

Una noción corpórea de verdad

Resumen

El presente texto pretende dar una validez teórica a la noción de verdad involucrada en la utilización del polígrafo. En este sentido, se analiza el concepto de “Aletheia” desarrollado por el filósofo M. Heidegger, pasando desde su primera versión como “ocupación” hasta la última como “contemplación”. También, se presenta el concepto de “ser en el mundo” como un modo de conocer práctico, y en consecuencia, al cuerpo como depositario de una memoria tácita que posteriormente induce y promueve un modo de ser particular. Logrando así, finalmente, obtener un concepto de verdad que vincula las reacciones corporales registradas por el polígrafo y el hecho vivido.

Palabras clave: Tránsito tácito, Familiaridad, Verdad, Fenomenología.

A Corporeal Notion of Truth

Abstract

This text endeavors to grant theoretical validity to the notion of truth involved in the use of the polygraph. In this sense the concept of “Aletheia”, developed by the philosopher M. Heidegger, is analyzed starting from its first version as “occupation” to the last one as “contemplation”. Likewise, the concept of “being in the world” is introduced as a means towards practical knowledge and, in consequence, the body as depositary of an implicit memory which later will induce and promote a particular mode of being. Finally we thus obtain a concept of truth that connects bodily reactions registered by the polygraph and the deed that took place.

Keywords: Tacit background, Familiarity, Truth, Phenomenology.

* Universidad Simón Bolívar.

Artículo recibido noviembre de 2010 – Arbitrado abril de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. Nº 38 (2011): 39-61.

EL POLÍGRAFO

Quisiera iniciar este texto refiriéndome a un instrumento científico cuya eficacia ha tenido repercusión en procesos legales y policiales, debido a su poder para discernir entre una declaración verdadera y una falsa, me refiero al “polígrafo”. En principio, podemos decir que su eficacia se debe a que puede medir con precisión variaciones mínimas en la sudoración de la piel, el ritmo cardíaco y la respiración del sujeto que está siendo interrogado, las cuales corresponden a manifestaciones de lo que consideramos como cierto o falso. La razón, que da validez a tales datos, es que pone de manifiesto una conducta que revela la correspondencia entre nuestra respuesta corporal y lo que pensamos (recordamos). El mérito que tiene el polígrafo, no es solamente mostrarnos que existe una reacción corporal diferenciada para la verdad o la mentira, sino mostrarnos que existe una reacción corporal capaz de identificar lo que ha sido vivido de lo que no, es decir que el cuerpo tiene una “expresión” adherida al recuerdo de la experiencia vivida y cuando deliberadamente intentamos bloquearla, se nos acelera el pulso, sudamos y mentimos.

En resumen, el polígrafo nos descubre la existencia de una conducta, natural y espontánea, que no se decide arbitrariamente, la cual identificamos como capaz de aportarnos datos validos de algo que ha sido vivido en realidad y otra conducta relacionada con la mentira o la ficción, que se vincula mas bien, con un acto voluntario.

Entonces, podríamos decir, que el polígrafo muestra una conducta asentada en el cuerpo, probablemente a través de largos años de acondicionamiento social, que destaca una memoria instaurada capaz de vincular recuerdos, emociones, y reacciones corporales con la certeza de lo ocurrido o su intento de ocultarlo. Es decir, que uno no decide comenzar a sudar voluntariamente, lo que uno decide es cambiar el patrón de conducta asociado y, consecuentemente, mentir.

Pero, acaso esta “actitud corporal” con la cual identificamos los actos ciertos no puede ser alterada? No es, tal vez, un prejuicio de nuestra cultura el encontrar que todo lo falso coincide con lo artificioso, lo calculado, lo tramado en nuestra mente y que el único resquicio de honestidad y autenticidad es nuestro cuerpo, con sus actos fallidos, sus lapsus linguae y su inconsciente? En este caso, la mente surge como lo que subvierte el orden natural, capaz de distorsionar una expresión verdadera al ser afectada por inhibiciones o represiones. Pero,

es que acaso nuestros instintos más básicos no podrían traicionarnos haciéndonos parecer culpables ante la medición del polígrafo?

Lo que se plantea aquí es una concepción de “verdad” diferente a la tradicional, ya no se trata de una adecuación de un contenido intelectual a una cosa “real”, sino de la concordancia interna entre una “expresión” o respuesta corporal automática y una vivencia o recuerdo particular. En este sentido valdría la pena explorar cómo el cuerpo elabora esta concordancia interna que permite la manifestación de una “expresión” auténtica, para lo cual analizaremos el concepto de verdad, como *aletheia*, presentado por M. Heidegger.

LA VERDAD COMO OCUPACIÓN

Para el primer Heidegger la verdad, entendida como *aletheia*, significa descubrir el “ser” de la cosa. Esta revelación acontece, según él, en dos partes. Primero, descubrimos la cosa en su ser más esencial o ser útil. Tal disponibilidad o *Zuhandenheit* se nos presenta a través del trato práctico que establecemos con ella. Dicho trato no es una imposición voluntarista sino más bien la aceptación del aspecto práctico que nos brinda; este aspecto se nos revela desde el mismo útil como un “dejar ser” aquello cuya posibilidad de ser es inherente a sí mismo.

“Dejar “ser” previamente, no significa hacer o producir el ser de algo sino que quiere decir descubrir en su estar a la mano algo ya “ente” y dejarlo así comparcer como el ente que tiene este ser”.¹

Luego, cuando interrumpimos la actividad que nos vincula a la cosa, se produce un “quiebre” que nos la presenta ahora de manera explícita, mostrándonos sus atributos, como condición negativa (muy pesada, muy grande, incómoda de usar) y nos encontramos deliberadamente tratando de reanudar la actividad. Este segundo aspecto de la cosa, lo define Heidegger como su “estar ahí” o presencia (*Vorhandenheit*).

Además, el quiebre hace evidente las relaciones de utilidad abiertas por la cosa, y por tanto ahora la encontramos en un contexto de sentido que nos descifra su por qué y para qué. Para Heidegger esta familiaridad de trasfondo o

¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 111.

apertura del mundo es la estructura siempre tácita y anterior a todas nuestras prácticas cotidianas, y la presencia no es más que un regresar que se hace explícito:

“El mundo es, por consiguiente, algo en lo que el Dasein en cuanto ente ya siempre ha estado, y a lo que en todo explícito ir hacia él no hace más que volver”.²

El mundo es aquello entonces, donde comparece la cosa, a saber, aquel contexto que le da sentido. Para Heidegger la trascendencia originaria o “ser en el mundo” es la forma en que las cosas se muestran como disponibles para nuestro uso. El conocimiento de la cosa entendido como la aprehensión de sus cualidades sólo sucede cuando ya no la podemos usar, y es lo que se entiende como “trascendencia óptica”, lo cual nos permite igualmente señalar y ubicar los objetos de nuestro interés.

Heidegger vincula la verdad con un modo del conocer relativo a lo visual, en este sentido, lo “descubierto” es lo “visto” ahora explícitamente, es decir, que durante la actividad absorta logramos tener una orientación visual que precede al simple ver (circunspección práctica o *Umsicht*) y las cosas tienen una ubicación funcional anterior a que sean “vistas” propiamente. Luego con el quiebre de la actividad la cosa aparece como “contemplada” o mirada atónitamente, es decir, como “un explícito mirar hacia lo así compareciente”.³ Además añade que el quiebre nos hace presente el “mundo” entendido como “el contexto pragmático...ya constantemente y de antemano divisado en la circunspección”.⁴ Por tanto, en esta apertura no sólo hay una visión explícita sino también primordial, que muestra expresamente el contexto práctico (el todo de útiles), la relación de utilidad que nos vincula al útil (el para qué), la condición de objeto con “cualidades” y la acción deliberada de un mirar que finalmente vé.

“Por medio de la mirada contemplativa y para ella, lo a la mano se oculta en tanto que a la mano. Dentro del proceso de descubrimiento del estar-ahí que encubre el

² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 103.

³ *Ibid.*, p. 87.

⁴ *Ibid.*, p. 102.

estar a la mano, el ente que comparece estando ahí es determinado como estando de tal-o-cual-modo-ahí. Ahora por primera vez, se abre el acceso a algo así como las propiedades”.⁵

La verdad, como aletheia es entonces el descubrimiento del ámbito de relaciones prácticas en donde se hace explícito el ser útil de la cosa, como algo intrínseco a la cosa y no como algo impuesto deliberadamente.

LA VERDAD COMO CONTEMPLACIÓN

Heidegger en su texto “El origen de la obra de arte”, aborda nuevamente el problema de la comprensión inaugural. En esta ocasión utiliza la noción ya conocida del ser del útil pero además añade un estudio sobre el ser de la cosa y el ser obra. En este sentido, hace una diferencia entre la apertura de mundo del útil y la apertura de mundo de la obra de arte, siendo la primera: la ocupación y la segunda: la contemplación. Esta nueva versión del ser útil repite el carácter usual y familiar en que se esconde el ser útil cuando se agota en el servicio y no logra mostrarse expresamente. En sus propias palabras: “Un útil determinado se gasta y consume, mas al propio tiempo el mismo usarlo sucumbe al desgaste, se embota y se vuelve habitual”.⁶

En cambio el ser de la obra “abre un mundo y lo mantiene en imperiosa permanencia”.⁷ Es decir, que si bien el primer Heidegger define la verdad en términos de cómo se nos revela el ser del útil, el segundo Heidegger utiliza la obra de arte como aquello que posibilita la contemplación de la cosa y por tanto nos descubre, a través de su aspecto, el plexo de relaciones que le dá sentido o mundo. La obra nos muestra así “el ser de la cosa o su cosidad” (Dingheit).⁸

Heidegger utiliza un cuadro de Van Gogh para ilustrar esta idea. Según él, la pintura que representa unos zapatos de labriega muestra el mundo que hace del útil lo que “es”. En este sentido, el mundo de la labriega queda expresado por los zapatos que ahora revelan: “el mudo temer por la seguridad del pan, la

⁵ Ibid., p. 181.

⁶ M. Heidegger, *Arte y Poesía*, p. 161.

⁷ Ibid., p. 74.

⁸ Ibid., p. 41.

callada alegría de volver a salir de la miseria, el palpitante ante la llegada del hijo y el temblor ante la inminencia de la muerte en torno”.⁹

Pero lo hacen, precisamente, porque ya no pueden ocultarse en el uso habitual, ahora que solo podemos contemplarlos se nos presentan desde su aspecto más evidente, su cualidad sensible:

“En la oscura boca del gastado interior bosteza la fatiga de los pasos laboriosos. En la ruda pesantez del zapato está representada la tenacidad de la lenta marcha a través de los largos monótonos surcos de la tierra labrada, sobre la que sopla un ronco viento”.¹⁰

Es decir, que al destacar la cosa por su aspecto, la obra establece un mundo. Otra vez aquí apela a una comprensión anterior a las propias sensaciones, pero que se hace evidente sólo a través de ellas. De manera, que cuando dice: “la obra está en el color”¹¹ se refiere a la comprensión previa que es invocada por la puesta en escena de tales colores. La obra entonces, reproduce “la esencia general de las cosas”¹² porque nos muestra un mundo a través de su aspecto sensible. Pero Heidegger, lo plantea como un evento dinámico o lucha, porque es, en la medida en que destaca la cualidad sensible, que se hace patente el mundo:

“Todo esto sobresale cuando la obra se retrae a lo macizo y pesado de la piedra, en lo firme y flexible de la madera...en la luminosidad y oscuridad del color...”.¹³

Heidegger piensa además, esta comprensión como una lucha simétrica entre dos elementos, que se definen por tratar de imponerse alternativamente, uno al retraerse, la tierra y el otro al lucir, el mundo, siendo ambos “combatientes y combatibles”,¹⁴ integrantes constitutivos de la unidad del ser de la obra. La verdad acontece en la obra de arte porque es allí donde se instauro la lucha que hace patente el ser del útil, al mostrar tanto la apariencia como la esencia de

⁹ Ibid., p. 60.

¹⁰ Ibid., p. 60.

¹¹ M. Heidegger, *Arte y Poesía*, p. 40.

¹² Ibid., p. 64.

¹³ Ibid., p. 77.

¹⁴ Ibid., p. 89.

la cosa, es decir, al ser el lugar donde “el ente sale al estado de no ocultación de su ser”.¹⁵

Heidegger señala que en el arte, se da una de las formas del instaurarse la verdad como “el decir del mundo y de la tierra”,¹⁶ como la lucha esencial entre el instaurarse del mundo y el hacer tierra. Así, logra vincular la experiencia estética con “la experiencia griega fundamental del ser del ente en general”,¹⁷ ya que plantea que la experiencia estética puede ser pensada como la manifestación de un fundamento ontológico, aquel que religa el ser de la cosa con su apariencia en el mundo.

En este sentido, la obra tiene una presencia autoafirmante, expresa sin ser representación de nada sino más bien, “presentación” de la misma esencia de las cosas, en ella se hace “patente lo que son y como son”.¹⁸ La obra, a diferencia de la cosa o el útil, no requiere de una referencia que la justifique.

La obra nos ofrece una comprensión inaugural ya que “en” la presencia de la obra es donde las cosas “toman por primera vez una acusada figura y así adquiere relieve lo que son”,¹⁹ o dicho de otra manera, la obra da a las cosas por primera vez su “fisonomía”²⁰ y a los hombres “su visión de sí mismos”.²¹ La contemplación, así descrita, debe ser entendida como un “acontecer”, en el que se nos abre el ser de la cosa en forma directa, sin categorías intermedias, tal y como “aparece”. “Todo lo que en la comprensión de la cosa pudiera estar entre nosotros y ésta, debe ser puesto de lado. Sólo entonces nos abandonamos a la presencia sin obstáculos de la cosa”.²²

La contemplación es también, la captación simultánea de los distintos componentes temporales de la comprensión. Es decir, en la contemplación se reúnen, por una parte, lo espontáneo e inmediato de lo mostrado y, por la otra, lo previo a lo que hay que adelantarse, como estando ya entre las cosas. Esta doble condición de la experiencia estética es lo que da unidad al evento de la

¹⁵ Ibid., p. 63.

¹⁶ Ibid., p. 113.

¹⁷ Ibid., p. 45.

¹⁸ Ibid., p. 63.

¹⁹ M. Heidegger, *Arte y Poesía*, p. 72.

²⁰ Ibid., p. 72.

²¹ Ibid., p. 72.

²² Ibid., p. 40.

verdad. Veamos ahora con mayor detalle los diferentes aspectos de este evento: lo circular, lo esclarecedor, lo simétrico y lo encarnado.

EL FUNDAMENTO QUE SE FUNDA A SÍ MISMO: LO CIRCULAR

Según el primer Heidegger, comprender o acceder a la verdad, es un adelantarse o proyectarse donde uno se reconoce como ya instalado en algo previo, y es, esta circularidad la que garantiza la autenticidad de la interpretación. Dicho círculo, no lo considera como algo que hay que tratar de evitar, más bien, se refiere al círculo hermenéutico como aquel donde lo importante no es saber salir, sino entrar correctamente pues muestra “la legítima empresa de aprehender lo que está-ahí en su esencial incomprendibilidad”.²³ Heidegger nos orienta en este caso, hacia una interpretación que retrocede hasta el trasfondo tácito desde donde surge, sin dejarse opacar por las ocurrencias y opiniones comunes, es decir, una interpretación que se remonta hasta el origen propio de las cosas.²⁴ Entendiéndose como interpretación, una de las posibilidades ya presupuestas en la comprensión que la despliega y su consecuente posterior explicitación.

La comprensión aquí planteada es, entonces, un eterno remitirse hacia atrás desde donde ya suponemos el destino a ser alcanzado. Esto es, una comprensión que reconoce el proyecto implícito en nuestras acciones. En tal sentido, la comprensión de la cosa abarca desde la manera en que nos orientamos espacialmente para ubicarla y darle un uso, hasta el reconocimiento explícito del contexto de utilidad que le da sentido.

Luego, las propiedades de las cosas, por así decirlo, están latentes en ellas mismas y la posibilidad de encontrarles un sentido utilitario está fundado en una manera de manipularlas que ya está incluida en nuestra forma de ser. Por tanto, el “ser” de las cosas no es mas que, una latencia que se actualiza en la ocupación.

Por ejemplo, la posibilidad de que el martillo adquiera un sentido, ya sea golpear o sacar un clavo depende de las posibilidades que ya han sido presupuestas en su elaboración. Tales posibilidades, ya están incluidas en la forma de

²³ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 176.

²⁴ *Ibid.*, p. 176.

manipularlos y en la finalidad con que fueron diseñados. Heidegger se refiere a este mecanismo circular del comprender, que siempre entiende a partir de posibilidades que ya presupone, como un “dejar ser” que se libera pues quien lo pone a circular es propiamente la cosa.

“El haber-desde-siempre-dejado-ser que deja en libertad apuntando a la condición respectiva es un pretérito perfecto a priori que caracteriza el modo de ser del Dasein”.²⁵

Heidegger plantea tres modalidades según las cuales se realiza el “dejar ser”: el haber previo (Vorhabe), el ver previo (Vorsicht) y el entender previo (Vorgriff),²⁶ como formas previas del comprender, en las que se da por sentado una forma de comprensión tácita o trasfondo que prefigura un punto de vista y que despliega expectativas en cuanto a lo que se interpreta.

También hace una diferencia entre un trasfondo tácito, ya sea con respecto a las cosas en la “circunspección práctica”, o con respecto a los otros en el “público estado de interpretado” del uno, es decir, aquella comprensión pública que a veces asumimos, sin saberlo, como propia.

Luego, Heidegger plantea dos modos posibles de interpretar, el primero, entendido como adhesión al “uno” o el público estado de interpretado, donde adoptamos formas públicas de comprensión, y al que califica de impropio. El segundo, que contempla el optar por sí mismo, es decir, asumirse distinto del “uno” y capaz de entender el mundo desde un estado previo o “desazón”. La interpretación auténtica o propia, es entonces, un retorno a un modo de comprender, donde el trato familiar y cómodo no es más que una “huída” a la responsabilidad de saberse libre para optar por su propio entender. La interpretación propia es aquella que se remonta a un comprender aún más originario, a una escucha silenciosa, a la voz silente de la conciencia. Pero en tal “escucha” no hay un acto de percepción propiamente, como tampoco un interlocutor. Es, en este silencio, donde sucede la angustia de sabernos carentes de contenidos propios y capaces de asumirnos libres de rechazar las habladurías del “uno”.

²⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 111.

²⁶ *Ibid.*, p. 174.

El segundo Heidegger, a diferencia del primero, sustituye este silencio por la figura de los dioses, que igualmente está vinculada a una comprensión inicial. Según F. Olafson,²⁷ Heidegger recurre a los dioses para explicar el hecho de que las cosas nos ofrecen siempre un aspecto anterior a cualquier percepción o articulación humana. A través de dicha figura, también apela a una comprensión unitaria, siempre operativa y omnipresente, común a todos los interlocutores e implícita en todo lenguaje.

Los dioses, también entendidos, como los daiontes, del verbo griego daio que significa iluminar o resplandecer, son los que garantizan la iluminación del “claro del ser”. Es decir, que los dioses son los garantes de actualizar una comprensión que revela a la cosa mientras el trasfondo permanece oculto. El claro es, entonces, el lugar de la revelación o del asombro debido a que la presencia de los dioses lo mantiene abierto.

Con esto, Heidegger pasa de un fundamento negativo, que revela al ser por confrontación con una carencia esencial o silencio, a un fundamento positivo que ilumina a la cosa que comparece en el mundo, pasando igualmente de una disposición afectiva negativa: la angustia, a otra mas positiva: el asombro. Sin embargo, mantiene la idea de ser un fundamento siempre previo e inasible por los sentidos y la razón.

Cabe destacar también, que la comprensión media, aquella que no logra diferenciarse del trasfondo tácito compartido con otros, requiere de una voluntad, de una intención deliberada o “resolución” que implique el reconocer las prácticas sociales como ajenas y el vacío de contenidos propios. Este enfrentarse al mundo que uno habita, puede considerarse como un repliegue, donde la angustia de saberse responsable de sus actos, lo hace surgir como sujeto pensante. Pero, no se trata únicamente de la aparición de una intencionalidad, sino de la emancipación de un individuo capaz de liberarse del dominio del “uno”, es decir, un individuo con la valentía de asumir un proyecto existencial propio y la destreza necesaria para manipular su propia tradición.

El desconocimiento de esta posibilidad de “resolución” obliga al individuo a una existencia complaciente donde lo acoge una familiaridad cómoda

²⁷ Profesor emérito de Filosofía, Universidad de California, San Diego, EE UU.

que le impide obtener una comprensión más radical de su ser. Heidegger hace referencia a este hecho como “el olvido de la verdad del ser”.²⁸

Tal resolución, nos habla de otra circularidad, aquella donde el sujeto que se enfrenta a las prácticas cotidianas está contenido en ellas, en otras palabras, cuestionar lo establecido significa reconocer el fondo de donde surge el cuestionamiento, lo cual ya de por sí, condiciona y posibilita este cuestionamiento.

La circularidad aquí descrita es una oscilación que va del “uno” al “sí mismo”, donde el sí mismo no es más que un repliegue del “uno”, es decir, solo aceptando el trasfondo colectivo y tácito es que nos reconocemos como individuos.

En resumen, Heidegger señala como asiento de nuestra comprensión más originaria, primero la figura del silencio y luego, la de los dioses. En ambos casos, un fundamento que habilita y actualiza nuestro poder ser más propio, esto es la posibilidad de asumirnos ya arrojados en un mundo que habitamos con otros. Con ello plantea un modelo de aprehensión del mundo que no es más que una eterna circularidad auto-fundante que actualiza de golpe una comprensión súbita de nuestro ser esencial. Siendo los dioses, lo que da base a toda creencia, y sirve de piso o fundamento a lo vivido, asiento incuestionable de toda percepción posterior.

A continuación analizaremos con mayor detalle, como el carácter pasivo de esta comprensión es una de sus condiciones de posibilidad.

LA PASIVIDAD DEL ACTO COMPRENSIVO: LO ESCLARECEDOR

El conocimiento de la cosa no está planteado en términos de una imposición voluntarista del sujeto, según Heidegger, sino más bien como un “dejar ser”,²⁹ un “poner en libertad”³⁰ donde la responsabilidad del ser de la cosa recae en el trato que nos brinda. Es decir, que el hombre no se apropia de un sentido, sino que es ella quien nos ofrece un aspecto. Esto significa que nuestro primer contacto con la cosa, no es como sujetos pensantes capaces de objetivarla, sino como seres involucrados prácticamente, capaces solamente de encontrarle un

²⁸ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 41.

²⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 111.

³⁰ *Ibid*, p. 111.

sentido utilitario, hallarla “a la mano”. En este sentido, el ser de la cosa no es algo inventado o creado por nosotros, ya que al ocupamos de ella no la creamos sino “que la elaboramos, mejoramos o destruimos”.³¹ Con esto, el primer Heidegger remite el conocimiento de la cosa al ámbito de la ocupación, y se la conoce en tanto se la “manipula y utiliza”.³²

La comprensión no es, entonces, un acto que presuponga un sujeto que domina y somete a un objeto, tampoco es la invención de algo ajeno a la cosa, sino más bien algo que ella ofrece, como su resistencia a ser utilizada o manipulada de cierta manera.

“Dejar ser previamente no significa hacer o producir el ser de algo sino que quiere decir descubrir en su estar a la mano algo ya ente y dejarlo así comparecer como el ente que tiene este ser”.³³

Es decir, la comprensión está en el contacto con la cosa, en cierta disposición o apertura a ser afectados por ella. Este carácter pasivo de la comprensión es planteado de forma más explícita por el segundo Heidegger al referirse a ella como el “éxtasis abandonarse”³⁴ donde el hombre “pasa de estar preso en el ente a la apertura del Ser”.³⁵ Pues, es el Ser quien aclara al hombre su posibilidad de actuar frente a la cosa, no como un proyecto pensado o elaborado mentalmente de antemano sino como una oportunidad que se actualiza en presencia de la cosa.

Dicho de otra manera, la comprensión que consistía en la apropiación de una posibilidad de maniobrar o la inserción de la cosa en un proyecto existencial, ahora pasa a ser una apertura que el hombre no puede generar por sí mismo, y a saber, encontramos a los entes porque ya están ahí. Mas aún, enfatiza Heidegger, tal encuentro sugiere una apropiación mutua o transpropiación, en el que cada ente es apropiado y, aparece como aquello que es gracias a un movimiento de transpropiación o *Er-eignis*.

³¹ *Ibid.*, p. 111.

³² *Ibid.*, p. 95.

³³ *Ibid.*, p. 111.

³⁴ M. Heidegger, *Arte y poesía*, p. 105.

³⁵ *Ibid.*, p. 105.

“El movimiento de transpropiación concierne antes que a las cosas, al hombre y al ser. En el Ereignis en efecto, en el cual los entes vienen al ser, sucede que el hombre es ver-eignet (apropiado) al ser y el ser es zugeeignet (entregado) al ser”.³⁶

Para Heidegger “El Ereignis une al hombre y al ser en su esencial dimensión mutua”,³⁷ es decir, que nuestra manera de comprender también revela quienes somos.

Por otra parte, el “extásico abandonarse” también se refiere al horizonte tempóreo en el que se despliega la comprensión y donde se hallan sus diferentes momentos o éxtasis. Ellos son: el anticiparse que se funda en un futuro, el estar ya en, que nos remite a un pasado y el estar en medio de, que entendemos como un presente. De aquí que, la comprensión propuesta es una síntesis tempórea del “anticiparse-a-sí-estando-ya-en-medio-de”. Propone, entonces, que la apertura es algo que “acontece” cuando aceptamos someternos al horizonte tempóreo donde se despliega, como un acto de entrega o abandono que permite desplegarse a los tres éxtasis planteados. Sólo en este abandono extático, entendemos como afectación mutua.

A partir de este giro, Heidegger reconoce el carácter recíproco de la comprensión, describiéndola entonces como el sitio de una visión compartida donde somos vistos (Angenblickt) por las cosas que vemos (Erblicken), gracias a la mirada de los dioses.

El claro, como lugar de la visión, es relacionado con el lugar común de los videntes, y con la presencia del dios, cuya cercanía lo mantiene “abierto”:

“Esta visión queda abierta sólo mientras la obra es una obra y el dios no ha huido de ella”.³⁸

De aquí, podemos concluir que las cosas al igual que el hombre son partícipes activos del encuentro que presupone el Ser: ahora ambos reunidos en el

³⁶ M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 64.

³⁷ *Ibid*, p. 91.

³⁸ M. Heidegger, *Arte y poesía*, p. 72.

claro se miran. La comprensión descrita como un “dejar ser” es por un lado, igualarse a la cosa descubierta y por otro, saber que la única forma de conocerla es dejarnos afectar por ella, reconociendo su absoluta incomprendibilidad. Con esto Heidegger nivela los conceptos de objeto y sujeto, Dasein y mundo, siendo simétricos y la comprensión un acto de apertura recíproca.

LA REFLEXIVIDAD DEL ENCUENTRO: LO SIMÉTRICO

En la comprensión descrita por Heidegger, no solamente se nivelan las relaciones de dominio entre individuo y mundo, sino que además se establece una relación definida por contraste entre dos elementos opuestos. En su texto “El origen de la obra de arte”,³⁹ Heidegger hace referencia a este aspecto, simétrico y contrario, describiendo al claro como ese “entre” donde se “abre” un mundo y se “cierra” la tierra. Más aún, lo describe como un “corte”⁴⁰ que junta, enfatizando la unidad definida por la coexistencia de opuestos, “este corte no deja que los contrarios se destruyan mutuamente sino que da a la contraposición de medida y límite un solo perfil”.⁴¹ Esto significa, que en la obra de arte coexisten los contrarios que la hacen posible, en este caso, la abstracción del espacio y la concreción de la medida coinciden como imagen visual. Dicho de otra manera, en el cuadro podemos captar, igualmente, datos que nos hablan de las relaciones espaciales abiertas en la experiencia y de la posibilidad concreta de adjudicar un número a tal medida.

En la obra “De camino al habla”, Heidegger nos presenta la relación entre mundo y cosa como un concilio en un medio (Mitte) y en el intermedio (Unter-Schied) entre los dos reina la diferencia,⁴² haciendo referencia al sitio de encuentro como la “inter-cisión” (Unter-schied) o “ámbito de la unidad”⁴³ de los opuestos, donde se mantiene unido lo separado, el sitio de encuentro entre el hombre y la cosa, en el que se funda la relación entre uno y otro. La inter-cisión es entonces, la relación mutua en la que “el ser funda a lo ente y lo ente

³⁹ Incluido en el libro *Arte y poesía*, por el Fondo de Cultura, México, 1978.

⁴⁰ M. Heidegger, *Arte y poesía*, p. 100.

⁴¹ *Ibid.*, p. 100.

⁴² M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 23.

⁴³ M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 87.

fundamenta al ser en tanto que ente máximo”⁴⁴ donde ambos aparecen alternativamente como en un “mutuo reflejo”.⁴⁵

Y agrega, en la intimidad de esta diferencia cada uno llega a ser el extremo opuesto del otro:

“La diferencia lleva a término el mundo en su mundear, lleva a término a las cosas en su cosear. Llevándolos así a su término, los lleva el uno hacia al otro”.⁴⁶

Es este enfrentamiento entre la cosa y su mundo, lo que finalmente gesta un sentido. Luego, el claro que ocurre en la obra de arte es provocado por una doble invocación, “de las cosas a venir al mundo y la del mundo a venir a las cosas”,⁴⁷ una intimidad en la que ambos se acoplan mutuamente, no existiendo como separados o distintos sino como unidos en la diferencia. Más aún, entiende esta unidad como un movimiento dialéctico que se inicia en la presencia de la obra, y en la que se transforma toda nuestra “acción, estimación, conocimiento o visión corrientes”,⁴⁸ una tendencia a la movilidad, a un sucederse alternativamente, de lo comprensivo y lo afectivo. En este momento, los opuestos se intercambian, pasando la obra a ser activa y el contemplador a ser pasivo, siendo ahora el cuadro quien nos ve, como dijera Cezanne. De aquí, que podamos decir que la obra refleja nuestra mirada. Mirada que se ha hecho cómplice del pintor al ser abierta por la de él.

Los elementos contrarios involucrados aquí podemos abordarlos al menos desde tres puntos de vista: el subjetivo, el temporal y el fenomenológico.

El subjetivo, en tanto se plantea una transición del sujeto colectivo (uno) al individual (sí mismo), cuando reconocemos el trasfondo común desde el cual surge nuestra identidad individual. El temporal, en tanto se plantea el paso de lo sucesivo a lo instantáneo, cuando asumimos de golpe los tres éxtasis consecutivos del tiempo, al sabernos ya arrojados en un mundo que habitamos con

⁴⁴ Ibid., p. 149.

⁴⁵ Ibid., p. 149.

⁴⁶ M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 23.

⁴⁷ M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 22.

⁴⁸ M. Heidegger, *Arte y poesía*, p. 104.

otros. Y el fenomenológico, cuando la cosa aparece, como contenido mental con cualidades sensibles evidentes, luego de suspender el trato práctico que nos vincula.

Podemos concluir entonces, que la comprensión planteada sucede como resultado de una lucha de opuestos donde uno, se ocupa de conformar un trasfondo tácito de prácticas compartidas, y el otro, de traerlas a la experiencia actual de forma explícita. Con esto Heidegger apunta a un modo de comprender que reconoce como fundamento al conjunto de prácticas que hemos incorporado a nuestra manera de ser y del cual somos portadores sin saberlo.

Luego, no es casual que Heidegger utilice el término “Aletheia”⁴⁹ para describir este proceso, pues lo que se “descubre” es que se ha olvidado aquello abierto en la experiencia cotidiana, mostrándonos de forma explícita nuestro modo de ser y por ello, involucrándonos de forma más contundente con nuestra responsabilidad de ser.

A continuación, veremos el desenlace de la lucha que significa la comprensión planteada, como el manifestarse del mundo.

LA CORPOREIDAD DEL MUNDO: LO ENCARNADO

El problema de cómo se manifiestan la comprensión y la disposición afectiva del individuo es tratado por Heidegger a través de la figura del discurso. Según Heidegger, el discurso hace pública y evidente una disposición afectiva en la manera de hablar debido al énfasis dado a un tono, una modulación o un tempo de lo dicho. Sin embargo acota, no se trata de una exteriorización o de un poner “fuera” lo interno sino de utilizar los elementos ya disponibles en el mundo que vehiculan tal disposición.

Más adelante, señala que no basta con que el hombre posea las herramientas básicas del habla: la boca, los labios, la lengua sino que hace falta un mediador especial que enfatice las cualidades sensibles del discurso: el poeta.

En este sentido, el poeta es aquel que porta el mensaje divino y “forja” imágenes con las cuales podemos tener una experiencia de ser.⁵⁰ En efecto, con

⁴⁹ A-letheia del griego “lethe” olvido.

⁵⁰ Estas imágenes no pretenden ser, manifestaciones provenientes de un adentro hacia un afuera, ni la trascendencia de un plano ontológico a un plano óptico.

la figura del poeta, el discurso anterior, entendido como proyecto, que se manifiesta y exterioriza en palabras, es ahora sustituido por una materialización o instauración en la materia; y es a través de esta materia que se vehicula la experiencia del ser. Hay un vuelco de la estructura del discurso a la producción de imágenes poéticas (Bildern) .

No obstante, el decir del poeta es una forma de discurso que “no es, en su esencia un expresarse”⁵¹ como la voz de la conciencia en el primer Heidegger, sino mas bien una práctica que se autodetermina, como “el habla, habla”.⁵² Es decir, que el poeta no es un creador propiamente sino un mediador privilegiado, entre el “signo de los dioses”⁵³ y la existencia, capaz de dar forma mundana a una comprensión original. Con esto, la verdad adquiere una apariencia sensible que el poeta vehicula través de sus palabras.

Por tanto, es gracias al poeta que experimentamos el lenguaje de una forma inaugural, al destacar su apariencia sensible, su musicalidad, su rima, se nos evidencian nuestras prácticas mas arraigadas y su absoluta falta de fundamento. Es gracias al poeta que se actualiza nuestro ser mas arcaico, aquel capaz de asombro ante las cosas mas triviales como darle sentido al silencio en cada pausa sostenida por el verso. Es el poeta quien nos hace evidente nuestra capacidad sensible como despliegue temporal y físico de nuestra existencia mundana.

Finalmente, podemos concluir que con la figura del poeta, Heidegger reconoce la necesidad de un “mediador” que nos posibilite el tránsito entre nuestra forma de ser cotidiana y una comprensión inaugural, la cual nos permite acceder a nuestra propia posibilidad de contemplación. Esto significa que la experiencia de ser requiere de una envolvente física que se haga evidente, a través de sus cualidades sensibles, o bien, que posea una forma corpórea.

Desde este último aspecto, podemos notar que el modelo de comprensión planteado por Heidegger no se adapta al dualismo derivado del modelo cartesiano, ya que reúne en una misma experiencia facultades propias del cuerpo y la mente como veremos más adelante.

⁵¹ M. Heidegger, *De camino al habla*, p. 18.

⁵² *Ibid.*, p. 18.

⁵³ M. Heidegger, *Arte y poesía*, p. 145.

LA COMPRENSIÓN DEL CUERPO

Heidegger en su texto “Ser y tiempo” distingue dos formas de ser del cuerpo o corporeidad. Estas son “Leiblichkeit” y “Körperlichkeit”.⁵⁴ En la primera, podemos observar la facultad que tiene el cuerpo de vivir experiencias, la cual está fundada propiamente en la segunda, que sería más bien la cualidad estrictamente física del cuerpo. Con esto, él reitera una vez más, que la materialidad del cuerpo no está exenta de participar en la existencia.

Desde un principio, Heidegger niega la posibilidad de una cosa espiritual y una cosa corporal coexistiendo separadamente, mas aún cuando plantea una comprensión que está entrelazada con funciones tradicionalmente asociadas al cuerpo como son los sentidos y un despliegue espacio-temporal.

Para comenzar, diremos que Heidegger, coincidiendo con los presocráticos, plantea una comprensión radicada en la vista (Die sicht).⁵⁵ Pero no aquella asociada a la captación con “los ojos del cuerpo”,⁵⁶ sino mas bien a la forma en que se nos abre el mundo en la experiencia cotidiana (Erschlossenheit) y que nos da una orientación práctica de donde se hallan, tanto visual como espacialmente, las cosas que utilizamos. Cabe destacar, que esta comprensión es anterior a las propias sensaciones y que solamente ve aquel que ya comprende, es decir, no captamos impresiones lumínicas sino cosas, elementos que ya poseen una cualidad o aspecto.

Igualmente, el escuchar no se refiere al percibir sensaciones acústicas sino a la comprensión misma implícita en ese acto. En ese sentido, no percibimos sonidos o ruidos sino que “oímos silbar la tempestad en la chimenea, oímos el avión trimotor, oímos el automóvil...”⁵⁷ porque “las cosas están más cerca de nosotros que todas las sensaciones”.⁵⁸

Esta comprensión, además, antecede a “todos” los sentidos por igual, logrando una unidad previa que da sentido a toda experiencia perceptiva. Sin embargo, considera que la experiencia asociada a cada sentido se desprende

⁵⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 82.

⁵⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 170.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 170.

⁵⁷ M. Heidegger, *Arte y poesía*, p. 49.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 49.

de “una cierta analogía con la operación del ver”⁵⁹ haciendo con ello patente la primacía de la visión sobre los demás sentidos.

También plantea que, tal comprensión incluye un entendimiento del espacio, habiendo entonces, “sentidos de la lejanía”⁶⁰ como la vista y el oído que nos orientan sobre la ubicación de las cosas que nos interesan.

“Vista y oído son sentidos de la lejanía, no en razón de su alcance, sino porque el “ser ahí” que es desalejador, se detiene preponderantemente en ellos”.⁶¹

No obstante, esta orientación puede parecernos confusa, ya que se “alejan” cosas cercanas como los lentes que tenemos en nuestra nariz y acercando las cosas que ocupan nuestro interés. En este sentido, podemos decir que el individuo se comporta de una manera “espacial” al contener, en su manera de ser, un manejo del espacio. Pero el espacio entendido como “dimensión pura”,⁶² así como la dirección de los signos, aparece solamente cuando suspendemos la actividad.

Cabe señalar que, Heidegger en principio, no entiende al espacio como una entidad física abstracta, ajena a toda actividad humana sino como una posibilidad existencial a priori del individuo.

Más adelante agrega, que la posibilidad de abrir un espacio requiere igualmente de la inserción de la actividad en un horizonte temporal, ya que solamente anticipando las posibilidades por ver, en un mundo ya presente, es que podemos experimentar un espacio. El reconocimiento explícito del espacio, que sucede al suspender la actividad, Heidegger lo menciona como un lapso donde el individuo pareciera estar “demorando o reposando”⁶³ de su continuo movimiento.

Luego, podemos concluir que la cosa sugiere un campo de maniobrabilidad que anticipa la actividad a realizarse, esto es, una postura que contiene las posibilidades abiertas en la práctica, prefigurando nuestro desempeño posterior. Con esto, Heidegger ubica nuevamente el entendimiento en actitudes

⁵⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 194.

⁶⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Gaos, p. 122.

⁶¹ *Ibid*, p. 122.

⁶² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 137.

⁶³ *Ibid*, p. 195.

típicamente corporales, destacando una comprensión que no implica la organización de un constructo mental, sino más bien el descubrir un trasfondo de familiaridad en el que habíamos estado inmersos, el entender el propósito que orientaba nuestra práctica, el reconocer las destrezas que hemos desarrollado sin un plan deliberado, el contemplar las cualidades sensibles de la cosa. Esto es, una comprensión que está más emparentada con el asombro que nos descubre lo tácito de las relaciones que yacen dormidas por el acostumbramiento de lo cotidiano. Por tanto, podríamos concluir, que el pensar propiamente, está arraigado en el desempeño práctico del hombre, y no al revés como solemos pensar. De ahí que, nuestros actos no están siendo acompañados por representaciones mentales que los preceden sino a la inversa.

Dicho esto, no podemos negar la participación del cuerpo como sujeto capaz de establecer un mundo y de hacerlo explícito a través de las sensaciones y de la captación de las dimensiones espacio-temporales. Al igual que la capacidad del cuerpo de contener un horizonte temporal, donde coexisten las posibilidades desde las cuales puede ser llevada a cabo una acción en un mundo ya presente también lo hace portador de una memoria implícita que da lugar posteriormente a los recuerdos como contenidos mentales.

Este planteamiento es apoyado por autores como Thomas Fuchs,⁶⁴ quien afirma que el “ser en el mundo” es “la forma en que adquirimos habilidades e inclinaciones a percibir y actuar”⁶⁵ determinando con ello, nuestra forma muy especial de ser. Además, asocia el “ser en el mundo” con “una manera de aprender a través del cuerpo, olvidando lo que hemos aprendido o dicho explícitamente, y dejando que se hunda en el conocimiento inconsciente o implícito”. Con esto, sugiere una “memoria corporal” que media entre la experiencia básica de familiaridad y continuidad en la secuencia de hechos, aliviándonos la necesidad de la constante referencia a una memoria explícita.

RELACIONES CUERPO/VERDAD EN HEIDEGGER

Podría entenderse ahora que una de las formas de la verdad es el despliegue explícito del trasfondo tácito de lo que ha sido instituido en el cuerpo.

⁶⁴ Doctor en Psicología, nacido en 1958, EE UU.

⁶⁵ Fuchs, Thomas (2005) <http://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/ppp2004/manuskript/fuchs.pdf>

Entonces, retomando nuestra inquietud inicial sobre la validez del polígrafo cabría preguntarse: ¿Son las reacciones corporales indicaciones de la verdad? O dicho de otra forma ¿son las reacciones corporales evidencias inequívocas del reconocimiento de lo vivido?

Para responder satisfactoriamente a estas cuestiones considero que, previamente, han de establecerse necesariamente tres condiciones, las cuales son: Primera, debe existir una continuidad entre la reacción corporal suscitada por el discurso del interrogador y el recuerdo de lo vivido. Segunda, la respuesta corporal debe estar supuesta en un horizonte temporal, de manera que, lo vivido esté incluido en ella. Y finalmente, la respuesta corporal ha de ser una expresión cuya transparencia sea irrefutable, es decir, que no haya el menor indicio de ser una simulación o deformación creada por el pensamiento.

Veamos la primera condición, considerando lo aportado por Heidegger, tendríamos que decir que el discurso del interrogador nos orienta anímicamente dando lugar a una comprensión. Dicha comprensión es unitaria y anterior a los mecanismos más básicos del cuerpo, logrando con ello dar un sentido a la reacción corporal que acompaña cada acto explícito de entendimiento. Por ejemplo: el gesto que enfatiza una afirmación, la sudoración que acompaña a una acusación, la palpitación que sigue a una pregunta ansiosa, la agitación estrepitosa después de un chiste, el escalofrío tras una mala noticia. Luego podemos concluir que hay una comprensión involucrada que se manifiesta al registrarse el cambio en la sudoración, la respiración o el pulso.

Sin embargo, cabe destacar, que tal respuesta será indicación de algo cierto sólo si atiende a nuestras convicciones más profundas, a nuestros hábitos mas arraigados, en fin, a todo aquello que define nuestra conducta y que establece nuestro modo muy personal de ser.

Es de hacer notar, una vez más, que la comprensión aquí planteada no es la elaboración deliberada de contenidos mentales o ideas, sino la actualización de un modo de ser del individuo, lo cual significa: destrezas prácticas, apreciaciones, creencias, posturas, etc. Por tanto, no se trata de buscar una continuidad mente/cuerpo pues, según Heidegger, tal separación no existe.

Ya vimos entonces, como la reacción corporal forma parte de una comprensión unitaria, ahora veamos cómo esta comprensión pertenece a un horizonte temporal, es decir, cómo esta comprensión es el resultado de una actualización de lo vivido.

En cuanto a lo dicho anteriormente, podemos decir que la comprensión actual está vinculada al pasado al ser uno de los posibles modos de ser de que disponemos al aceptarnos arrojados en un mundo dado. Es decir, que tal comprensión se produce al reconocernos, sin saber explícitamente, como pertenecientes en ese pasado.

Más aún, según Heidegger, este trasfondo tácito de lo vivido está presupuesto en cada una de nuestras prácticas e induce una cierta manera de ser.

Veamos finalmente, si el carácter automático y no deliberado de la reacción corporal puede ser considerado como una expresión auténtica de lo vivido y así garantizamos la veracidad de la respuesta.

En este sentido, Heidegger argumenta que hay una “transparencia” que caracteriza al actuar absorto o “ser en el mundo“. Tal transparencia, podemos decir, es la inmediata disposición que poseemos ante la cosa que nos involucra prácticamente, sin la mediación de pensamiento alguno. Esta inmediatez nos inhibe de poder comprender explícitamente la actividad que desarrollamos y desaparece solamente cuando nos tropezamos con alguna falla en nuestro trato con la cosa, o como lo dijera el filósofo americano John Dewey:

“Es un lugar común el que mientras mas depuradamente eficiente es un hábito, más inconsciente es su operación. Solamente un tropiezo en su funcionamiento ocasiona emoción y pensamiento”.⁶⁶

Pero tal transparencia tiene sus “modos y grados”,⁶⁷ es decir, que mientras más absortos estamos en el desarrollo de la destreza práctica menos la podemos explicar, por tanto la autenticidad de la respuesta dependerá del grado de involucramiento con la cosa dicha.

Sin embargo, el individuo siempre tiene entre sus posibilidades las de “extraviarse o malentenderse”⁶⁸ requiriendo de un esfuerzo especial por re-contrarse. Con esto, Heidegger apunta a un modo de actuar que aunque automático, podría mostrarnos una percepción errónea de lo vivido, ya que el individuo

⁶⁶ J. Dewey, *Human nature and conduct*, p. 178.

⁶⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, 168.

⁶⁸ *Ibid*, p. 168.

siempre cavila entre un modo de ser propio y otro impropio, de manera que, el polígrafo podría equivocarse.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Dewey, John (1922). *Human Nature and Conduct*, London: George Allen and Unwin.

Fuchs, Thomas (2005). <http://www.klinikum.uniheidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/ppp2004/manuskript/fuchs.pdf>

Heidegger, Martin (1977). *Ser y tiempo*, trad. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin (1978). *Arte y Poesía*, México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin (1987). *De camino al habla*, Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, Martin (1990). *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos Editorial del hombre.

Heidegger, Martin (1998). *Ser y tiempo*, trad. Jorge Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Heidegger, Martin (2000). *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza Editorial.

Olafson, Frederick (1987). *Heidegger and the philosophy of mind*, New Haven: Yale University.