

Diálogos en la revista

Con Cristóbal Holzapfel

Biografía

Cristóbal Holzapfel¹ es un conocido filósofo chileno contemporáneo, nacido en la lluviosa Valdivia, el año de 1953. Se licenció en Filosofía, en la Universidad de Chile, y luego se doctoró, con menciones en Filosofía, Germanística y Romanística, en la Universidad de Friburgo de Brisgovia (Alemania). Desde 1981 se dedica a la docencia en la Universidad de Chile, pero también es profesor huésped en la Universidad Austral de Chile; en la Universidad de San Juan, Argentina, y en la Universidad Carl von Ossietzky, de Oldenburg, Alemania. Desde el año 2001 es Profesor Titular de la Universidad de Chile.

Autor de de diversas publicaciones, de las que citaremos sólo las más accesibles al público: *Das Gewissen bei Heidegger und in der Tradition (La conciencia en Heidegger y en la tradición)* Edit. Peter Lang, Frankfurt am Main 1987. (En alemán). *Ser y universo*, (Edit. Universitaria, Stgo., 1990). *Conciencia y Mundo*, (Ediciones de la Universidad Nacional Andrés Bello, Stgo. 1993). *Deus absconditus*, (Edit. Dolmen, Stgo., 1996). *Lecturas del amor*, (Edit. Universitaria, Stgo., 1999). *Aventura ética. Hacia una ética originaria*, (Lom Ediciones, en coedición con la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Stgo., 2000). *Crítica de la razón lúdica*, (Edit. Trotta, Madrid, 2003). *A la búsqueda del sentido*, (Edit. Sudamericana, Stgo., 2005). *El enlace hombre-mundo. Exploración filosófico-existencial en la perspectiva de Jaspers*. (Este texto se puede encontrar en www.observacionesfilosoficas.net) Ha realizado y tiene en ejecución diversos proyectos Fondecyt, de carácter tanto ético como metafísico, y sobre autores como Heidegger, Leibniz y Fink. Ha sido el investigador responsable de dos proyectos relativos a Jaspers, autor bien conocido en el ámbito de la medicina. En el 2001, *En torno al "esclarecimiento existencial" de Karl Jaspers*; y en el 2009, *La concepción de mundo como cascarón (Weltanschauung als Gehäuse) según Jaspers*. Por último, ha dado diversas conferencias, tanto en Chile como en el extranjero, (Rumania, Bulgaria, Austria, Argentina, México, Alemania, etc.)

Holzapfel ha accedido gentilmente a esta entrevista, en la que básicamente queremos interrogarlo sobre dos temas que tienen relación con la práctica médica. En primer lugar, lo del sentido, asunto sobre el cual Holzapfel ha desarrollado una investigación muy original², que aparte de su interés intrínseco, a nuestro entender puede resultar muy útil para la comprensión y clasificación de lo que en psiquiatría se llama trastorno mental. Por otro lado, está el tema eterno de las relaciones medicina - filosofía.

¹ Correo electrónico: hcristob@yahoo.com

² Holzapfel, C. *A la búsqueda del sentido*. Edit. Sudamericana, Stgo., 2005. (247 pags.)

P.- Cristóbal, me gustaría, para empezar, que desarrollaras lo esencial de la concepción que propones del hombre como buscador de sentido.

CH.- Podemos concebir al hombre de muchas maneras y así ha sucedido a lo largo de la historia, y ello en atención a lo que se considera cada vez como lo más esencial y determinante de su ser: la razón, la fe, la voluntad, la imaginación, la emoción, y otros. Yo concibo al ser humano como esencialmente *buscador de sentido*. En todo lo que hacemos, consciente o inconscientemente, estamos buscando el sentido de lo que pensamos, sentimos, recordamos, imaginamos o soñamos; tenemos en cuenta el sentido de lo que hacemos o dejamos de hacer, de nuestras decisiones u omisiones, de lo que nos agrada o desagrada.

P.- De acuerdo. Pero, por decirlo así, ¿cual es el sentido del sentido?

CH.- Podemos distinguir tres estadios del sentido: existencial, semántico y metafísico.

En su estadio existencial, el sentido está íntimamente ligado a lo que es la justificación: ¿qué justificación tiene la decisión que tomamos, el viaje que emprendemos, lo que haremos más rato?

Está claro que también hay un estadio semántico del sentido: aquí estamos en el ámbito del lenguaje, en el que el sentido se presenta relacionado con el significado.

Hay también un tercer estadio del sentido, que describo como metafísico. Aquí tiene lugar la pregunta más radical: si en términos absolutos hay sentido o no. Ciertamente estos tres estadios del sentido – semántico, existencial y metafísico – interactúan y en la realidad cotidiana se presentan como inseparables.

Y bien, moviéndonos sobre todo en los estadios existencial y metafísico del sentido, por supuesto que ante todo cabe preguntar: ¿qué es el sentido?

Ante todo, cabe decir que éste se constituye a partir de una relación entre donación y dotación. Potencialmente en todo lo que es, en todos los fenómenos del inconmensurable universo, hay donación de sentido. El sentido se da por doquier, y se da a destajo, gratuitamente, sin reservas. La primavera con sus árboles floridos, pero no menos el invierno con su aspecto mustio; y así también una biblioteca, nuestro dormitorio, la película que hemos visto, la conversación con alguien en un café. En todo ello hay donación, pero mientras ésta no se completa con nuestra dotación, y si se quiere, proyección y construcción, el sentido no se constituye.

Naturalmente el sentido, y sobre todo en el estadio existencial, es eminentemente subjetivo, incluso con ribetes de algo íntimo. Cuando se encuentran donación y dotación es algo que en cualquier momento le ocurre a alguien en particular, y es inútil, como fuera de lugar, pretender suponer que haya reglas objetivas y universales en esto. No obstante, al considerar fuentes dispensadoras de sentido – por ejemplo, Eros, el saber, el trabajo – se puede reconocer ciertos denominadores comunes respecto de ámbitos en los que el ser humano *encuentra* sentido.

Pero a la vez sucede que, así como hay estas fuentes dispensadoras de sentido, cabe agregar que hay también lo que podríamos llamar “focos de sin-sentido”, es decir, fenómenos, sucesos, situaciones, en los que más bien tenemos la experiencia de perder el sentido, y ello puede ir asociado con el desagrado, el fastidio, el horror, u otros. Pensemos en la violencia y la guerra, por ejemplo. Y nuevamente cabe agregar aquí que el experimentar ciertos fenómenos como focos de sin-sentido, depende de cada cual.

Todo ello nos hace ver que el sentido es esencialmente dinámico. En rigor, nos encontramos siempre en la situación de ganarlo o perderlo, y escasamente tenemos la

vivencia extrema de estar plenamente en posesión de él o de haberlo perdido completamente.

P.- Si bien el universo es donación de sentido, de un modo más específico, ¿cuales son las fuentes de esta donación?

CH.- Cabe reconocer que hay toda una variedad de fuentes que lo dispensan. Las primeras las podemos llamar *referenciales*, porque constituyen los grandes referentes de sentido que ha tenido la humanidad desde tiempos remotos: *eros*, saber, poder, trabajo, juego, y otros. En cierto modo, estas fuentes representan la *estática* del sentido. Ellas están desde siempre ahí y nada más varían en el modo cómo se establece una jerarquía entre ellas, de acuerdo con distintas culturas y épocas. Corresponde aquí agregar que estas fuentes dan lugar a una vivencia cíclica del tiempo (con Heidegger, hablaríamos de una particular *temporalización del tiempo*). Siempre está el hombre amando, trabajando, luchando, jugando y en las acciones que emprende a partir de ello, está indisolublemente remitido a las fuentes referenciales. Por ello mismo, diríamos que en esto radica su diferencia respecto de los animales: sólo el ser humano ama, juega, trabaja, lucha con sentido, remitido al sentido, es decir, hace todo aquello como buscador de sentido.

En segundo lugar, hay *fuentes programáticas*. Estas valen para mí como *motores de la historia*. A partir de ellas se hace precisamente la historia en todo momento. Ellas son: ciencia, arte, técnica, economía, derecho, moral, religión, filosofía. De este modo, estas fuentes programáticas son fundamentalmente dinámicas. Si bien, ellas dan lugar sobre todo a una vivencia lineal del tiempo, como especialmente todas aquellas relacionadas con el progreso – técnica, economía, ciencia – entre ellas están también el

arte, la religión y la filosofía, en las que, de distinto modo, se recapitula la ciclicidad temporal.

Luego vienen las *fuentes ocasionales* del sentido. Aquí entramos ya en un terreno individual. Ellas tienen que ver con la genealogía del sentido. De esta forma, todo sentido parte por ser ocasional: la ocasión en que la vi por primera vez, y ahora es mi esposa, la madre de nuestros hijos; la ocasión en que cayó por primera vez un libro de filosofía en mis manos, y aquí me encuentro, y más que seguro, hasta la muerte, dedicado justamente a la filosofía. Lo que es de la mayor relevancia de las fuentes ocasionales es que el sentido, que se puede anquilosar, con ellas se renueva.

Mas, con todo lo relevantes que sean las fuentes ocasionales, nuestro mayor empeño está en alcanzar y afirmarnos en *fuentes persistentes* del sentido. Éstas representan como las raíces del sentido que buscamos, o, si se quiere, con ellas queremos echar raíces en la existencia: así la familia que constituimos, el estudio que hemos realizado, el trabajo que desempeñamos.

Por último, están las *fuentes icónicas* del sentido. En cierto modo, éstas están muy cerca del estadio semántico del sentido. Ellas expresan esa extraordinaria cualidad del sentido de materializarse: tienen que ver con lo que en la lingüística se llama ‘significante’. El árbol de tu jardín o de la plaza, los ojos de tu gato, cierta roca donde se estrellan las olas del mar, pero ciertamente también tu reloj, tu sombrero, y – cómo no – la cruz, la espada, la toga, la hoz y el martillo, la medialuna, son fuentes icónicas. Considerando varios de los ejemplos que ponemos, advertimos del inmenso poder que tienen en la historia. Sin duda alguna, la publicidad se sirve de ellas, y logra iconizar, o si se prefiere, convertir en fuentes icónicas de sentido, cualquier objeto, por nimio que sea. Particularmente el carácter simbólico del signo se relaciona con estas fuentes.

P.- Atendiendo a su genealogía, tú distingues entre fuentes y generadores del sentido. ¿Qué los distingue?

CH.- Los generadores surgen, desde el primero en adelante, que corresponde al *vínculo*, al modo de efectos sinérgicos. Tanto es así que podríamos decir simplemente que el sentido lo da el vínculo afectivo-anímico-intelectual que tenemos con algo, y todos los siguientes generadores se siguen de él: cobijo – atadura – reiteración – sostén.

Conviene detenerse en este primer generador del sentido – el vínculo. Como ya dijimos, aquí nace el sentido. Considerando lo que hemos dicho más arriba: el sentido nace a partir de tres perspectivas: desde el enlace donación-dotación, desde una fuente ocasional y desde el vínculo. Mas, se trata de tres perspectivas que no sólo se complementan, sino que se compenetran, y ello a tal punto que – diría – son una sola. Con todo, tal vez la que mejor representa esta unidad originaria, esta unión de lo dispar (*coincidentia oppositorum*) es el vínculo. Pero, corresponde a su vez tener en consideración la relevancia ontológica que le cabe a las fuentes referenciales, dado que si analizamos qué es lo que suscita el vínculo, nos damos cuenta de que actúan en ello las fuentes referenciales. Aquello que me vincula tiene pues que ver con *Eros*, con algo amoroso, que puede estar dado no solamente por otra persona, sino por un animal, una planta, un paisaje. Pero también lo que me vincula puede relacionarse con el saber (un libro), con algo lúdico (un juguete) o con algo laboral (una máquina). Que el vínculo se ligue de tal forma con las fuentes referenciales habla sobre todo a favor de estas últimas. También desde esta perspectiva, como desde tantas otras, que distintos pensadores destacan en la más diversas áreas, se da en ello un encuentro entre lo filogenético y lo ontogenético. Es el vaso comunicante que está siempre uniendo al individuo con la especie, con la humanidad, y junto con ello, con la historia. Por decirlo así, toda la

sutileza que puede haber en un vínculo, estrictamente individual, se va, de alguna manera, traspasando a los arcanos, al cielo estrellado del sentido, que lo constituyen las fuentes referenciales.

El vínculo que tengo con algo o con alguien genera *cobijo*, y junto con ello amparo y protección. Así con mi amada, pero también, aunque de un modo distinto, con el libro que estoy leyendo lleno de entusiasmo, y hasta con la suave almohada que me ayuda a quedarme dormido y tener buenos sueños.

El cobijo genera *atadura*. Con ello entramos en uno de los puntos más sugestivos del sentido: que él tiene que ver con límites: el sentido genera atadura, es delimitación. Para hacer esto más claro, es necesario aquí reconocer que se constituyen unos que podemos llamar “circuitos de sentido”; por ejemplo, la atadura puede estar unida a una fuente programática, y junto con ello a una fuente persistente (aquello a que me dedico), como también a una fuente referencial (supongamos, el trabajo). De este modo pues se presenta el sentido como atadura, y al mismo tiempo como un cautiverio, que puede ser feliz o infeliz. Agreguemos aquí que lo que más se intenta reforzar y refrendar del sentido es siempre la atadura como las fuentes persistentes. Pero entonces puede suceder incluso que de los generadores del sentido (por ejemplo, en un matrimonio de una prolongada crisis) sólo queda la atadura, sin vínculo ni cobijo; en otras palabras, una suerte de formalidad, que al menos es “presentable” en sociedad. Por eso, a su vez, es muy significativa la experiencia de *des-atar*. Es más, se trata en ello de un desatar no solamente un atadura, y junto con ello un circuito, sino una suerte de “*combo o paquete* de sentido” (expresiones triviales hoy en uso en el mercado de bienes y servicios).

A la atadura le sigue la *reiteración*. Este generador también es decisivo, desde el momento que el sentido para ser tal requiere de una reafirmación constante. Claramente se advierte en esto nuevamente un nexo con las fuentes persistentes de sentido. Por otra parte, la reiteración no necesita siempre verbalizarse. Por lo general es tácita. Cada día que te diriges a tu lugar de trabajo estás reiterando la fuente programática en cuyo marco normalmente te desenvuelves.

De todos los generadores anteriores resulta finalmente el *sostén*. El sentido es ante todo lo que nos sostiene en la existencia.

Volviendo a tu pregunta, diría que la diferencia entre fuentes y generadores de sentido radica en que los segundos guardan especial relación precisamente con el modo cómo se origina el sentido, y ello es estrictamente individual. Las fuentes, en cambio, podríamos decir constituyen hasta cierto punto lo que decanta de los generadores, y por eso prima aquí una experiencia colectiva de reconocer, por ejemplo, que de distinto modo el saber, el trabajo, la ciencia, el arte, son fuentes dispensadoras de sentido. Incluso las fuentes persistentes como las icónicas tienen también cierto notorio alcance colectivo: por ejemplo, indiscutiblemente valen como fuentes persistentes la familia, la profesión, así como entre las fuentes icónicas, lo que puede ser el Palacio de la Moneda para los chilenos o la Casa Blanca para los norteamericanos. Ahora bien, igual hay un nexo entre generadores y fuentes, y éste tiene que ver en particular justamente con la genealogía del sentido, ya que así como el sentido nace con el vínculo, así ocurre ello a la vez en el seno de una fuente ocasional.

P.- La pregunta radical por el sentido estriba en el hecho que hemos de morir. A tu juicio, ¿cómo se dirime esto del sentido y el sinsentido de cara a la muerte?

CH.- La pregunta por la muerte es la que más nos pone de cara a la pareja pregunta por el sentido existencial, a saber: ¿por qué estamos aquí?, ¿qué somos?, ¿hacia dónde vamos?, ¿este mundo y esta vida son todo o hay algo más?

Ello concierne a su vez a la pregunta por el suicidio (que tanto le preocupó a los estoicos, a Jaspers, Camus, Frankl, Cioran, incluso traduciéndose ello en algunos casos en el acto de cometer suicidio). Las preguntas que rondan al potencial suicida no son radicalmente distintas de las preguntas que todos nos hacemos: ¿Se justifica estar aquí, sobre todo cuando la existencia se presenta como cuesta arriba, con obstáculos difíciles, o en algunos casos, casi imposibles de superar? Ello explica que en *El mito de Sísifo* Albert Camus plantee que la pregunta fundamental de la filosofía es justamente la pregunta relativa al suicidio. Y a su vez en su pensamiento se cumple que las preguntas por la muerte, el suicidio y el sentido se presentan como íntimamente trabadas. Estamos precisamente ante el pensador de la filosofía y del teatro del absurdo, el pensador al que se le revela el supuesto sin-sentido radical que subyace a todo, a nuestros esfuerzos, afanes, e incluso al modo del velo que hay tras todas nuestras alegrías, logros y cumplimiento de finalidades. Camus es también el pensador que pone de manifiesto, como lo hace en *El extranjero* el sin-sentido que hay tras los códigos que rigen y ordenan la sociedad.

Tal vez en una línea similar a la de Camus, Eugen Fink también plantea que la pregunta por la muerte es la pregunta fundamental de la filosofía. Ello se explica debido a que, asociadas con la muerte, están a la vez no sólo la pregunta por el sentido, sino además las preguntas por la nada, el límite, como también por el ser en tanto devenir y la transitoriedad.

Ante todo la muerte nos pone ante un límite infranqueable, al menos en lo que concierne a la concepción de nuestro mundo como mundo fenoménico, con apoyo en lo que se nos muestra a través de la experiencia. En ello se hace valer la mirada del filósofo fenomenólogo – Fink – Asistente y seguidor de Husserl, como también la mirada de Heidegger.

De la muerte propiamente tal no tenemos en rigor una experiencia. Fink evoca al respecto la sentencia de Epicuro: *cuando nosotros somos, la muerte no es, y cuando la muerte es, nosotros no somos*. A partir del mencionado límite fenoménico infranqueable se explica también el anhelo a lo largo de la historia de la humanidad, manifiesto tanto en Oriente como en Occidente, como en las más distintas culturas del planeta, de franquear ese límite e imaginar, suponer o creer en cierta continuidad de la existencia más allá de la muerte de otro modo que como conocemos la existencia según nuestros parámetros fenoménicos.

A partir de ello también se explica el nexo indisoluble entre las preguntas por la muerte y por la nada, y según ya queda claro, no sólo como una nada de sentido, sino como una “nada ontológica”, vale decir relativa a lo que trascendería el ámbito de lo fenoménico.

Por último, está también el nexo que hay entre la pregunta por la muerte, el devenir y la transitoriedad. Ello nos hace ver que vida y muerte corresponde pensarlas más ampliamente como llegar a ser y dejar de ser, generación y corrupción que afectan a todo, como que *todo lo que llega a ser tiene que dejar de ser para que algo más llegue a ser*. Vista la muerte en esta perspectiva, y sobre la base de Heráclito, podemos decir que *vida y muerte son algo uno y que sólo los necios hacen una separación entre ambos* (Fragmento 88).

Como fenómeno existencial la muerte es el fenómeno que, como ningún otro, nos pone de cara a la pregunta por el sentido y al mismo tiempo de cara a la posibilidad del sin-sentido. Que muramos y cómo morimos esto probablemente lo tenemos relativamente claro. Al fin y al cabo, es un fenómeno significativamente biológico, si bien siempre nos despierta mucha inquietud el momento de la muerte – sobre todo cuando es a deshora – y entonces tendemos a asociarla con un supuesto destino de aquél que de modo inesperado le ha tocado partir. Pero, sobre todo genera cierta inquietud si acaso habrá algo más allá de la muerte. Las religiones, y probablemente no hay excepciones relevantes en esto, nos aseguran, a través de sus distintos credos y doctrinas, de que hay algo más allá, que la muerte es nada más que un paso a otra vida. Por lo general, para el creyente, el feligrés de tal o cual religión, esto se presenta como una certeza incuestionable, y así lo suele predicar o comunicárselo a quienes le rodean. Reconozcamos por lo mismo que se puede morir en el saber, en la certeza en otra vida, en la vida eterna, en la resurrección o la reencarnación (dependiendo ello naturalmente de qué religión se trate).

Pero también, lo que suele primar, y sobre todo en nuestro tiempo, es un saber contrario respecto de la muerte, vale decir, un saber que nos asegura que respecto de la muerte únicamente vale su explicación médico-clínico-biológica, y que cualquier otro discurso será muy loable en función del rito, del funeral, de la despedida, pero que en rigor, se nos asegura dentro de este discurso de carácter científico, no hay nada más.

Como podemos observar, aquí compite un saber con otro saber, un saber de las religiones con el saber científico.

De algún modo, nuestra situación actual se traduce en un encontrarnos en la camisa de fuerza de esta dicotomía.

Y cabría agregar en ambos casos se practican formas de *memento mori* (el adagio de la antigüedad que significa “recuerda que has de morir”) a saber de preparación a la muerte. En el caso del saber y la certeza de otra vida, salta a la vista que enfáticamente toda religión da expresión al *memento mori* por medio de su doctrina y enseñanzas.

En el segundo caso, en lo relativo al supuesto saber y certeza de que no hay nada más allá, el *memento mori* se expresa en términos inmanentistas como preocupación por la descendencia, por la continuación de la propia obra, y otros.

Pero, en todo ello, e intentando a la vez liberarnos de las amarras de aquella camisa de fuerza entre saberes contrapuestos, pienso que lo que hay que hacer valer es el no-saber. La muerte como ligada a un no-saber y al reconocimiento de su enigma inconmensurable. Si siempre se ha procurado justificar, definir la posibilidad de una “muerte propia”, una “muerte genuina”, también en esta última posibilidad se busca naturalmente lo mismo. Por otra parte, esta última posibilidad, que podemos describir como “muerte en el enigma” supone su propio *memento mori* y que se da de un lado como preocupación por la descendencia, por las nuevas generaciones, por el entorno y el futuro del planeta, como también como esperanza, al menos esperanza, y aunque sea una remota esperanza de que pudiera haber algo más.

P.- En tu reflexión tú le das particular relevancia al juego. ¿En qué relación estaría con el sentido y con el sinsentido?

CH.- Justo por ser el ser humano *buscador de sentido*, se afana tanto en encontrarlo que sobre todo se apega a fuentes persistentes de sentido, dadas por la profesión, el trabajo que desempeñamos, la familia, las costumbres de la comunidad y círculos sociales a que pertenecemos; en razón de ello, tendemos a andar por el mundo

embalados de sentido. Pues bien, ello puede ser a la vez altamente ridículo; y lo es, porque implica desconocer la posibilidad del sin-sentido que puede haber en todo. Así como celebramos nuestros cumpleaños, podríamos también celebrar una *fiesta de no-cumpleaños*, como en *Alicia en el País de las Maravillas* (la obra que fascinara a Deleuze para su *Lógica del sentido*, en que la teoría del sentido desplegada se traduce en la paradoja del sentido de que “hay sentido porque no lo hay”; el sentido remite así más que nada al deseo y la ilusión de que lo hubiera).

Pues bien, a diferencia del planteamiento de Deleuze de que en definitiva no hay sentido (que *lo hay porque no lo hay*), mi planteamiento consiste más bien en la admisión de la doble posibilidad de sentido y sin-sentido que siempre está presente en todo momento. El sin-sentido es así el velo oculto que hay tras todas nuestras dotaciones, construcciones y proyecciones de sentido, por muy ingentes que estas sean. A la mencionada doble posibilidad del sentido y del sin-sentido la llamo “trasfondo”. No se trata por ello simplemente de que no haya sentido, sino que cabe siempre la posibilidad de que lo haya, y ello no sólo respecto de lavarme los dientes en la mañana, sino incluso en atención a las cuestiones últimas de la existencia humana. Si hay Dios, él sería no sólo probablemente creador, padre, juez, maestro, sino también supremo donante de sentido. No lo sabemos, pero no porque no lo podamos saber, lo podemos tampoco negar como posibilidad (y me refiero con ello a lo que *puede* el pensamiento, con total independencia del terreno de la fe). De este modo entendería al “dios de los filósofos”, en la medida en que él no puede ser sino a la vez un *deus absconditus*.

Si hay así este trasfondo de la doble posibilidad del sentido y sin-sentido, y justo para no ser simplemente unos personajes ridículos “embalados de sentido”, es altamente recomendable dar de vez en cuando unos renovadores y lúdicos *paseos* por el

mencionado trasfondo. Y si los artistas de por sí hacen esto del modo más espontáneo y natural, y lo expresan significativamente en sus obras (en la plástica, Duchamp, en la literatura, Kafka, Camus, Ionesco, Beckett, en la música, Schönberg, Berg), ello habla a favor de una cercanía entre arte y filosofía.

Agreguemos por último que al mismo tiempo que hay esta posibilidad de los mencionados “paseos lúdicos” está también la posibilidad del juego (como una de las fuentes referenciales) de ser como el *Hermes del sentido*, la argamasa, la mediación, lo que te permite, después de desatar, transitar de una fuente a otra, de un circuito horizontal o cadena vertical de sentido a otro. El juego conlleva esa graciosa ingravidez que hace posible escapar de la densidad y “espíritu de la seriedad” de muchas fuentes dispensadoras de sentido. Tal vez éste sea el principal alcance que tiene el juego en Nietzsche.

P.- ¿Qué es el sinsentido? ¿Una experiencia del sufrimiento humano?

CH.- Ciertamente está la posibilidad que podemos describir como “lúdica” de unos paseos por el sin-sentido. Ella no sólo es muy significativa en el arte, sino que está al alcance de todos. Si se quiere, el arte también en esto da expresión a una vivencia radical humana. Como buscadores de sentido que somos tenemos la tendencia a embarnos de él, a andar premunidos de sentido, y presentarnos así ante los demás, para no generar preocupación en nuestro entorno social. La expresión “¿cómo estás?” la consideramos nada más que como un saludo puramente formal. El sentido puede ser también, desde esta perspectiva, coraza, escudo, muro, fortaleza. En ello se hace valer sobre todo la atadura, el límite, la delimitación que suscita el sentido, y junto con ello, el

instalarnos y encerrarnos en fuentes persistentes del sentido, protegiéndonos a la vez de cualquier amenaza a esas fuentes que pudieren suscitar eventuales fuentes ocasionales.

Entendido dentro de este marco, el sentido es también pantalla, y sobre todo mientras no se hace *real*, no se hace creíble y dialoga con la posibilidad del sin-sentido. Por otra parte, hay en esto algo gradual: escasamente, o tal vez en rigor, nunca, estamos simplemente de cara al sin-sentido, sino que nuestra experiencia suele ser la de poner en cuestión sentidos habituales, desembarazarnos y casi desnudarnos por completo de ellos, como de unas adherencias pegajosas y que han llegado a desagradarnos por completo. La relación con la ficción, consustancial al arte, cumple en ello también un papel existencial: apartarnos de nuestro estar adheridos a ciertos sentidos familiares y habituales.

En todo ello cabe destacar la dimensión existencial simbolizadora del hombre, pensada desde distintas perspectivas por Cassirer, Jaspers y Ricoeur. Más que animales simbólicos, somos “animales simbolizadores”. El tránsito de un estado salvaje a la cultura puede verse no únicamente sobre la base de la prohibición del incesto, la cocción de alimentos, el entierro de los cadáveres, de acuerdo al paso del robo al cambio (Simmel) sino también en el camino que va del signo al símbolo. Ello concierne significativamente al mito, al arte y a la religión, pero antes que todo ello, al ser humano como animal simbolizador. Pues bien, nuestros “paseos lúdicos – y graduales – por el sin-sentido” tienen que ver también con ello.

Pero hay la segunda posibilidad del sin-sentido (que es la que está significativa, pero cabe agregar, también unilateralmente en juego en Frankl, y que es de carácter penoso). Ella desde luego que es de la mayor relevancia desde el momento que tiene

que ver con el sufrimiento humano. La “intención paradójica” de la *logoterapia*, en que se induce al paciente a realizar lo que le duele, lo que teme, se relaciona con ello.

Esta vivencia del sin-sentido, y habría que agregar, también aquí en términos graduales de aproximación, de una vivencias cada vez mayores de sin-sentido, acontece cuando nuestras *cadena de sentido* comienzan a desplomarse, sobre todo cuando se trata de las fuentes persistentes. Pero también en el plano de las fuentes referenciales: un quiebre amoroso, la pérdida del trabajo, la cesantía, la desilusión que acompaña a la lucha por realizar ideales en los que creemos. Y si ello remite tan notoriamente a las fuentes referenciales, ello no debe sorprendernos ya, porque resaltábamos su papel crucial en el vínculo, a saber, en el momento mismo en que nace el sentido.

P.- Tu reflexión alude a autores que han sido médicos, como Jaspers, y a temas, como el del sentido, que han sido desarrollados también por médicos, como por ejemplo Víctor Frankl. Por eso creo que es posible ligar tus obras con temas médicos. Por otra parte, muchos médicos se han ocupado de cuestiones filosóficas. Avicena, Locke, el mismo Jaspers, etc., son ejemplo de ello. En Chile, Roa, Dörr, Ojeda, Kottow, Lolas y algunos otros son fieles a esa tradición. ¿Tú crees que en la actualidad el vínculo medicina-filosofía sigue vivo?

CH.- Sí, por cierto. Hay ámbitos en los que esto es patente. Mas, lo interesante es que esta relación fructífera no se limite únicamente a la bioética, o por otro lado, al psicoanálisis, como sucede en la actualidad. La salud concierne a algo integral del ser humano, y vista desde esta perspectiva, concierne también a la filosofía. Pensemos, por ejemplo, a propósito de esto en primer lugar en el concepto mismo de salud. Por lo general lo relativo a ello se lo vivencia como algo por lo que nos tenemos que afanar, y tal vez justo en razón de ello, solemos no gozar de buena salud. En otras palabras, cuanto más uno *trata* de estar sano, con frecuencia sucede que tanto más enfermo se está o se siente uno. La auto-medicamentación está muy ligada a esto. La salud, al

contrario, es – como otros tantos fenómenos humanos radicales – algo que *se da*, y para permitir que precisamente eso suceda, se trataría más bien de estar en una disposición afín a ello. Esta disposición se expresa como dejar-ser, y más que eso, en términos reflexivos, *dejarse ser*.

Al poner un ejemplo, como el del concepto de salud, sobre este encuentro entre medicina y filosofía, quiero mostrar con ello que este encuentro puede ser tanto más enriquecedor en la medida en que se tiene en cuenta este tipo de preguntas, así ciertamente también la relación mente-cuerpo. Y se trataría de considerar esta relación no únicamente sobre una base semiótica o en el marco de la pregunta por la inteligencia artificial, según modelos maquínicos, cibernéticos o computacionales, sino al modo del “cuidado de sí” (Foucault), o con base en Nietzsche y el contraste que marca ello con Descartes, Kant o el “mito de las almas aladas” del Fedro platónico.

Como toda relación entre dos elementos, componentes o personas (así también la pareja humana) supone algo doble: un nexo de A con B como por supuesto también a la inversa, de B con A. Hemos atendido hasta ahora únicamente al nexo en el que miramos la medicina desde la filosofía. Y al revés: ¿cómo se puede mirar la filosofía desde la medicina? Diría que en ello se juega algo no menos decisivo y radical: ello concierne a que el modelo de la medicina no se justifica que sea únicamente el de las ciencias naturales, dentro de cuyo marco está inserta. Consideremos en ello, por ejemplo, lo que atañe a la intuición asociada a la sintomatología, y como en ello se trata siempre de ver al paciente de modo integral. Ello está íntimamente ligado a la vez con lo que Jaspers concibió como comprender (a diferencia de explicar) en su *Psicopatología general* (1913).

Pienso que los médicos que tú nombras más arriba, como también tú mismo, han hecho valiosísimas contribuciones respecto de la relación entre medicina y filosofía, incluyendo en ello el nexo entre ellas en uno y otro sentido. En esa relación hay que seguir ahondando.

La cultura, tal vez más radicalmente pensada, en cuanto a su origen (prohibición del incesto, cocción de alimentos, etc.) proviene del cultivo del campo, lo que sucede preferentemente con los primeros asentamientos humanos del neolítico. Como observamos, ello plantea una ligazón entre cultura y cultivo que habla por sí misma. Por de pronto, en cuanto a que, así como hay que cultivar todos los años para poder después cosechar, así también es lo propio de la cultura y su asociación con la creación y la investigación. A su vez, así como el cultivo se rige por el tiempo cíclico del movimiento astronómico, así también la cultura en todas sus expresiones.

Revista Medicina y Humanidades