

Infancia y política. Notas críticas sobre nacimiento y apariencia

Carlos Casanova P.

I. Vida humana y lenguaje

En su libro *La trasparenza delle immagini*, Emanuele Coccia –en la línea de lo que plantea su maestro Giorgio Agamben– clasifica a los filósofos en dos grandes escuelas o corrientes: la que afirma que los hombres piensan y que el pensamiento define, en este sentido, su naturaleza; y la que sostiene que los hombres no piensan (o todavía no piensan) (2008, 15).

§ Carlos Casanova P. es doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile (Conicyt) y profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE). Participa como investigador de International Institute For Philosophy And Social Studies (IIPSS) y como profesor adjunto del Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales. Es autor de los libros *Estética y producción en Karl Marx* (Metales Pesados, 2016) y *Comunismo de los sentidos. Una introducción a Karl Marx* (Catálogo Libros, 2017); y de tres libros que serán prontamente publicados: *Pueblos, multitud, modos de existencia. Ensayos sobre la aparición monstruosa* (Editorial DobleAEditores), *Infancia y ceguera. Tentativas sobre la ejercitación o acerca de las artes de hacer* (Ediciones La Cebra) y *Karl Marx. Potencia y producción* (Ediciones Macul).

Para los filósofos que pertenecen a esta segunda corriente, no es el pensamiento o el lenguaje –el logos– lo que define lo *propriamente* humano, la facultad que lo diferencia del resto de la vida animal, sino más bien las irregularidades e intermitencias del pensamiento y la imposibilidad de pensar que estas signan. Para esta corriente o escuela, que va de Dante a Spinoza, de Artaud a Heidegger, de Bataille a Deleuze, los humanos pensamos siempre a partir de la *imposibilidad* de pensar y, desde el fondo de esta impotencia, el pensamiento y su ausencia, los agujeros que lo interrumpen, y no su actividad continua e indefectible, son los que muestran su más verdadera naturaleza (Coccia, 2018, 133). De hecho, escribe Coccia –citando a Juan Filipón– que no todos los hombres obran intelectivamente: no lo hacen los infantes ni los hombres en el sueño y en la locura. La locura, la infancia, el sueño, la afasia, la ignorancia parecieran entonces signar «el no pensar propio del hombre» (2008, 132-133).

Tanto la productividad del racionalismo instrumental como la comunicación o el sistema de consignas de la información nos hacen olvidar el hiato que existe entre vida humana y lenguaje, entre lo humano y el pensamiento. Este «hiato» o «brecha» es la *infancia* insuperable de los hombres, la *apnea* que corta la respiración –la expiración e inspiración del «Ser» en tanto que «espíritu» (Prósperi 2018)–. Si es cierto, como lo lee Germán Prósperi –siguiendo en parte la interpretación de Alan M. Olson–, que «el proceso dialéctico que anima la filosofía de Hegel no es sino la *respiración* de la Idea, en sus dos movimientos: expiración en la naturaleza, inspiración en el espíritu, exhalación material, inhalación espiritual» (2018, 46), entonces la infancia, es decir, la brecha entre vida humana y lenguaje, es el «umbral amnésico» que implica

una interrupción del movimiento dialéctico, una cesura o un intervalo de la Idea, «el punto en el que irrumpe el *impoder* del pensamiento» (Prósperi 2018, 54 y ss.).

La infancia no es un simple aplazamiento temporal o accidental de la condición humana respecto del pensamiento o del lenguaje, sino la *no-coincidencia* de «aquél que está *naturalmente* fuera del pensamiento y del lenguaje, aunque mantiene una relación con estos» (Coccia 2008, 134). Esta relación de «no-coincidencia» es la que constituye la naturaleza infantil del hombre, aquella por la cual el pensamiento y el lenguaje permanecen en este como *posibilidad*. Es decir, es la impotencia o incapacidad humana de pensar la que le restituye a *lo pensado* o *lo dicho* su incompletitud y de algún modo vuelve al pensamiento o al lenguaje todavía posibles para nosotros.

II. Vida humana y política

En su ensayo *Infrapolítica*, Alberto Moreiras, ante la insistencia de que por fin dé una definición del término, escribe: «Empecemos por decir que, si es necesario dar una definición de infrapolítica, puedo proponer la siguiente, una entre muchas, una entre legión: la infrapolítica es la diferencia absoluta entre vida y política, también por lo tanto entre ser y pensar». Unas líneas más adelante continúa: «La cesura no tiene cierre, es perfecta en su apertura, pero, al ser cesura entre dos términos, los dos términos permanecen también perfecta y absolutamente vinculados» (2019, 16).

La cesura que hay entre vida y lenguaje o entre pensamiento y ser es también la que hay entre vida y política. Moreiras se

refiere a una *disyunción conjuntiva* entre ambos términos. Paradójicamente, la cesura es el intervalo que separa vida y política (o vida y lenguaje) y al mismo tiempo los vincula por medio de la separación que abre entre los dos. El hombre es el viviente que, indefectiblemente, permanece vinculado al pensamiento o al lenguaje por medio de su natural no-coincidencia con estos. Así también es el viviente que, indeclinablemente, permanece vinculado a la política por medio de la diferencia absoluta que lo divide de esta.

El paralelo no es arbitrario si consideramos la conocida e influyente afirmación de Aristóteles en su *Política*: «De todo esto es evidente (...) que el hombre es un viviente político (*politikón zôon*)» y la razón por la cual es un ser político es que, entre los animales, «es el único viviente que tiene palabra (*zoon logón échon*)» (2000, 10-13). Por lo tanto, la premisa aristotélica según la cual el hombre es por naturaleza un viviente perteneciente a una comunidad política se sostiene en el postulado según el cual, a diferencia de los otros animales, posee logos y no solo voz (*phoné*). La unidad de vida y política es remitida así a la unidad de vida y lenguaje (o discurso intelectual).

Es interesante en tal sentido la tesis de Hannah Arendt que, a contrapelo de la interpretación corriente de la premisa aristotélica, cuestiona uno de los principales motivos por los cuales la filosofía no encuentra nunca el lugar donde surge la política. Este motivo es «la creencia de que hay en *el* hombre algo político que pertenece a su esencia». Pero según Arendt esto no es así: «*El* hombre es apolítico. La política nace en el *entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación» (2008,

132-133). La tesis de Arendt es que *zoon politikon* y *zoon logon ekhon* no definen al hombre en general sino que cualifican una forma de vida que *nace*, que surge como relación plural y apertura de un espacio común, sin que ella esté anclada en una esencia o naturaleza humana.

La tesis de Arendt, por consiguiente, es doble: afirma que la política es *exterior* «al Hombre» y, al mismo tiempo, sostiene que los hombres tienen un vínculo con ella por cuanto actúan y hablan, y mediante la acción y el discurso vienen a la presencia ante los otros, *en medio de* los diversos. Vale decir, según Arendt habría una cesura, un intervalo entre la vida humana y la política (y por eso el sentido de la política puede desaparecer sin que desaparezca la vida humana). En tal sentido, así como el hombre es hombre incluso sin que el pensamiento o cualquier conocimiento sean actuales (Coccia 2008, 135), igualmente el hombre es hombre incluso allí donde el sentido de la política ha desaparecido a favor de la pura gestión gubernamental de la vida de la gente. Sin embargo, por otro lado, para Arendt no es pensable el hombre si no es en relación con la política y su sentido: la libertad. En la medida en que los hombres pueden dejar de hablar (y su discurso desaparecer en la mudez de la violencia, en el puro mandato o en las consignas de la propaganda) y de actuar (y su acción desaparecer en la labor, el trabajo y el consumo), se vinculan por eso mismo con la política como posibilidad abierta (que es también posibilidad de su imposibilidad). Según Arendt, en esa posibilidad está la posibilidad del «mal radical», del totalitarismo «como fenómeno límite de la política» (2011, 67).

III. Infancia y aparición

En una de sus anotaciones de septiembre de 1951, Arendt escribe: «Todos somos “mudos de nacimiento”» (2011, 129). Es otra manera de afirmar que todos al nacer somos *infantes*; comenzamos con *anterioridad* al lenguaje, en tanto que vida sensible prelingüística, y es justamente esta «anterioridad» la que vincula al hombre no a este o a aquel conocimiento en acto, sino a la simple potencia de *cualquier* conocimiento (Coccia 2008, 144). Es por eso también que ser niño es afrontar lo desconocido. Es porque ha venido al mundo como naciente, y como tal es un nativo separado del conocimiento, que el hombre es el ser viviente que siempre será capaz de olvidar un conocimiento aprendido, podrá olvidar esta o aquella idea, este o aquel saber. Sin embargo, en el olvido —ese olvido que procede de la condición *infante* del hombre—, no puede extraer de sí la relación con la posibilidad de conocer. Esta posibilidad es la que se abre en la cesura que divide vida y saber, vida y lenguaje. El hombre es el infante respecto al cual el pensamiento existe como posibilidad o potencia y no como pensamiento actual e innato.

Entre otras de sus anotaciones, de enero de 1954, Arendt escribe: «Parece como si los hombres desde Platón no hayan podido tomar en serio el hecho de haber nacido» (2011, 449). Si extrapolamos esta frase a lo señalado anteriormente, y la ponemos en relación con lo que Arendt anota en septiembre de 1951, podemos decir que lo que la filosofía no ha tomado suficientemente en serio es el hecho de la infancia, es decir, el hecho de la mudez que abre una brecha en el mundo en la que otro mundo es posible; una cesura que interrumpe la continuidad de lo sido, abriendo la posibilidad de inicio a

algo nuevo e inédito. Pero decir esto es afirmar no solo que cuando nacemos somos infantes, sino también que nacemos, somos comienzo, precisamente porque hay en nosotros una anterioridad muda que determina nuestra singular relación con el lenguaje y el conocimiento. Este vínculo, como hemos visto, es de *impropiedad* y de *no-coincidencia*. Siempre que intentamos pensar y aprender nos encontramos ante una posibilidad (de pensamiento y de lenguaje) que no nos pertenece. Esta no-pertenencia es exigencia, deseo, y en el deseo la apertura de un nuevo mundo.

Este peculiar modo de relación con el lenguaje es también el que determina nuestro vínculo con la política. El nacimiento, nuestra condición de recién llegados que sin poseer lenguaje debemos aprenderlo, recibirlo de otros, y ante lo desconocido abrimos en el intento de *comprensión* —que hace sentido— de la palabra que el otro nos dirige, nombra en Arendt la *exterioridad* de la política «al Hombre», su carácter no innato; la natividad es la inicialidad de lo humano (que no solo posee la capacidad de comenzar, sino que *es* comienzo) que designa tanto la separación de la política de la naturaleza humana como la relación de los hombres con la posibilidad de la política. La infancia define, así, el hecho de que la política se vincula a un ser viviente sobre todo en el modo de la potencia o posibilidad.

Ahora bien, para Arendt el comienzo es *apariciencia*, aparición del que viene, del que llegando parte por aparecer y cuya apariciencia es su partida hacia los otros y ante los otros (su promesa). Esa apariciencia es —como dice Nancy— «el salto a la escena», el salto que abre la escena, que es su apertura misma, de aquello que comienza siempre, «cada vez», como la experiencia de la libertad que es comienzo (pues «hace falta que la libertad sea

inicial para ser libertad») (Nancy 1996, 90-91). La apariencia, la imagen que implica el nacimiento, esa imagen que somos en tanto que vida nata abandonada a la visibilidad, es inicio y partida, partición de lo uno que se divide como relación de comparecencia ante los diversos, ante la mirada y el lenguaje que lo acoge, lo recibe no sin traicionarlo. Pues no hay imagen sin traición de «la imagen que nos falta» (Quignard 2016).

En *Die Krise in der Erziehung*, Arendt afirma: «Todo lo vivo, y no solo la vida vegetativa, nace de la oscuridad, y por muy fuerte que sea su tendencia natural hacia la luz, a pesar de todo, para crecer necesita de la seguridad que da la sombra» (2016, 287). Unas páginas antes, Arendt había señalado que antiguamente «recién nacidos» eran «esos niños a los, al superar la infancia y cuando estaban a punto de entrar en la comunidad de adultos como jóvenes, los griegos llamaban simplemente *los nuevos*» (2016, 273). Sin embargo, la infancia es lo que nunca se supera, ella vela en la niñez como la sombra que le permite crecer en la visibilidad y volverse vida adulta. Paradójicamente, devenimos adultos *porque* seguimos siendo infantes, y en la infancia, niños cuya condición de estar-en-el-mundo es el *estudio*. Eyectados hacia la luz, no dejamos de estar vueltos hacia la oscuridad de donde venimos. Esta oscuridad es la mudez infante que hace posible la política precisamente porque custodia la diferencia absoluta entre esta y la vida, y de esa manera hace imposible el cumplimiento pleno de la máxima totalitaria «*todo* es política. *Pese a* todo, la infancia es «la imagen que nos falta» de toda imagen, el centro ciego de la vida que impide la total visibilidad donde la política se vuelve indiscernible de la vida y donde ya nada crece en ella.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. 2008. «Introducción a la política». En *La promesa de la política*, 131-224. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah. 2011. *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder.
- Arendt, Hannah. 2016. «La crisis en la educación». En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, 269-301. Buenos Aires: Ariel.
- Aristóteles. 2000. *Política*. Madrid: Gredos.
- Coccia, Emanuele. 2008. *Filosofía de la imaginación*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Moreiras, Alberto. 2019. *Infrapolítica*. Santiago: Palinodia.
- Nancy, Jean-Luc. 1996. *La experiencia de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Prósperi, Germán. 2018. *La respiración del Ser. Apnea y ensueño en la filosofía hegeliana*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Quignard, Pascal. 2016. *La imagen que hoy nos falta*. Madrid: Cuatro Ediciones.