sí, para dejarse atravesar por el embate generoso. Zarathustra debe superar el miedo a la quiebra del yo, avanzando —como la rueda— por retornos. Debe superar hasta su juventud para conquistar la inocencia del niño.¹¹ El creador —primero los pueblos, tardíamente los individuos— está como imantado por la posibilidad, siempre inminente, de procrear al Primer Hombre, cuyo advenimiento aún esperamos; de sobre-crear una Cultura que, transfigurando su propio malestar, aligere al deseo no sólo de los rigores reales, sino también de los que él mismo se impone. De esta manera, la Cultura retornará a su

⁴ Experiencia juega, para nosotros siempre en su triple aceptación de travesía, peligro, prueba.

⁵ S. Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, p.37.

⁶ Somos conscientes de aproximarnos a la interpretación que Bourgeois da de la *Darstellung* hegeliana, pero nos diferencia justamente la distancia entre el concepto y el símbolo. Cf. B. Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*, pp. 17 s.

⁷ En cuanto al "principio de realidad" creemos necesario aclarar que no mienta sólo la realidad de su inmediatez, sino —y esto es decisivo en las pulsiones sexuales— se encuentra ya recubierta por fantasmas.

⁸ Cf. G. Morel, *Nietzsche, Analyse de la maladie*, T. II.

⁹ G. Morel, *Nietzsche*, T.III, p.20.

¹⁰ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, L.V., 349, en *Werse in drei Bänden*, hrsg. von Karl Schleier, T. II, p. 215.

¹¹ Cf. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, "Die stillste Stunde", en *Werke*, T. II.

origen —pero este origen sólo es venidero—, a la fuerza vivificante de la Physis; y el Primer Hombre encontrará, por fin, la clave pedagógica que lo libre de su propio laberinto.

I. Salud-enfermedad: la posibilidad de un texto con sentido

El juego de las diferencias permite identificar ciertas constelaciones de sentido. Los hilos que establecen sus coherencias posibles se entrecruzan y modifican así, incansablemente, la *textura* del mundo. Existir en el mundo es reanudar un *texto* ya acontecido y originar otro.¹²

Ahora bien, el texto natural de la vida —anterior a todo lo pronunciable y a la arquitectónica de las obras— requiere para constituirse y proyectarse el entramado de salud y enfermedad. Reeditando alguna cosmogonía primordial, la tierra firme de la salud es irrigada por la fluidez de las aguas de la enfermedad. Su mutua fecundación resuelve, provisional e imprevisiblemente, un antagonismo fundamental. Con todo, la vida no pierde jamás su carácter de máximamente arriesgada y expuesta al peligro del conflicto entre la salud y la enfermedad, siempre a punto de estallar. Pero sólo de este modo alcanza la profundidad indispensable que, al brotar y crecer, el germen restituye en elevación.

Esta complicidad oculta con la tensión entre lo sano y lo enfermo, se muestra tanto en la sincronización configurante y autoconfigurante (organismos, instituciones, etc.) cuando en la dia-cronización de las figuras de recambio, entendido como crecimiento vital y renovación histórica (movimientos generacionales, corrientes artísticas, etc.).

Lanzada al juego de su constitución y despliegue, que le exige todo de sí, la vida se muestra como intensidad raigal; de ahí que la preocupación fundamental ya no puede estar dirigida al mantenimiento de un equilibrio de opuestos, sino al logro de un *ritmo* propicio. Es la misma distancia que se alza entre una concepción de la vida que la sume

en sus condiciones y aquélla que la rescata en su prodigalidad.

La salud, como el elemento firme de la constitución, y la enfermedad, como elemento fluído posibilitante del despliegue, están, por consiguiente, atravesadas por ritmos alternados de irrupción y latencia. La ilusión de una "salud" exenta de este vínculo rítmico con la enfermedad, oculta tras su pretensión de ser una afirmación original y plena, una negación que quiebra la relación primordial. De ahí que pierda simultáneamente potencia, posibilidad y desarrollo. Recluido el proceso enfermo a un estado de latencia indefinida, aumenta la carga de sus tensiones, que —al no poder dramatizarse— se repliegan y vuelven contra sí mismas bajo las formas de autopunición y autofagia. El Prometeo moderno —abandonado por Zeus y por los buitres— está condenado a ser tanto el ejecutor como la víctima de su propio e interminable castigo.

Por consiguiente, la ilusión del hombre "sano" en los términos precedentes, se desenmascara como el desplazamiento a una enfermedad más profunda. Al mismo tiempo, se denuncia como debilidad y agotamiento, o sea, incapacidad de soportar y atravesar experiencialmente a la enfermedad. Con tal de que ésta deje de inquietar, se le entrega aún lo que pide: la integridad del yo, quedándonos con un yo actoral para la feria del mundo.

Pero hay otra instalación abstracta del existir: esta vez en la "enfermedad". Se condensa en ella todo el sufrimiento y dolor humanos, único y miserable título de propiedad, pero que, por eso mismo, no estamos dispuestos a perder. Es lo que Kierkegaard ha llamado la agravación *demoníaca* de la desesperación, que se caracteriza por ser el testimonio desafiante con que la existencia —al exhibirse como malograda— aligera su índole dependiente. De esta manera, se convence a sí misma de que no tiene nada que agradecer. Su tormento le da derecho a rebeldía, y ésta ya es el índice de una cierta independencia, aunque diste de la libertad efectiva en virtud del encadenamiento originario por el que el

existir es un estar en relación y ésta es de dependencia¹³.

Ahora bien, el empecinamiento demoníaco, vale decir el poder tomar el papel de un anti-dios, es posible para nosotros por un poder de infinitación que hace estallar siempre a nuestra finitud, y que, respecto al tiempo, es su abismo de eternidad. Por otra parte, la existencia se finitiza agudamente al identificarse con el yo minimizado por la costumbre y su piedad, que amortigua la diferencia que pugna por estallar en el sí mismo. La existencia es, según Kierkegaard, inevitablemente *desesperada* por esa simultaneidad del yo y la eternidad, de ser ella misma y lo que la rebasa, sin mediación posible. Una vez puesta, el grito de su desproporción es inextinguible. La desesperación es no poder morir de la muerte con que se está preñado. Paradójicamente, este es el carácter *mortal* de la enfermedad, o el esfuerzo inútil por borrar la diferencia que ha estallado y ponerse, definitivamente, al abrigo de la peligrosa oscilación.¹⁴

Sin eternidad en nosotros mismos, no podríamos desesperar; pero si se pudiera destruir al yo, entonces tampoco habría desesperación.

Tal es la desesperación, ese mal del yo, la "Enfermedad mortal". El desesperado es un enfermo de muerte. Más que en cualquier otro mal, se ataca aquí a la parte más noble del ser; pero el hombre no puede morir por ello. La muerte no es aquí el término del mal, es aquí un término interminable. La muerte misma no puede salvarnos de ese mal, pues aquí el mal con su sufrimiento y... la muerte consisten en no poder morir.¹⁵

A la inversa, la fe y el amor soportan, cultivan y luchan esta diferencia. En ellos es posible la articulación de un texto común, por la presencia suelta —la libertad del con-

¹² Texto y *textura* derivan, etimológicamente, de la raíz indoeuropea *tek-*, *teks-*; fabricar en el sentido arquitectónico y textil. Cf. R. Gracsaignes d'Hauterive, *Dictionnaire des racines des langues européennes*, s. v. *tek-*, *teks-*.

¹³ Cf. S. Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, p. 89.

¹⁴ Cf. también R. M. Rilke, *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, en *Obras Escogidas*.

¹⁵ S. Kierkegaard, *op. cit.*, pp. 30 s.

trario—, por el encuentro en despedida que reserva el exceso para volver a regalarlo.

Hemos expuesto las implicaciones ontológicas de la ruptura de ese sentido articulado que deberían constituir la salud y la enfermedad, para patentizar la crisis de los modos de ser que instauran en su mutuo extrañamiento. Aquí, como en tantos otros casos, no estamos ante una excepción cuando afirmamos: la compulsión del miedo es crear a un enemigo, sobre quien pueda descargarse. "Psicológicamente", la experiencia de la alteridad (llámese enfermedad, muerte, el "otro") suscita el miedo a la alteración sin límite previsible, y la resistencia a perderse. El hombre urde entonces la estratagema de saltar fuera de la tensión. Convertido en ex-tenso se abandona a la tendencia hacia lo inorgánico. Según Freud, cede así a la pulsión de muerte¹⁶. La inversión resulta clara si retomamos esa pretensión de la "salud" de afirmarse a la defensiva, expulsando la enfermedad a la "tierra de nadie". La enfermedad deviene así una carga de energía errática.

Muy otro es el papel de la enfermedad en la *in-tensidad* de la vida. Posibilita el existir como "experimento", es decir, como puesto a prueba en la superación de la enfermedad como obstáculo, o en la elevación de la vida al desplegar su carácter de estímulo. Obstáculo o estímulo, la enfermedad es siempre la configuración precisa que el peligro tiene para nosotros y la salud es la fuerza para conjurarlo, es salvarse —aunque no definitivamente— de él. Esta carga de salvación no la perderá la salud ni en sus versiones más secularizadas.

La sabiduría que atesora la vida en su travesía experiencial, se muestra en el trazado de fronteras cuyos custodios son el placer y el dolor, límites del crecimiento posible. Por su parte, el placer y el dolor son las dos versiones entrelazadas de la vida en tanto deseo. Lo propio del deseo es querer afirmarse y no poder hacerlo sin el contacto con la alteridad. Pero esto no agota su esencia. Lo medular en él es la transgresión siempre reanudada, por lo incontenible de su impulso y por la fascina-

ción que sobre él ejerce la alteridad. Ahora bien, toda transgresión es la convocación del peligro. Ante éste, la especie y la cultura circunscriben y regulan las posibilidades de su expansión.

Dentro del marco de la *especie*, el placer y el dolor son fuerzas espontáneas que procuran la conservación de la misma. Cuando esta conservación así lo exige, presiden el movimiento de la mejor aceptación. Esta última, a su vez, es el sentido más pleno que pueda alcanzar la mera vida. En cambio, para el individuo de una especie, que no se beneficia con la realimentación circular de la vida como todo, el placer y el dolor son como los muros que, por un lado, bloquean el avance de la identidad y, por el otro, denuncian la máxima diferencia soportable.

También la energía psíquica es administrada primordialmente por la pareja placer-dolor, aunque su relación sea lo bastante compleja como para que evitemos polarizaciones precipitadas. Todos conocemos el principio elemental de la vida psíquica: procurar el placer y evitar el dolor. No se trata de entrar aquí en la difícil e inasible combinatoria del hedonismo clásico, sino de auspiciar lo in-tenso que constituye el interés (también como *inter-esse*).

Persona es la que en medio de las máscaras y a través de ellas, interpreta sus diversos papeles de vincularidad consigo misma, con el mundo que es fundamentalmente humano, y con Dios. La apuesta con la que va preñado cada vínculo es la felicidad. La experiencia y el pensamiento vital y efectivo que ella concreta, denuncian como ilusión a la impaciencia que pretende identificar la felicidad con la inmediatez del placer. El placer se tiene que abrir paso en medio de la esforzada transfiguración cultural —con su separable compañero de ruta: el dolor— para constituirse en ingrediente de la felicidad. Este convencimiento concentra sobre la cultura expectativas cada vez más angustiosas. Más aún, se sospecha que la cultura no sólo obliga a un penoso rodeo, sino que —a través de un itinerario cargado de prohibiciones, castigos, cárceles y guerras— escribe antes una historia de intensifi-

cación de la agresividad que la de un hombre feliz reencontrado en su pleno ser referencial.

Esta problemática ha merecido un tratamiento especial por parte de Freud en su obra *El malestar en la cultura*. Sus aportes nos parecen decisivos en muchos aspectos, aunque la indiferencia en la que mantiene la pretensión del placer y de la felicidad constituya, para nosotros, el punto ciego de un ojo muy avisor.¹⁷ De cualquier manera, parece que la cultura ha roto el sistema de regulación binaria placer-dolor, que asegura la salud en la vida como totalidad. Creemos advertir en Freud aproximaciones al principio del placer según sus relaciones con otros principios, como el de displacer, el de constancia y el de realidad; y son esas relaciones las que tejen una posible comprensión de la salud y de la enfermedad hasta en la cultura, "útero social" del individuo, pero también amenaza de su muerte en común. Al comienzo, el carácter in-tenso del dolor parece decisivo. Su fuego esculpe la imagen de enfermedad. Atravesándolo, el placer tiene la posibilidad de intensificarse, hacerse crítico y creciente. Pero en el placer mismo se descubre una intensidad de ritmo temporal, ritmo de la satisfacción del deseo. Esta intensidad incrementada no surge, sin embargo, como un manantial libre, sino que se atenúa según el principio de realidad, que inicialmente promete una in-tensificación por su planteo conflictivo, termina proponiendo o, al menos, permitiendo una "domesticación". Con la excepción del arte, la cultura se guardaría sin agradecimiento los más grandes sacrificios, dolores y trabajos de los hombres. Por añadidura, se hace cada vez más agresivamente exigente.

De todas formas, mientras la búsqueda de la felicidad sólo encuentra el contraste de un mundo que le es adverso y una humanidad que se "in-fernaliza" por medio de una agresión inevitable, aprende que no cabe fugarse de la contrariedad. En el fondo, la felicidad se desea infensa.

¹⁶ Cf. S. Freud, *El malestar en la cultura*, p. 60.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 20 ss.

Es como si la enfermedad diseñara un espacio por articularse, cuyas orillas son la salud. Por el contrario, separada, firme en sí, deviene "enfermedad" como cerrazón. Entonces, des-articula. Lo demoníaco es mudo.

Por otra parte, cabe preguntarse qué repercusión tiene el considerar la salud y la enfermedad como el sentido de un texto único.

Dicha consideración **integra** lo que el antagonismo abstracto había escindido; estimulando por un lado una dinámica capaz de recorrer y enlazar las múltiples alianzas, conflictos, encuentros y rupturas que la salud y la enfermedad ntablan enre sí. Por otro lado, net-isuadir a la insistente pretensión de re-presentar la salud y la enfermedad, porque el solo representarlas amortigua la intensidad de su presencia y las expulsa del proceso vital, fijándolas en un lugar del organismo o en una etapa de su evolución. Uno de los síntomas más inquietantes de la "enfermedad" contemporánea reside en ese gesto por el que repetitivamente, arroja fuera de sí lo extraño. A partir de ese rechazo y clausura simultáneos, las diversas manifestaciones de la "enfermedad" del mundo contemporáneo constituyen y acrecientan una complicidad ontológica fundamental. Pero, el atravesar —conjurando su peligro— las distintas instancias de esta estructura, despliega otra sintomatología: la del vigor de la salud.

Otra repercusión sería la de **radicalizar** la relación entre la enfermedad y la salud en el drama de la existencia cuya finitud se muestra como frontera móvil o, si se prefiere, como la piel, que consiste en apertura y sensibilidad.

Finalmente, en tanto que el dualismo entrega a sus criaturas a la inercia, la integración es inevitablemente un movimiento generativo. Es el primero; acontece el repliegue de las fuerzas originantes, que —incapaces de surgir— se hunden en lo mismo. El **movilizar** creativo emerge de un texto único, que a su vez, sólo es posible como estela de este dinamismo unificante.

II. La gravitación ontológica del despliegue de la salud y de la enfermedad

En Occidente, ha hecho buena

fortuna la concepción que, aproximando y hasta fundiendo la salud y la enfermedad con la problemática del bien, y del mal, otorgaba **status** ontológico-trascendental al bien y relegaba al mal a ser mera privación de aquél, una especie de paréntesis en la dominación del bien. Enfrentándola, y casi desconsiderado por el orden de los conceptos, estaba el testimonio vital inverso: el dolor tenaz de la existencia, sus túneles laberínticos, su maldición; y, en medio de él, la "buena salud" inscribía sus treguas de positividad pasajera.

El alivio de la necesidad por la dominación planetaria de la técnica, parece ser una verificación del carácter provisional del mal y la enfermedad, y el mito iluminista del progreso, el ápice de su propio utópico.

No obstante, la transformación de la naturaleza —en y fuera del hombre— es doble: por un lado, el despliegue constructivo de las configuraciones culturales, por el otro, la geografía fantasmal del nihilismo, que se funda en la mutación ontológica que introducen la enfermedad del hombre y de la tierra.

Esto opera un cambio de perspectiva desde la que debe afrontarse nuestra situación contemporánea: la densidad **ontológica**¹⁸ de lo enfermo, en la que es puesta a prueba la salud y por la que ésta entra a tallar como recurso salvífico.

La tierra tiene una piel; y esa piel tiene enfermedades. Una de esas enfermedades se llama, por ejemplo, "hombre".¹⁹

La piel, esa frontera abierta, porosa, sensible para el contacto, por la que la tierra puede lanzar su esperanza planetaria, está enferma. Sobre ella pululan ahora las metamorfosis de la enfermedad: clausura, aislamiento, desgano. Este último acontecimiento que asfixia a la tierra, es el golpe de gracia dentro de una larga historia de calumnias, desprecio y devastación. La tierra se debate doblemente desierta de sentido: primero, por la fuga de todo sentido a algún trasmundo, segundo, por la pérdida total de la creación —aun la ilusoria— de sentido.

Esto tiene que ver, fundamentalmente, con una de sus enfermeda-

des: el "hombre", también llamado por Nietzsche el "último hombre".

La enfermedad del hombre envenena este manantial de sentido que él es destinalmente a partir de la multiplicidad de los sentidos que palpitan en su cuerpo. En lugar de potenciarlos hasta su máxima generosidad, por un golpe de dados se privilegió tan sólo a la conciencia de lacerante lucidez, "su órgano más pobre y engañoso (desarcertado)"²⁰. Una conciencia que regula, legisla, inhibe, reduce todo otro sentido, se disfraza a sí mismo por su alianza con la costumbre.

En todo ente orgánico complicado ha de haber una **multitud de conciencias** y de voluntades: nuestra conciencia superior, de hábito, oblitera todas las otras.²¹

La autonomía del desarrollo de la racionalidad moderna tiene, sin duda, su propia magnificencia. Se salva todavía de la clausura, por su alianza con la fuerza de la voluntad. Esta se verifica como voluntad de fundamentación y voluntad de dominio. La obliteración a la que alude Nietzsche, es, sin duda, el muro que la razón se ha construido para ocultar la magnitud de sus pérdidas: el cuerpo, la vida, el mundo, el prójimo, el Dios "divino". Descartados todavía recupera a su sujeto "responsable" de una atmósfera de sueños y locura, pero en definitiva dicho sujeto ya traza sus propias ru-

¹⁸ Para la lectura de este apartado, creemos que bastaría diferenciar muy esquematamente lo ontológico de lo óntico. Con lo **óntico** aludimos al ente en su facticidad, mientras que lo **ontológico** es el despliegue de la comprensión inherente en aquélla, sería propiamente la dimensión de lo que reúne. El volver a unir la enfermedad con la salud —se sobreentiende: en términos de tensión— es en recuperarla de su extrañamiento. Habría, pues, un momento de "ontología negativa" que debe experimentarse antes de la recuperación aludida.

¹⁹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, "Von grossen Ereignissen" (De los grandes acontecimientos), ed. Kröner, p. 143.

²⁰ F. Nietzsche, *Genealogie der Moral*, L. II, § 16, ed. Schlechta, T. II.

²¹ F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, L. II, § 231, ed. Schlechta, T. III.

tas, lejos de toda "extravagancia".²²

Pero si miramos el envés de la subjetivación, entonces vemos una inversión del impulso expansivo de la vida: de punta de flecha disparada hacia la auto-superación (*Selbstüberwindung*) se ha convertido en "aguijón en la carne". Por la conciencia el hombre se vuelve contra sí mismo "compulsado dentro de una estrechez opresora y la regularidad de la costumbre", e hiriéndose contra las rejas de la prisión que se ha construido, cae en la circularidad de la agresión respecto a sí mismo. En los sótanos de la conciencia "responsable" se debate esta "mala conciencia".

Pero con ella se introdujo la mayor y más inhóspita de las enfermedades, de la que hasta hoy no se ha curado todavía la humanidad, el sufrir el hombre del hombre; de sí mismo (*das Leiden des Menschen am Menschen, an sich*)²³

De este modo, en el hombre, en este animal enfermo de humanidad, vienen a agolparse, intensificadas, las metamorfosis de la enfermedad. La enfermedad del hombre debe completar su propia intensidad en el "último hombre". Este se aferra a su pequeña felicidad de consumo y a las distracciones del rebaño, para no consumir el sufrimiento de sí. De ahí también la exorbitante importancia que adquieren los narcóticos en la sociedad de nuestros tiempos.

Un poco de veneno de vez en cuando: esto trae sueños agradables. Y mucho veneno al final, para un morir agradable.²⁴

El yo, en su puntillosa vigilancia, al que Descartes quiso lúcido y despierto, ha llegado a ser un ojo insoportable. El "último hombre" decide adormecerlo. Así, sus debilidades y lo enfermo en él se liberan de la necesidad de justificación y pueden crecer inadvertidamente. Y cuando este crecimiento haya alcanzado la intensidad máxima, su clímax, se desbordará, liberará la presión acumulada, ex-presándose en mundo.

¿Qué es este hombre? Un montón de enfermedades que, por el espíritu, irrumpen en el mundo: allí quieren lograr su botín.

¿Qué es este hombre? Un ovillo de serpientes salvajes, que raras veces tienen paz entre ellas, —entonces se alejan para sí y buscan su botín en el mundo.²⁵

Recordemos que, Nietzsche, la serpiente es símbolo del conocimiento (*Erkenntnis*) y es frecuente que se enlace íntimamente con otro símbolo. Podemos, de esta manera, encontrarla enroscada en el águila para beneficiarse de su orgullo²⁷ o circundando el sol de la virtud nueva y pródiga²⁸. Sospechamos, como subtexto de esta simbología, la significación mítica de la serpiente como la sabiduría y astucia de la tierra.

Por otro lado, objetivando fuera de sí la propia enfermedad, la subjetividad pretende exorcisar su "para sí", y echa los demonios al mundo. Y para ahorrarse los encuentros sorprendidos con los enfermos bien objetivados, los recluye institucionalmente en las clínicas, hospitales, establecimientos psiquiátricos, hospicios para ancianos.

Sin embargo, el gesto objetivante es una protesta demasiado endeble frente a la consolidación ontológica que la enfermedad recibe por su ser-en-el-mundo. Pretendiendo separar de sí a la enfermedad, enajenándose de ella, la subjetividad no sólo se priva de lo único que puede movilizarla, sino que también hace que la enfermedad, devenida mundo, la someta a rigores excepcionales; la enfermedad se convierte ahora en un fenómeno múltiple y estructural, que repite en la diversidad de sus manifestaciones el mismo gesto clausurante. He aquí sus figuras: dualismo metafísico, ascetismo moral, indiferentismo religioso, formalismo instrumental de las ciencias, utilitarismo social, hipertrofia cerebral.

El sujeto emerge así en un mundo que no puede amar, y consume, finalmente, el peor pecado contra la tierra: el desarraigo.

También en Kierkegaard, la "enfermedad mortal" o la desesperación, elabora su propia condensación ontológica en la efectividad del pecado, que repercute significativamente sobre el mundo total. La experiencia que denuncia dicha repercusión es, según Kierkegaard, la "angustia objetiva" como reflejo de la pecaminosidad subjetivo-generacional "sobre el mundo entero"²⁸.

El filósofo danés nos previene contra la "teoría de los filósofos" que se empecinan en "que el pecado

no es más que una negación", para oponerle lo cristiano-existencial en toda su carnadura:

(...) pero para el cristiano, el pecado (y esto debe ser creído, al ser la paradoja, lo ininteligible) es una posición que se desenvuelve por sí misma, una continuidad cada vez más positiva.²⁹

Creemos que es precisamente en Kierkegaard en quien se produce un cambio raigal en lo que atañe al filosofema de la posición. Esta no es el ser surgido de los actos constituyentes de una subjetividad, sino el ser en cuanto positividad fáctica. Como relación existencial, la posición se desenvuelve por sí misma y es una totalidad referencial en crecimiento. La sola integración coherente, incrementa la positividad ontológica, obviamente lo "positivo" no incluye aquí ponderación moral alguna.

Pero las coherencias existenciales no son terminantes en sus perfiles y límites. Por el contrario, la sobreabundancia del ser confunde a los utilitaristas, esa exhibición de lo superfluo lúcido de antemano toda contabilidad posible. Ese impulso y esa fuerza siempre excesivos, levantan la sospecha de todo lo transgresor. Por eso, el discurso de la conciencia y el discurso de la moral, rechazan lo ontológico de la enfermedad para reducirlo al error o al mal de actos individualizables. Aquí, habría para nosotros un doble desplazamiento: el primero, del discurso o movimiento del ser, siempre desbordante, a los discursos acotables, firmes, que de-

²² Cf. R. Descartes, *le discours de la méthode*, IV pte.; *Meditations touchant la première philosophie*, II méd., en *Oeuvres et Lettres*.

²³ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, § 16.

²⁴ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, pról., p. 14.

²⁵ F. Nietzsche, *ibid.*, "Vom bleichen Verbrecher" (Del pálido criminal), p. 40.

²⁶ *Ibid.*, pról., p. 22.

²⁷ *Ibid.*, "Von der schenkenden Tugend" (De la virtud donante), p. 81.

²⁸ El concepto de la angustia, pp. 57 ss.

²⁹ S. Kierkegaard, *Tratado de la desesperación*, p. 132.

penden de pocos y simples principios, pautados por lo oficial de cada cultura; el segundo, pretende romper el carácter de enlace integrador que tiene la enfermedad en un sentido ontológico para fijarle un origen preciso, disponible, en la singularidad de un acto determinado. Lo grave es que esa reducción a la representación de primer plano y a lo rapsódico de la actualidad, distrae constantemente de la plasmación óntica, cuyo movimiento no se detiene, aún cuando se enmascare. Así, por ejemplo, nos advierte Kierkegaard que el pecado afecta constitutivamente, y los actos sólo nos transmiten el ritmo más o menos acelerado de un movimiento cuya continuidad son incapaces de patentizar.³⁰

Admitiendo esto debemos interpretar al hombre como tenso: un arco tendido hacia el futuro, un puente, una gran esperanza (Nietzsche) o una libertad suspendida sobre un abismo de posibilidades y, al mismo tiempo, sujeta, no por una necesidad exterior, sino en sí misma (Kierkegaard).

Lo expuesto hasta aquí —y a pesar de los intentos de pensar la salud y la enfermedad en forma conjunta— se ha estrellado contra la vigencia que detentan la ruptura del texto de la vida y la ontología demoníaca de la enfermedad. Estos resultados eclipsan hasta el anonadamiento la tendencia utópica expresada en el prólogo, y nos plantean como único encaminamiento, la **creación**, fuerza convocada por lo intacto. Porque sólo la creación puede curar. Y esta mutua convalidación o convalecencia permite acoger lo diferente desde su pérdida en el extrañamiento. Se abre así la tarea del alojamiento esencial de ese huésped inhóspito, la enfermedad. Y con esta tarea se esbozan, acaso, los primeros gestos constructores de la humanidad primordial.

III. Intento de una caracterización esencial de la enfermedad y la salud

A esta altura es inevitable que admitamos que la apetecida integración de la salud con la enfermedad es más una verdad prometida que una efectividad alcanzada. Y esto no por debilitamiento del deseo, sino por

que éste —según una estricta necesidad inscrita en él— nunca puede satisfacerse directamente, sino que debe desplegarse en un movimiento de "ensayos" antes de alcanzar lo que se propone.

Nuestro intento de manifestar la salud y la enfermedad en su mutua referencia, tropezó por un lado contra la "creencia" del "hombre sano" y por el otro, contra la enfermedad en su escisión demoníaca. En ambos casos hay una ruptura de la referencia y una gravitación hacia la autonomía monárquica. Si bien es necesario aclarar que, acaso, la posibilidad de escisión surge del vínculo precario entre la salud y la enfermedad. Hemos verificado, asimismo, la dialectización de estos puntos de partida abstractos. La "felicidad" del "hombre sano" denuncia al "hombre enfermo del hombre"; en tanto que la exacerbación "demoníaca" de la enfermedad y su delirio, acusan en verdad el momento destructivo de la creatividad, en la que ella comienza desde la nada.

Debido al estrechamiento de esta doble lectura, desde la relación y desde la ruptura respectivamente, hemos creído conveniente diferenciar las dos direcciones con la escritura encomillada para las significaciones que estructuran la separación y autonomía, reservando la forma corriente para la salud y la enfermedad vinculadas entre sí.

Con ello se perfila también el primer resultado provisional: la salud se gesta como curación, la enfermedad como un activo enfermarse.

Siendo la enfermedad la que abre el problema y cuestionamiento, comenzaremos —críticamente— por ella.

Tanto a nivel del texto como en la estructura ontológica vemos en la enfermedad tres determinaciones: **clausura**, **movimiento errante** y **fijación**. La transición de la primera a la segunda está marcada por la difusión de la diversidad y las hendiduras de lo discontinuo. El pasaje de la segunda determinación a la tercera obedece a la condensación del movimiento por la **repetición**.

El desbordamiento del peligro diseña un primer estadio que puede caracterizarse como **cláusura** y cerra-

zón. Supone una ruptura tanto en el lenguaje como en la acción, en el nivel epistemológico como en el ontológico. La enfermedad aparece como un distintivo que separa de manera tajante, y a través de la separación sobredimensionada el órgano, la persona o la cultura afectados. Incapaz del juego de re-conocimiento, herido mortalmente en su vincularidad con lo otro y con lo múltiple, desarraigado del mundo, lo enfermo, en cualquiera de los niveles mencionados, erige sobre el borde del abismo un muro. El muro viene a ser lo que, separando, obtura y defiende, pero no sólo a lo que permanece encerrado en él, sino también a lo que está del otro lado. En realidad, es el símbolo de su mutua exclusión. Esto es peculiarmente claro en el proceso de la modernidad. No es únicamente el enfermo el que comienza aislándose, sino que la misma sociedad le asigna un territorio aparte, y la cultura acusa la introducción de la síncope en su ritmo valorativo. La idea de contagio es su excusa. Así lo enfermo se desliza hacia lo peyorativo y queda sujeto al control de la prohibición. Con esto la obliteración y la obstrucción no hacen sino incrementarse. El muro circunscribe una reserva entendida como lo retenido y suspendido. De esta manera, queda acotado un microcosmos sin salida, sin transparencia, en el que se pierde hasta la capacidad de atravesar umbrales; ni siquiera "un vidrio oscuro".

No hay separación que, al solidificarse, no se convierta en semejante muro. Pensemos en los destinos ulteriores del dualismo metafísico de Platón, del dualismo antropológico de Descartes, y del "alma bella" tan bien retratada por Hegel.

Ahora bien, la diferencia rota es la entrega a la diversidad y su propio incremento aprieta la frecuencia de lo discontinuo hasta estallar en **movimiento errante**.

El **movimiento errante** sale del discurso permitido y de la positividad ontológica de lo dado —es decir, del régimen de los hechos— no solo por separación, sino fundamentalmente como lo que fluye sobre (lo

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 133.

superfluo) ellos y arremete contra sus diques. La fuerza del delirio y de las mutaciones son ontológicas se potencian por el movimiento sin sentido y sin rumbos fijos. Lo que crece es la "región blanca" de la auto-implicación.³¹

Este movimiento arquea, retuerce y doblega hasta abatir toda cualificación constructiva-determinante. A ello alude la etimología de la palabra alemana *krank*, enfermo.³² Puro incentivo de la tergiversación, la errancia opera las más variadas metamorfosis desestructurantes, y señala la imposibilidad de la interpretación. Signo puro, signo blanco, como aquella experiencia de Hölderlin, en la que los límites no se movilizan para determinar una definición expresiva, sino que se precipitan hacia el centro de un vértigo que los retuerce. "Somos una indicación sin interpretar" (Ein Zeichen sind wir, deutunglos). Una indicación que se derrumba en sí misma y que forcejea en los bordes del mundo familiar y acostumbrado.

No nos engañemos, sin embargo, por los circuitos de prolijidad casi matemática que puede adoptar el movimiento enfermo: ya sea su linealidad obsesiva o su circularidad. En ambos movimientos se blanquean, al rojo, todos los sentidos.

Si la separación creció hasta la dispersión, el movimiento que se autoimplica termina concentrándose en la **repetición**. Una **repetición** que cierra y cancela toda historia, sin poder recomendarla.

Con este tipo de repetición, el movimiento se devora y suprime a sí mismo. Entonces, la enfermedad se empoza en la **fijación**. La inanidad del sentido y del obrar se cristaliza desde el precipitado del vértigo. Si en el segundo momento el dolor —ya mudo— recurría a la agitación entre rebelde y desesperada, ahora petrifica. Se ha soldado en la opacidad y la firmeza. Etimológicamente nuestra palabra "enfermedad" alude a esta inmovilidad, a lo firme³³. Una afirmación sin eco posible, pura inercia, estancamiento y bloqueo, un vacío eterno hecho sustancia.

De esta manera, la enfermedad nos ha conducido al epicentro de su infierno. ¿Subsiste todavía alguna

posibilidad de atravesarlo? Lo discriminado en ella puede dejarnos algún criterio, ese costoso trofeo de toda crisis.

Hemos visto cómo la acción de enfermarse termina en su contrario: la inercia firme. Pero la afirmación del vaciado pende de una angustia que denuncia al mismo tiempo la instalación inhóspita y el existir como cuidado y cura³⁴. Ahora bien, la cura nos complica ineludiblemente en la tensión entre el "esfuerzo angustioso" y la "entrega"³⁵. A la angustia misma, como experiencia del extremo rechazo, le es esencialmente inherente una fascinación o atracción³⁶. Sin lugar a dudas, no podemos confundirlas, pero la atracción como contrapunto del rechazo es justamente el interés del existir, por lo tanto la posibilidad de su **interesse**. Obviamente, la cura en un sentido existencial, tal como la diseña Heidegger, no puede identificarse apresuradamente con la cura en el sentido terapéutico. Pero su positividad ontológica, posibilita movilizar la afirmación detenida en dirección al esfuerzo y a la entrega amorosa. El paisaje de nada que nos fue mostrando la enfermedad, es entonces el pre-ludio o el inter-ludio del juego más serio que quepa desplegar: el juego de la creación. La creación es, estructuralmente, un concentrarse en la **repetición** para hacerla estallar en un origen, que la afirmación prolonga y configura en lo otro y múltiple del mundo. De este modo, comprendemos cómo integra ella lo que la sola "enfermedad" ha desarticulado.

Ahora estamos en condiciones de retomar la salud en tanto "curación", lo que implica reescribir nuestro ser mismo en términos de proyecto que se concreta en nosotros, en cuanto lanzados a la transformación del mundo.

Podemos vislumbrar a partir de aquí que la fijeza que en algún momento tomamos por la inmovilidad del cadáver, era más bien la del durmiente. Creemos que el salto brusco al despertar de la conciencia, dejaría desprovistos de cuidado niveles más profundos y decisivos en la curación: el de los impulsos pasionales y el de la imaginación. Su carácter energético, dinamizante y multiplica-

dor, puede situarnos en el corazón mismo del movimiento. Ya a nivel de los impulsos acontece el amanecer del lenguaje, pero de un modo tal, que aporta simultáneamente los principios de su posible interpretación. El imaginar, por su parte, lo prolonga en una ya indiscutible representación, aunque ésta pueda permanecer en lo ilusorio. Una forma más integradora de superar la ilusión —más que el contraste lapidario con un mundo presentado como real— es la dramatización, que prolonga en la acción efectiva el delirio y, luego, permite al actor confrontar por sí mismo esta presencia con aquella representación; lo verifica no sólo capaz de soportar la diferencia sino de introducirla por medio de la obra. Pero la obra es apertura del juego del mundo. El convalescente es el que hace la experiencia de una valoración compartida, capaz de acrecentarse. Y este es el advenimiento de la salud, que en la etimología latina traiciona su enlace secreto con el valor³⁷. Este parentesco se apoya en la experiencia del ser como poder-ser, que nosotros hemos intentado recuperar desde su extrañamiento en la "enfermedad" abstracta. De aquí en más, la reafirmación de la vincularidad con el mundo y su fuerza proyectiva, señalan el sentido de un hombre sano, devenido inocente —"blanco"— por la enfermedad a la que atraviesa con la fuerza de su creación. El inocente que carga con la enfermedad del hombre y la del mundo para crear a través del hijo y de la obra, promueve lo sano-salvo que reúne los fragmentos para que el Primer Hombre pueda comenzar.

³¹ M. Foucault, *La historia de la locura*, T. II, p. 336.

³² Cf. R. Grandsaignes d'Hauterive, *Dictionnaire des racines des langues européennes*, s. v. ger- I.

³³ Ibid., s. V. dhar- (1.-9.).

³⁴ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 40.

³⁵ Cf. Ibid. § 42.

³⁶ Esto, sobre todo, ha sido muy bien caracterizado por S. Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, pp. 43 ss.

³⁷ *Valetudo*, salud, al igual que *valor* provienen de *wal-* (i.-e. occid.) que "expresa la fuerza, la potencia". R. Grandsaignes d'Hauterive, *op. cit.*

La Creación como Despertar de la Intensidad Transfigurante

Tan sólo la creación pone en juego la intensidad capaz de destruir y transfigurar. Por eso, únicamente ella puede revertir la escisión entre "salud" y "enfermedad"; reversión indispensable para la curación. Recordemos, sin embargo, que la salud tiene un sentido último en la peripecia de la enfermedad, en ser salud que se dona por la exploración de la enfermedad. De modo que la curación, si se la alcanza, aparece más bien como perpetua convalecencia.

De ahí que la quiebra del vínculo salud-enfermedad obedezca no al azar ni a la decisión humana, sino al carácter sumamente oscilante y expuesto de todo crecimiento saludable, de todo crecimiento que, rechazando las anexiones homogeneizantes, responda al desafío de entablar una relación de intensidad con las diferencias, sin confundir la afirmación con la negación, la fuerza con la violencia.

Las ciencias de lo Necesario y los conocimientos vinculados a ellas, son incapaces —por su fragmentación y fijación propias— de afrontar favorablemente un "mundo enfermo", una enfermedad estructural y omniabarcante, sólidamente confabulada tras la diversidad de sus manifestaciones. Pero tampoco la creación, hija de lo gratuito e imprevisible, podrá convocar la intensidad transfigurante si, temerosa de contagio, pretende sobrevolar el mundo de la enfermedad. Cabalgaría entonces sobre una voluntad de pureza absoluta, pero aguijoneada secretamente por el desengaño. De esta manera, tanto el "realismo de los hechos" con la "creatividad" que sólo atina alzar los ojos para descubrir en las alturas lo que el mundo no puede mostrarle —el ideal perfecto, cerrado sobre sí mismo—, trasuntan la incapacidad de insertarse en lo mundano y avivar el fuego de sus posibilidades.

La creación alcanza efectividad transfigurante cuando supera por un lado el fetichismo del hecho, coágulo incapaz de originar lo nuevo, y por el otro, la veleidad de las utopías fantasiosas. La creación sólo

acontece cuando los pueblos y los hombres pronuncian un sí al ímpetu que los atraviesa, que atraviesa, asimismo, al aquí y ahora, al presente que para mantener en vilo el impulso que transmite el pasado, para verse concentrado sobre el futuro, debe cerrarse por un instante sobre sí, experimentando la imposibilidad de la historia para que ésta pueda, nueva e imprevisible, nacer de su propia imposibilidad.

En consecuencia, la creación transgrede el panlogismo —de lo histórico, la ley como forma vacía de la diferencia, como forma invariable de la variación. Dicha transgresión irrumpe cuando el creador apuesta a la repetición del Primer Hombre. Pero no a la repetición de un "modelo original", sino a la repetición de una intensidad diferenciante, que siempre ha estado bullendo, pero sin alcanzar nunca su completa concreción. El creador, luego de agotar los senderos incesantes de la enfermedad, apuesta al triunfo de la Historia siempre postergada, pero que está inscripta como un hueco en el sordo malestar de la cultura, en la enfermedad que amenaza inundar el universo. Se trata de una apuesta, porque no hay garantías en este juego, salvo cierto impulso que parece animar lo óntico, cierto impulso que, acaso, nos asombrará al mostrarnos su rostro último. El creador apuesta así a favor de la inminencia del Primer Hombre y lo hace en contra del "último hombre", de este "hombre" que sólo encuentra su libertad en el desarraigo, de este "hombre" completamente amaestrado en un mundo donde los medios y los fines se hipostasian y confunden mutuamente, donde los "hombres" tan sólo atinan a cerrarse sobre sí, devorando desde un allí vacío, a las cosas y a los otros hombres. Es que el "último hombre" repite el rechazo del Primero, lo arroja constantemente fuera de sí, extra muros.

Los creadores —ciertos pueblos; ciertos hombres; tal vez, todos los hombres— saben, asimismo, que el Primer Hombre sólo consumará su advenimiento —si lo hace— en una Cultura Feliz. Pero, en todo caso

pueden vislumbrar sus anuncios en la transfiguración de la enfermedad y el dolor —la "clave pedagógica" a que aludíamos en el prólogo—, que no son ya el castigo del culpable, sino el distintivo de la inocencia del creador que trabaja en el amanecer del nuevo cielo que los cobije y de la nueva tierra que los funde. Esta inocencia es la pro-vicación de la vincularidad generosa. ■

Bibliografía

- BERNARD BOURGEOIS, *El pensamiento político de Hegel*, trad. A. Leal, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
- RENE DESCARTES, *Oeuvres et Lettres*, Gallimard, Paris, 1953.
- MICHEL FOUCAULT, *Historia de la locura en la época clásica*, 2a. ed., trad. J. J. Ultrilla, F. C. E., México, 1976.
- SIGMUND FREUD, *El malestar en la cultura*, trad. R. Rey Ardid, Alianza, Madrid, 1970.
- R. GRANDSAIGNES D'HAUTERIVE, *Dictionnaire des racines des langues européennes*, Larousse, Paris, 1948.
- MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 11 ed., Niemeyer, Tübingen, 1967.
- SÖREN KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, 8a. ed. C. Liacho, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1960.
- GEORGES MORAL, *Nietzsche*, Aubier-Montaigne, Paris, 1971 (3 tomos).
- FRIEDRICH NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, hrsg. von Karl Schlechta, C. Hanser, München, 1973.
- KRONER, *Also sprach Zarathustra*, Stuttgart, 1969.
- RAINER MARI RILKE, *Obras escogidas*, trad. J. M. Valverde, Plaza & Janes, Barcelona, 1967.

W. Rebok

Lic. María Gabriela Rebok

Licenciada en Filosofía de la Universidad del Salvador. Profesora Titular de Antropología Filosófica en la Facultad de Filosofía y en la Facultad de Historia y Letras de la Universidad del Salvador, Prof. Titular de Cultura Literaria del Siglo XIX (sección Filosofía) de la Escuela de Letras (Universidad del Salvador), Prof. Titular de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea en la Escuela de Historia (Universidad del Salvador), Profesora Asociada en Iniciación al Pensar Filosófico en la Universidad Nacional de Luján.

Ex-becaria de la Heinrich-HertzStiftung (por intermedio del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). Autora del trabajo **La posibilidad de una renovación del ethos moderno**. Análisis efectuado a la luz de la Filosofía de Max Scheler, fue el resultado de una investigación efectuada en Colonia (Alemania).

Dictó varias conferencias, e integró numerosas mesas redondas y paneles.

Ex-Secretaria Académica de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador.

Directora de la Colección de la Universidad del Salvador, editada por Depalma Ediciones.

Secretaria Coordinadora de la "Revista de la Universidad Nacional de Luján".

Publicaciones: Recensiones, y traducciones del idioma Alemán.

Colaboradora permanente de la revista bibliográfica de disciplinas humanistas **Señales**. Presentó varias comunicaciones en congresos nacionales e internacionales. Otros trabajos: "En búsqueda de una experiencia y de un lenguaje nuevo", "Hermenéutica del Mito", "Algunas reflexiones sobre la Crisis", "Poesía y habitat humano", "La esencia de la poesía".

J. C. Gorlier

Juan Carlos Gorlier

Nació en Buenos Aires en 1948. Egresado de la Fac. de Filosofía de la Universidad del Salvador, actualmente se desempeña como docente en el Departamento de Ingreso de dicha Universidad; colabora en las Cátedras de Antropología Filosófica y Gnoseología que se dictan en la Cátedra de Filosofía Moderna y Contemporánea en la Facultad de Historia y Letras, en la Cátedra de Introducción a la Filosofía en Ciencias Sociales. Asimismo colabora en las actividades que realiza el Departamento de Filosofía en los cursos de ambientación.

Ha realizado diversas traducciones del francés e inglés, entre las que podrían mencionarse los siguientes libros: "Heidegger in memoriam" de Richardson, "Political expectation" de Paul Tillich, "L'amour du censeur" de Pierre Legendre.