

**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL-CENTRO INTERNACIONAL DE
EDUCACIÓN Y DESARROLLO HUMANO –CINDE-**

MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO Y SOCIAL

INFANCIA Y HERMENÉUTICA

JUAN CARLOS GARZÓN RODRÍGUEZ

BOGOTÁ

2010

INDICE

RESUMEN ANALÍTICO DE INVESTIGACIÓN	3
INTRODUCCIÓN	6
UNO. LA METAFÍSICA COMO INSTANCIA EPOCAL DE RELACIÓN ENTRE LA SUBJETIVIDAD Y EL MUNDO	8
Pensamiento e infancia	18
DOS. LOS DOS MOMENTOS DE LA SUBJETIVIDAD	25
Subjetividad e infancia	27
TRES. INTERPRETACIÓN, INFANCIA Y NIÑEZ	39
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	49

RAI**TITULO:** INFANCIA Y HERMENÉUTICA.**AUTOR:** GARZÓN Rodríguez, Juan Carlos.**PUBLICACION:** Bogotá, 2010, pp 46. Esquemas 1.**PALABRAS CLAVES:** Infancia, subjetividad, lenguaje.**DESCRIPCIÓN:**

Una revisión de las relaciones existentes entre la infancia y la subjetividad a partir de los elementos que aporta Heidegger en torno a la constitución de la subjetividad en el marco de la metafísica moderna. El documento plantea que existe una interrelación entre el cogito cartesiano y la idea de infancia como núcleo constitutivo de la subjetividad. En función de ello argumenta que el descubrimiento de Descartes dio origen a una idea del sujeto centrada en la racionalidad y en oposición a la infancia, pero que ello obedece al hecho de que se ha pasado por alto que el sujeto cartesiano contiene un aspecto de la subjetividad que no se ha profundizado: su relación con la tradición. Se plantea entonces que una vez se pone en cuestión ese aspecto de la subjetividad cartesiana y se la lleva hasta sus límites simbólicos se puede entender que la subjetividad derive en una infancia y, como algo constitutivo de ella, en una hermenéutica.

FUENTES:

Se citan 23 fuentes bibliográficas

CONTENIDOS:

El documento se desenvuelve en tres capítulos. El primer capítulo desarrolla algunos presupuestos que permiten entender el marco de la metafísica moderna y las relaciones que tienen lugar a su interior entre la subjetividad y el pensamiento. Con este marco, el capítulo avanza para mostrar que la infancia plantea un condición de discontinuidad histórica por la cual el pensamiento tiene la posibilidad de renovarse. El segundo capítulo, por su parte, busca indagar por las relaciones existentes entre la infancia y la subjetividad. El centro del capítulo es mostrar que la infancia no es un antecedente de la subjetividad, sino su núcleo constitutivo. En este sentido plantea que si se lleva la idea del cogito cartesiano hasta su límite se encuentra que la idea de una subjetividad completamente centrada y autoconsistente cede su lugar a la infancia como experiencia que pone límite a la continuidad simbólica de la metafísica. El tercer capítulo cierra el documento para mostrar que al imponer un límite al a continuidad simbólica de la metafísica, la infancia es correlativa de un pensamiento hermenéutico que tiene por rasgo primordial proponer una relación entre el lenguaje y la subjetividad basado no en la exactitud, sino en la aproximación a la experiencia a través de la interpretación.

METODOLOGIA:

Para este trabajo se realizó un proceso de revisión documental dirigido a identificar elementos que ponen en conjunción la infancia con la subjetividad, especialmente a partir de los trabajos de Agamben sobre las relaciones entre infancia e historia, de Bustelo y la idea de infancia como discontinuidad con el tiempo cronológico del capitalismo, de Kohan, que señala a la infancia como centro de reflexiones de autores como Lyotard y Deleuze. Por otro lado, recoge las reflexiones que ha realizado Slavoj Zizek sobre la subjetividad cartesiana a la luz del psicoanálisis.

CONCLUSIONES:

La principal conclusión del documento es que el niño, en su conjunción con la infancia, representa la posibilidad de que haya una ruptura radical con el marco de la subjetividad dominante y que ello implica reconocer que la infancia cuestiona radicalmente las categorías a partir de las cuáles se pretende que se realice su proceso de inscripción.

INTRODUCCIÓN

Infante es todo aquel que no habla todo, no piensa todo, no sabe todo.

Walter Omar Kohan

El presente escrito afirma que existe una vinculación esencial entre la hermenéutica y la infancia en la medida en que a ambas subyace una experiencia de dislocación de lo que Heidegger ha llamado metafísica y una “despedida” y, al mismo tiempo, un “reponerse” de la idea de un pleno acoplamiento entre la subjetividad y el mundo. Se trata entonces, en lo que sigue, de aproximarse a la infancia como posibilidad del pensamiento hermenéutico, para lo cual se plantea el siguiente desarrollo.

En un primer capítulo se realiza un acercamiento a la metafísica buscando una comprensión inicial de su significado. En este primer capítulo se afirma que la metafísica es un pensamiento que busca una coincidencia completa entre la subjetividad y el mundo y que, justamente por ello, no tiene otra experiencia del ser que aquella que resulta del aseguramiento del ente a través de la ciencia y la técnica. El capítulo busca, posteriormente, comprender qué es la infancia para el pensamiento metafísico.

En un segundo capítulo se plantea que la infancia es el destino de una subjetividad que emerge como tal a partir de la destitución de la subjetividad cartesiana. En este sentido la infancia no es el pasado de la subjetividad, ni tampoco una subjetividad actual, presente, sino el reencuentro de la subjetividad

con una experiencia previa que la constituye y que reconfigura su relación con el pensamiento.

Finalmente, en un tercer capítulo, se plantea que la experiencia hermenéutica de la interpretación es, fundamentalmente, una experiencia con la infancia, en la medida en que la interpretación se hace posible como acontecimiento cuando la subjetividad dislocada se destina para sí, no el mundo, sino la lengua misma de la metafísica, colocándose en la posición de un niño que, sólo puede aprenderla, jugando con ella.

UNO

LA METAFÍSICA COMO INSTANCIA EPOCAL DE RELACIÓN ENTRE LA SUBJETIVIDAD Y EL MUNDO

El término metafísica deriva de la compilación realizada de las obras de Aristóteles en el siglo I antes de Cristo (Heidegger, 2007, p. 68). La obra de Aristóteles se encontraba desperdigada en un número amplio de manuscritos y, con el fin de hacerlos accesibles a una enseñanza escolar, los compiladores realizaron un trabajo de ordenamiento del material existente siguiendo para ello el hilo conductor de tres disciplinas: la lógica, la física y la ética. Sin embargo, entre los diversos textos de Aristóteles se encontraban aquellos que el filósofo refería como “auténtica filosofía” lo que supuso para los compiladores un material importante que no era clasificable en alguna de las tres disciplinas mencionadas. Dado que este material tenía afinidad con las preguntas del material clasificado bajo la física, fue denominado como metafísica, es decir, los escritos que tienen por objeto lo que es previo a la física. Finalmente, a partir de esta clasificación, el término metafísica derivó en un uso técnico que ha hecho referencia a un conocimiento de lo que está más allá de lo sensible, de aquello que trasciende al mundo en la manera como éste es dado (Ibíd).

Sin embargo, más allá del significado derivado del ordenamiento asignado a los escritos de Aristóteles y del sentido técnico posterior que adquirió el término, este concepto recoge una problemática fundamental: la de la interrelación existente entre el hombre, el pensamiento y el mundo. En este contexto, la

metafísica es entendida por Heidegger como el pensamiento que busca la verdad sobre el ente en su totalidad (Heidegger, 2000, p. 110), siendo la verdad el elemento vinculante entre los tres términos.

Ahora bien, en la medida en que la metafísica es precisamente ese pensamiento que apunta a pensar el ente en su totalidad, es decir, no este u otro ente, sino aquello que se llama mundo, contiene en su propio concepto la idea de que esa totalidad es positiva, tanto como lo son los entes que en ella tienen lugar. Así, la metafísica reconoce como dato primario, la positividad del hombre y del pensamiento mismo en relación con esa totalidad. Es decir, da por supuesto que la relación entre el hombre, el pensamiento y el mundo se anuda en torno a algún punto sustancial que tiene carácter de realidad¹: el mundo de las ideas en contraste con el mundo de las cosas sensibles, como sucede en la filosofía platónica, las leyes naturales que regulan los fenómenos del mundo, como se puede leer en la filosofía de Bacon, o la idea de Dios como creador del mundo y de los hombres en la dogmática cristiana.

Así, puede decirse que, de una manera un tanto paradójica, y siguiendo la interpretación posterior que se hizo de los textos de Aristóteles, la metafísica busca constituirse en una física, es decir, es animada desde su interior por la intención de desmitificar el mundo y presentarlo tal cual es al pensamiento. La

¹ “Es cierto que la Metafísica presenta al ente en su ser, y piensa así el ser del ente. Pero ella no piensa la diferencia entre ambos” (Heidegger 1959, p. 173)

búsqueda de una positividad consustancial entre el pensamiento, el hombre y el mundo es, así, el rasgo esencial de la metafísica. En este sentido, el pensamiento metafísico es la posibilidad misma de las ciencias.

Las ciencias participan del pensamiento metafísico en cuánto buscan rebasar la presencia inmediata del fenómeno que constituye su objeto para reconstituirlo en la forma del conocimiento. Precisamente, por este carácter metafísico de las ciencias, es que hoy aparece la paradoja de unas ciencias que han diluido por completo sus objetos en los modelos que ellas mismas proponen. De esta manera, la aproximación a la realidad no se realiza ya por la vía de indagación directa del objeto, sino de los modelos que pretenden representarlo. Como lo plantea Baudrillard:

“En la actualidad las microciencias están en un punto en donde el objeto como tal ya no existe (...) En otras palabras, pueden verificar, únicamente, la forma en que el objeto juega con su propia objetividad. Ésta es la perversa estrategia del objeto; quizá es una forma de venganza. Aparentemente, el objeto es un embaucador, frustrando todos los protocolos del experimento del sujeto, para que el mismo sujeto pierda su posición como sujeto” (2002, p. 65).

La cuestión de la metafísica es, entonces, la representación y producción de esa triple positividad del hombre, el mundo y el pensamiento. Sin embargo, con ello se inscribe en el seno de la metafísica una contradicción: el pensamiento se da a la tarea de positivizar lo que en principio se le sustrae, es decir de positivizar esa distancia y opacidad que hace parte de la experiencia del mundo, *haciendo*

como si esa distancia y opacidad tuvieran lugar por fuera de él. En este sentido se puede entender que Zizek (1998) plantee lo siguiente:

(...) la forma del pensamiento, la forma en el estricto sentido dialéctico del aspecto formal qua verdad del contenido: lo “no pensado” de un pensamiento no es algún contenido trascendente que se sustrae a la captación sino su forma misma. Por ello, el encuentro entre un objeto y su categoría es un encuentro frustrado: el objeto nunca puede corresponder plenamente a su categoría, puesto que su misma existencia, su consistencia ontológica depende de esta no-correspondencia. El objeto es, en cierto sentido la no-verdad encarnada, su presencia inerte llena un agujero en el campo de la verdad, por lo cual el pasaje a la “verdad” de un objeto entraña su pérdida y la disolución de su consistencia ontológica.

La forma del pensamiento metafísico es lo que el pensamiento metafísico mismo no registra y lo que constituye su penumbra y distancia frente al mundo. La falta de positividad del hombre, el mundo y el pensamiento es la presencia misma del pensamiento, que él no se encuentra en capacidad de cuestionar o de indagar. Y en esto residen la contradicción y posibilidades de la metafísica. En efecto, para Heidegger el pensamiento metafísico es aquel que busca pensar el ser como un ente (Vattimo, 1987, p. 78) y que busca el aseguramiento de la realidad a través de aquello que constituye su ley o lógica. Por esta razón, Heidegger afirma que la metafísica es el fundamento del mundo técnico que caracteriza nuestra actualidad histórica, en cuanto que la técnica lleva a realización el intento mencionado del pensamiento metafísico, al superarse a sí misma en la complejidad de sus

funcionamientos y de sus dispositivos: una trascendencia inmanente al ente, una positivización del mundo en la forma de una máquina que continuamente se encuentra reincorporando sus propias condiciones de funcionamiento.

De este modo, la metafísica ha fundado históricamente una copertenencia entre el mundo y la subjetividad cuyo anudamiento responde a la exterioridad que representa cada uno de estos términos para el otro, en el marco de un proyecto de dominio y aseguramiento constante del ente. Así, el mundo deviene una estructura globalizada soportada fundamentalmente en la técnica y en las comunicaciones, que tiene su otro en la subjetividad, la cual se constituye en campo de prueba y extensión de las tecnologías digitales²:

² En este sentido Paula Sibilia (1999) plantea que “las propuestas de planificación de la especie humana, por ejemplo, sugieren que estaríamos ingresando en una nueva era comandada por la evolución *posthumana* o *postevolución*, que superaría en velocidad y en eficiencia a los lentos ritmos de la vieja evolución natural. Se anuncian proyectos que hasta hace poco tiempo pertenecían exclusivamente al terreno de la vieja ficción, plasmados en obras ya clásicas como *Frankenstein*, *Blade Runner*, y *Un mundo feliz*. Ahora estos proyectos se debaten en diversos ámbitos, escenarios y tonos (...) Ese vértigo evoca diversos sueños de autocreación humana, tan fascinantes como aterradores, resucitando las ambiciones eugenésicas de la primera mitad del siglo XX. Pero esta vez, las viejas fantasías se presentan como técnicamente posibles, suscitando tanto reacciones de euforia y celebración como de descontento y rechazo”.

Así mismo Gustavo Dessal, refiriéndose al profesor Olivier Dyens y su libro *La condición inhumana*, trae en perspectiva la tesis de este autor, según la cual “la revolución tecnológica ha producido tal mutación ontológica y metafísica del hombre, que su verdadera condición actual debe calificarse

Llegó el momento de preguntarnos si un cuerpo bípedo, que respira, con visión binocular y un cerebro de 1.400 cm cúbicos es una forma biológica adecuada. No puede con la cantidad, complejidad y calidad de las informaciones que acumuló, lo intimidan la precisión y la velocidad (...) El cuerpo es una estructura ni muy eficiente, ni muy durable, con frecuencia funciona mal (...) Hay que re proyectar a los seres humanos, tornarlos más compatibles con las máquinas (Sterlac, 1997, p. 54-59).

Al mismo tiempo la subjetividad se opone a un mundo que encuentra en el desarrollo indiscriminado de la técnica su fundamento, en la forma del humanismo. Se trata, como lo plantea Heidegger (1959, p. 227) en la *Carta sobre el humanismo*, de un humanismo que, por su esencia, “o se funda en una metafísica o se convierte a sí mismo en el fundamento de una metafísica (...) Por eso se muestra –precisamente en vista del modo en que es determinada la esencia del hombre- lo propio y característico de toda metafísica en que es “humanista”. La subjetividad se formula así como pura positividad que plantea un límite a la técnica, lo cual se reconoce en la doctrina de los derechos humanos, que funciona

como inhumana. El término no se aplica aquí en su valor. El término no se aplica aquí en su valor moral y negativo, sino como intento de redefinir las condiciones de una nueva realidad a la que debemos hacer frente: el hecho de que la tecnología ha comenzado a desdibujar la frontera entre el hombre y la máquina, obligándonos a reconsiderar el concepto de humanidad”.

como correlato ético de la democracia apuntalada en el capitalismo en cuanto forma de organización económica y social³.

Pero, además de oponerse y encontrar cada uno su límite en el otro, la subjetividad y el mundo constituyen cada uno el anverso del otro⁴. Es decir, que su oposición se da en el marco o espacio de un rasgo constitutivo. En este sentido es primordial comprender que estos dos elementos no sólo se encuentran dispuestos en un espacio fáctico en el cual son co-presentes, sino que guardan una relación estructural en cuanto cada uno es la expresión, a un nivel que podría llamarse de

³ Al respecto Badiou (2004, p. 58) afirma que la lógica del capital, que es el nombre de la objetividad económica, se constituye en “aquello a partir de lo cual nuestros regímenes parlamentarios organizan una opinión y una subjetividad de antemano forzadas a ratificar lo necesario”, planteando que la política constituye “el momento subjetivo o valorizante” de la exterioridad neutra de lo técnico”.

⁴ Siguiendo los argumentos del profesor Dyens, Dessal (2009, p. 16) sugiere que “La máquina no sólo no se opone y distingue del humano, sino que la posmodernidad no puede concebir lo humano sin máquina. Cómo lo escribe el autor de una forma rotunda y expresiva, “no somos humanos sino por nuestra relación con las máquinas”. A pesar de lo inquietante que la idea pudiera parecer, Dyens es consciente de que su propuesta no es otra cosa que la versión posmoderna y actualizada del maquinismo cartesiano, al que debemos una parte esencial de la revolución científica”.

la potencia o del *conatus*⁵, del aspecto voluntad o deseo del pensamiento metafísico-representativo. En efecto, el pensamiento metafísico desconoce su propio deseo, es decir, desconoce el núcleo de irracionalidad que lo anima y que constituye su impulso en pos de la racionalidad y de la completa representatividad. El pensamiento metafísico no se pregunta por la causa que lo lleva a buscar la representatividad del ente como totalidad, no pregunta por aquello que lo causa como pensamiento, sino que se encuentra a sí mismo ya atravesado por su propia búsqueda. En este sentido, Nietzsche (2000, p. 65) escribe en el Zarathustra, sobre el pensamiento a propósito de los despreciadores del cuerpo:

“Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría? Tu sí mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. “¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento? Se dice. Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos”. El sí mismo dice al yo: “¡siente dolor aquí!” y el yo sufre y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir – y justo para ello *debe* pensar. El sí mismo dice al yo: “¡siente placer aquí! Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo –y justo para ello *debe* pensar”.

⁵ Se trata de un término latino utilizado por Spinoza y que significa tendencia, inclinación, esfuerzo. En este sentido el *conatus* hace referencia al impulso presente en un ente, su voluntad de ser que lo lleva más allá de sí mismo y que sin embargo lo conserva.

El pensamiento metafísico en su propia búsqueda, es para sí mismo su dato originario, pero su causa, *su* deseo, se encuentra por fuera de él, resultándole inaccesible. El pensamiento metafísico, en esencia, reconoce su consistencia, pero no su origen, entendido este origen no en el sentido de un acontecimiento inicial en el tiempo, sino como núcleo constitutivo⁶. Puede decirse entonces, que el pensamiento metafísico ya trae inscrita una representación que lo antecede, representación-deseo que es, al mismo tiempo, deseo-de-representación por la cual avanza en dirección a positivizarse completamente a sí mismo, proponiéndose para ello la mediación de un mundo.

Se entiende entonces que el mundo es sólo una mediación entre el pensamiento o la subjetividad y su deseo como núcleo constitutivo. Y que por tanto sólo hay mundo, como lo afirma Heidegger, en tanto este es configurado por la subjetividad: “que el hombre *qua* hombre sea configurador de mundo no significa el hombre tal como va andando por la calle, sino que el *ser-ahí en el* hombre es configurador de mundo” (Heidegger, 2007, p. 344-345). La cuestión,

⁶ De aquí que el psicoanálisis plantee que el pensamiento inconsciente (deseo) sea la médula del pensamiento, y que Lacan haya afirmado que el sujeto del psicoanálisis es el sujeto de la ciencia: el sujeto sobre el que opera el análisis es el pensamiento inconsciente que anima a la ciencia y que, una vez constituida ésta, es rechazado por ella. Así afirma Gustavo Dessal (2009, p. 11) que mientras que el sujeto del psicoanálisis “es el sujeto que el psicoanálisis busca *realizar* en tanto por decirlo así, “le pertenece”, el sujeto de la ciencia es aquel que el discurso científico destierra en su constitución y posterior aplicación en tanto “no le pertenece”.

entonces, no es una relación subjetividad-mundo como si este fuera el objeto, sino la relación que existe entre la subjetividad y su propio núcleo constitutivo (esa representación *qua* deseo), que se proyecta como mundo. Pero esto indica que el mundo no es simplemente el objeto de la subjetividad sino el propio carácter de la subjetividad que queda velado para ella, de modo que ella se constituye en lo Otro para sí misma y, por tanto, eso excluido se convierte en su espacio de mediación.

Puede decirse, así, que el mundo es la subjetividad en su lado oculto y que, como tal, es la historia y el trazado simbólico de los intentos fallidos de la subjetividad por hacerse plenamente visible. Por ello se afirma arriba que hay una relación estructural entre la subjetividad y el mundo. Su oposición tiene que ver con el punto en el cual la subjetividad se desborda, en esa voluntad de positivizarlo todo propia de la metafísica, y con el momento en el que el mundo da respuesta a esa voluntad proponiendo un acople completo entre la subjetividad y su lado oculto, lo que al mismo tiempo lleva a la subjetividad a oponerse al mundo para impedir que se convierta en una sustancia distinta de sí misma, reemplazando así su deseo o voluntad de positivización. Esto quiere decir que hay una diferencia esencial entre la subjetividad como deseo de positivización y la positivización efectiva de sí misma⁷. En este sentido, el mundo viene a ser el propio exceso de la subjetividad revertido sobre ella misma, el exceso que retorna

⁷ Aquí es ilustrativa la afirmación de Lacan: “Te pido que rechaces lo que te ofrezco porque no es eso”.

para el pensamiento como consecuencia de querer pensar de manera exhaustiva la totalidad.

Pensamiento e infancia

(...) privado de habla, incapaz de mantenerse erguido, vacilante sobre los objetos de su interés, inepto para el cálculo de sus beneficios, insensible a la razón común, la infancia es eminentemente lo humano porque su desamparo anuncia y promete los posibles. Su retraso inicial con respecto a la humanidad, que hace de él el rehén de la comunidad adulta, es también lo que manifiesta a esta última la falta de humanidad de la que padece y lo que la llama a ser más humana.

Lyotard

En medio de ese proceso de positivización completa del hombre, del pensamiento y del mundo que es constitutivo de la historia de la metafísica, ¿qué viene a ser la infancia? La infancia ha sido equiparada con el niño, es decir, la infancia ha sido positivizada en la figura del niño propuesta por el mundo moderno. El niño como infancia es aquel que es tomado como indefenso, necesitado de cuidado y protección, en condición de inmadurez y en distancia frente a un modelo de subjetividad que postula el completo dominio de sí a través de la razón. No obstante, en la actualidad se plantea que esa comprensión de la infancia se ha tornado caduca y se da por superada en la figura del niño como sujeto de derechos, lo que constituye una nueva positividad de la infancia.

Sin embargo, se puede apreciar que la infancia se positiviza en relación con la subjetividad, bien sea para afirmar que la infancia es un horror, una minoría de edad y que se debe salir de ella en dirección hacia la mayoría de edad, como lo

plantea Kant, o que la infancia en sí misma constituye una subjetividad completamente constituida. De esta forma, o bien la infancia es la negación de la subjetividad o es una manifestación de la subjetividad. Y si se presta atención, se puede ver en ello la maximización de la subjetividad como forma de reintegrar los efectos de sus propios lugares de enunciación: la subjetividad se define por la reintegración, en su campo, de todo lo que queda excluido de ella.

Ahora bien, la pregunta entonces es si la relación entre infancia y subjetividad sólo puede pensarse en los términos de la reintegración del primer término en el segundo, o si por otra vía, puede pensarse que la infancia señale un destino inusitado de la subjetividad, para lo cual se propone el siguiente camino: retomar la cuestión de la infancia y a partir de ella llegar a la cuestión de la subjetividad, planteando la siguiente pregunta: ¿se puede pensar en una infancia de la metafísica, en una infancia del pensamiento? O mejor, ¿se puede afirmar una infancia que piensa y que pensamiento sería el suyo?

Para responder a estas preguntas es vital arriesgar una comprensión inicial de la infancia. En primer lugar, para ello, se apuntará a aclarar la relación que puede existir entre la infancia y la historia, y en segundo lugar, entre la infancia y el pensamiento, con lo cual se podrán conjugar los elementos que permitan vislumbrar una respuesta.

En su libro *Infancia e historia*, Agamben (2001, p. 66) afirma que

“(...) la historia humana no puede ser progreso continuo de la humanidad que habla, a lo largo de una continuidad lineal; en su esencia, la historia es intervalo, discontinuidad, epoché. Lo que tiene a la infancia por patria y origen debe proseguir su camino hacia la infancia y en la infancia”.

No puede haber progreso continuo en la medida en que la humanidad habla, es decir, no puede haber progreso continuo en la medida en que haya lenguaje. Esa sería una de las conclusiones que se puede extraer del anterior texto. La otra es que esa discontinuidad de la historia es la condición de infancia del hombre. ¿Por qué no puede haber progreso en la humanidad hablante? Porque el lenguaje es primordialmente una experiencia:

“Infancia y lenguaje parecen así remitirse mutuamente en un círculo donde la infancia es el origen del lenguaje y el lenguaje, el origen de la infancia. Pero tal vez sea justamente en ese círculo donde debemos buscar el lugar de la experiencia en cuanto infancia del hombre. Pues la experiencia, la infancia a la que nos referimos no puede ser simplemente algo que precede cronológicamente al lenguaje y que, en un momento determinado, deja de existir para volcarse en el habla, sino que coexiste originariamente con el lenguaje, e incluso se constituye ella misma mediante su expropiación efectuada por el lenguaje al producir cada vez al hombre como sujeto” (Ibíd).

Esto es, que el lenguaje no es un código de comunicación, ni un conjunto de signos que se encuentran a disposición de los sujetos para dar cuenta de su mundo y de sí mismos, sino que constituye la experiencia de un rastro borroso que

queda desincorporado de cualquier signo o palabra, que no queda completamente inscrito en el mundo. En otras palabras, el lenguaje es ese acontecimiento de lo que no puede hablarse, decirse, escribirse, pensarse, pero que tiene lugar sólo a partir del intento de hablarlo, decirlo, escribirlo, pensarlo.

El código, la lengua, no es entonces otra cosa que el resto que queda del acontecimiento del lenguaje. En este sentido existe una previdencia ontológica del lenguaje sobre el código. Y ello indicaría que el acento puesto por las ciencias en el código y en las prácticas de comunicación es constitutivo de un intento por dominar ese acontecimiento y codificarlo completamente en una cadena lógica para hacer posible la progresividad de su historia.

Al nunca quedar completamente inscrito en su propio acontecimiento, el lenguaje crea una condición de infancia por la cual se está destinado a volver a pensar de nuevo lo que nunca queda pensado completamente. La infancia consiste, entonces, en esa condición por la cual el pensamiento se hace sujeto de sí mismo en cuanto se pone en la posición de tener que escuchar su propio ciframiento:

“En un cierto sentido, estamos siempre aprendiendo a hablar (y a ser hablados), nunca “sabemos” hablar (ni somos del todo “sabidos” por el lenguaje (de forma definitiva, nunca acaba nuestra experiencia en el lenguaje. Cuando creemos saberlo todo, nos hemos vuelto naturaleza. Sin experiencia de la infancia, somos naturaleza inerte, normalidad inmodificable, pero no historicidad siempre modificable” (Kohan, 2004, p. 280).

Sólo hay discontinuidad en la historia porque el lenguaje se hereda no cómo código, sino como pensamiento que no se decodifica, sino que tiene que volver a ser pensado de nuevo, que tiene que ser aprehendido siempre en la experiencia que reserva⁸.

La infancia es así la posibilidad de la discontinuidad de la historia por el hecho mismo de que el pensamiento tiene siempre que volver a pensarse de nuevo y que el lenguaje no es lo que hace posible al pensamiento, sino que es mundo pensado que se encuentra así mismo por pensar. En este sentido la infancia es esa condición subjetiva desde la cual se comprende que el pensamiento no avanza hacia un objeto, hacia una realidad, sino que se encuentra siempre en la encrucijada de su propia interpretabilidad:

“Una visión recta y focalizada siempre se rodea de una zona curva en que lo visible se reserva, sin estar pese a ello ausente. Disyunción incluyente. Y no hablo de la memoria que pone en juego la vista más simple. La visión actual conserva en sí la vista tomada un instante antes desde otro ángulo. Anticipa lo que tendrá lugar dentro de un momento. De estas síntesis resultan identificaciones de objetos, pero nunca consumadas, a las que una vista ulterior siempre podrá solicitar deshacer. En esta experiencia el ojo siempre está, por cierto, en busca del reconocimiento, como puede estarlo el espíritu

⁸ Por ello para Heidegger el pensamiento es, fundamentalmente, memoria, esto es, conmemoración del acontecimiento, de la experiencia fundamental a partir de la cual el pensamiento encuentra su propio suelo.

de una descripción completa del objeto que procura pensar, sin que pese a ello el observador pueda decir nunca que lo reconoce perfectamente, dado que el campo de presentación es en cada ocasión absolutamente singular y una vista verdaderamente vidente no puede olvidar que, una vez “identificado” el objeto visto, siempre queda un resto por ver. El “reconocimiento” perceptivo no satisface nunca la exigencia lógica de descripción completa” (Lyotard, 1998, p. 25).

Ahora bien, si se puede afirmar que la metafísica es ese pensamiento que pretende una plena visibilidad de lo que en principio le es dado en la experiencia de una penumbra, entonces se puede responder que la metafísica no tiene infancia. No hay una infancia de la metafísica porque la infancia no es una condición dada, no es un pasado o una instancia constitutiva previa al pensamiento, sino que es el destino del pensamiento cuando hace suya la experiencia de que “(...) las cosas no se pueden mirar ya directamente a la cara, so pena de tergiversar la función del pensamiento” (Rovatti, 1990, p. 17), porque

(...) ya no podemos pretender que la verdad sea una adecuación entre nuestro pensamiento y las cosas, porque ahora sabemos que de la adecuación (limitadora e ilusoria, antes aún que imposible) no emana verdad alguna, y que si queremos perseguir la verdad de algo debemos ir a buscar esa verdad no precisamente en plena luz, sino en esa zona en la que necesariamente juegan luz y sombra; y no ya a la manera de objetos o entes (y de leyes que los expliquen), ni tampoco en el renovado (y también metafísico) sueño de hallar allí una dimensión completamente otra, un mundo

sumergido en las profundidades, que “es”, pero está fuera de nuestro alcance”

(Rovatti, *Ibíd.*)

La metafísica no tiene infancia porque su pensamiento no admite un destino distinto a su propia positivización, es decir, no admite otro destino que la mayoría de edad y la visión directa de la realidad tal cuál es, es decir, la búsqueda de anulación del espacio perceptivo y afectivo que coloca a la subjetividad en posición de angustia frente a esa totalidad que la desborda.

DOS

LOS DOS MOMENTOS DE LA SUBJETIVIDAD

Todo esto parece recordar al psicoanálisis.

*Para la razón moderna es inaceptable que justamente el órgano central
de la ilustración, el Yo adulto y locuaz, haya de ser afectado
en sí mismo por una inquietud irracional*

Peter Sloterdijk

En el marco de la historia de la metafísica, la subjetividad emerge con Descartes en la destitución que realiza de la fe cristiana como principio rector de la interpretación del mundo y de la certeza de la salvación como criterio de medida para toda verdad. A partir de Descartes el pensamiento se encuentra en la obligación de demostrar su propia certeza para llenar el lugar vacío dejado por la destrucción de la tradición cristiana como forma rectora de la interpretación del mundo. Se puede decir entonces, que, desde su inicio, el pensamiento moderno se vio forzado a postergar su infancia, en función de llenar el vacío dejado por su aparición.

En el centro de la cuestión del sujeto aparece entonces el apremio por asegurar la propia certeza en el nuevo ámbito histórico abierto por el acto de emancipación. Como se sabe, el acto de emancipación de Descartes fue el resultado de comparar al pensamiento consigo mismo, de dudar del pensamiento

mismo, bajo la garantía de que Dios no engaña. Dudando de sí mismo el pensamiento alcanzó su propia certeza y de este modo se convirtió en subjetividad. La subjetividad es, entonces, el resultado de dirigir el pensamiento contra sí mismo y su certeza está dada por el hecho de que no sucumbe frente a su propia duda.

Pero entonces, la certeza misma tiene que ver con la puesta en juego del pensamiento como duda constante de todo aquello que para el ser humano constituye su mundo: el pensamiento duda y, de este modo, el sujeto se sabe cierto de sí. En este sentido, la certeza de sí del sujeto no proviene de que esa subjetividad se encuentre en una relación dada con el mundo, sino de que la subjetividad se haga presente en cuanto duda de todo aquello que aparece como tal. Pero entonces, la autocerteza de la subjetividad se hace efectiva cuando produce una re-presentación del mundo y de los entes que la co-representa a sí misma como fundamento:

“(…) en todo “yo represento” el yo representante está correpresentado de una manera mucho más esencial y necesaria, como aquello en dirección de lo cual, volviendo a lo cual y ante lo cual es puesto todo lo re-presentado (…)

Puesto que en todo representar es al hombre re-presentante a quien se remite lo re-presentado de ese re-presentar, el hombre representante se ha copresentado en todo representar no con posterioridad sino de antemano, en la medida en que él, el re-presentante lleva en cada caso ante sí a lo representado” (Heidegger, 2000, p. 129).

Ahora bien, se ha planteado anteriormente la pregunta por la infancia de la metafísica apuntando con ella a la posibilidad de vislumbrar una relación de co-pertenencia entre la subjetividad y la infancia. Esta pregunta permitió comprender que un pensamiento de la infancia es aquel que se vuelve sobre la inagotabilidad de la experiencia en la cual se aloja, la cual lo pone frente a la interpretabilidad de sí mismo, y no frente a la inteligibilidad del mundo. Para tal pensamiento la infancia, su infancia, es siempre el acontecimiento hacia el cual tiende y del que no obstante permanece desposeído.

Sin embargo, con esta pregunta no se resuelve aún la relación existente entre la infancia y la subjetividad, es decir, si al igual que con el pensamiento, la subjetividad resguarda en su propia lógica un núcleo de infancia que le es constitutivo. Para avanzar en esta dirección se plantea la siguiente pregunta: ¿la subjetividad, tal y como ha sido expuesta, es sólo esa forma histórica de la comprensión del hombre en su relación con el mundo resultado del corte con la tradición cristiana? O, por el contrario ¿es posible encontrar una dimensión de lo subjetivo que no quede completamente inscrita en esa forma histórica del sujeto cartesiano y que se pueda poner en relación con la infancia?

Subjetividad e infancia

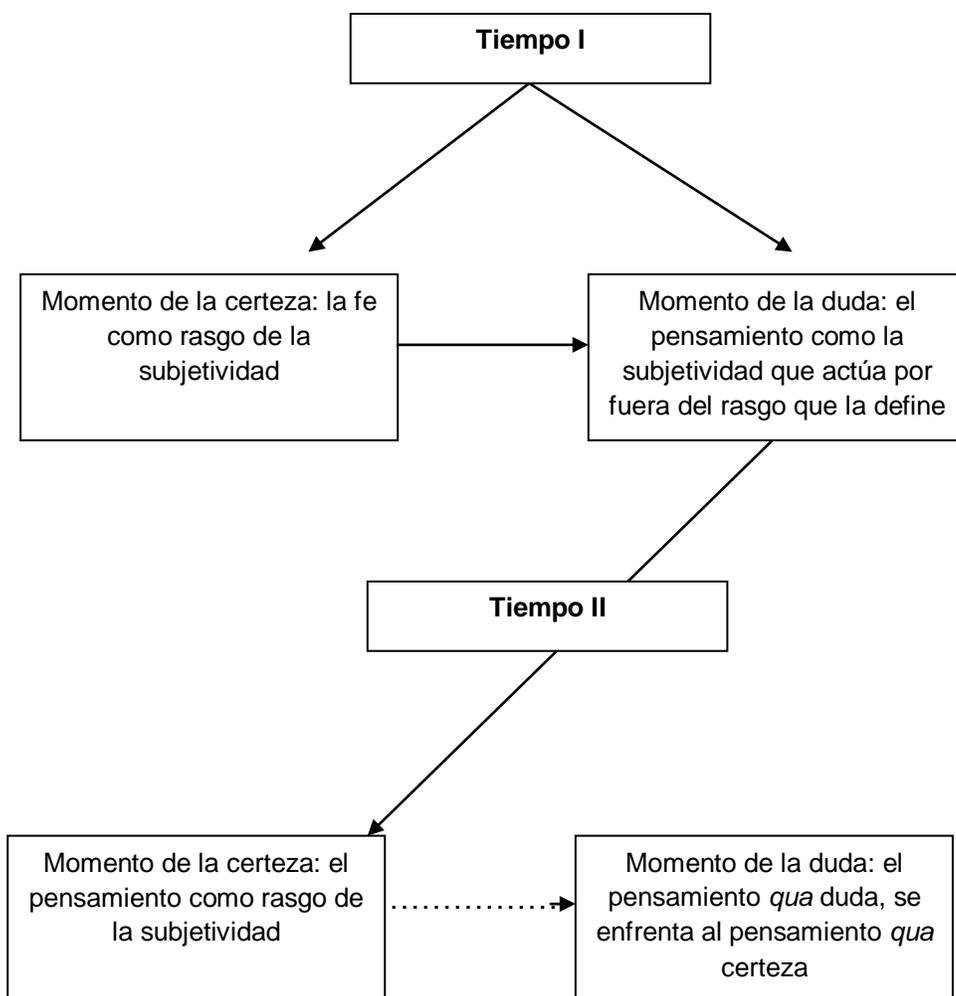
Se ha afirmado que el rasgo sustancial del sujeto moderno es la certeza, desde la cual se propone como fundamento inamovible que emplaza al mundo a comparecer ante su mirada escrutadora. No obstante, hoy en día esta mirada del

sujeto se ha interrogado para afirmar que la subjetividad es plural, contextual, histórica, que no se expresa sólo en la racionalidad, sino que incluye diferentes dimensiones y facetas de lo humano. Sin embargo, este intento se encuentra aún prendado de la metafísica, pues a él subyace aún la idea de un sujeto sin una contradicción constitutiva. En este sentido al hablar de una subjetividad múltiple, contextual, lo que tiene lugar es una extensión del ámbito de la representación de la idea de sujeto, para salvaguardar aún su posición exclusiva como núcleo de lo social. De este modo, la certeza sigue siendo el punto de anclaje de la subjetividad, bien sea porque ésta se produce como tal en la autodemostración del pensamiento a partir de la duda, o bien sea porque, en su variación política, se constituye en significante de la diferencia irreductible de cualquier Otro, lo que al mismo tiempo enmarca la subjetividad como destino de las acciones sociales.

Ahora bien, en la medida en que la certeza sea el rasgo constitutivo del sujeto moderno, un intento por encontrar una traza de subjetividad que no quede inscrita en la metafísica implica una lectura de esa certeza en otra clave. La pregunta entonces es, ¿de dónde puede provenir esa clave?, a lo cual se puede responder que la clave buscada se encuentra en el anverso de la subjetividad *qua* certeza, es decir, en la confrontación de la subjetividad consigo misma, en el punto en el cual la duda y la certeza convergen, como momentos, en torno a un tiempo interno de la misma subjetividad.

En el siguiente esquema se encuentran dos momentos de la subjetividad en dos tiempos diferenciados. El primer tiempo muestra la aparición del pensamiento

como un elemento excesivo para la fe, con capacidad para destituirlo. El primer momento de este tiempo señala la persistencia de la dogmática cristiana como marco de comprensión del mundo y que mantiene en el trasfondo un lugar de subjetividad ligado a la fe. El segundo momento se caracteriza por la duda, que indica la entrada de un elemento extraño que interroga la subjetividad en la forma dominante de la fe.



El tiempo II es el resultado del emplazamiento del pensamiento en su capacidad de duda y de interrogación en el lugar de la certeza que era ocupado antes por la fe y su segundo momento consiste en el enfrentamiento del pensamiento en tanto que es, para sí mismo, expresión de duda y de certeza, en el ámbito de la misma subjetividad. Si se presta atención al esquema se evidencia que los momentos, lugares y tiempos se reiteran, pero que el segundo momento del tiempo II es sólo una posibilidad. Esa posibilidad es, precisamente, la clave para leer de otro modo la subjetividad en cuanto certeza. Por ello, se trata, en lo que sigue, de cerrar ese tiempo II con ese enfrentamiento, en un movimiento que recuerda la negación de la negación hegeliana, que es descrita por Žižek (2005, p. 81-82), de la siguiente manera:

Su matriz no consiste en algo que se pierde y se recupera, sino sencillamente en un proceso de pasaje desde el estado A al estado B: la primera, inmediata negación de A niega la posición de A sin abandonar sus límites simbólicos, de modo que debe seguirla otra negación, la cual niega el espacio simbólico común de A y su negación inmediata (el reino de una religión es primero subvertido por una herejía teológica; el capitalismo es primero subvertido en nombre del “reino del trabajo”). La brecha entre la muerte “real” negada del sistema y su muerte “simbólica” es esencial: el sistema tiene que morir dos veces”.

Si se piensa la subjetividad a partir de la negación de la negación, se puede afirmar que, al constituirse como resultado del proceso de emancipación de la dogmática cristiana y su interpretación del mundo, es el reflejo de un primer

movimiento llevado a cabo por el pensamiento para desmarcarse de esa posición metafísica, abriendo con ello una nueva interpretación histórica del ente. Y lo esencial a comprender en relación con esta interpretación es que si bien fisura la posición metafísica anterior al trasladar el lugar de producción de sentido de la revelación y la fe al pensamiento como instancia autorreflexiva, permanece dentro de sus *límites simbólicos*, pues como lo plantea Heidegger, necesariamente este movimiento de emancipación queda impregnado de aquello de lo cual intenta emanciparse:

Su significación histórica ya no radica en lo que es capaz de configurar sino en que, desde el comienzo de la época moderna y a lo largo de toda ella, es continuamente aquello contra lo cual tiene que distinguirse, expresamente o no, la nueva libertad. La liberación respecto de una certeza de salvación de tipo revelado es, en sí, una liberación hacia una certeza en la que el hombre puede estar, por sí mismo, seguro de su determinación y tarea (Heidegger, 2000, p. 96).

Podría decirse que la implantación del sujeto en el lugar de la certeza de salvación es lo que señala que la nueva interpretación del mundo permanece aún dentro de los límites simbólicos de la interpretación cristiana⁹. Sin embargo, al ir

⁹ Al respecto es ilustrativo que Dessel (Op. Cit. P. 11) lee en “la expansión social de la ciencia y el modo en que se gestiona su transmisión al conjunto social, la idea de una absorción metafórica de la función religiosa bastante convincente: Ciencia/Dios. El autor afirma así que “en la medida en que la transmisión social de la función científica procede mediante la manipulación –en ocasiones inconsciente y en otros casos intencionada- del registro humano en el que se enraíza la

más allá, se puede vislumbrar que si la subjetividad es el producto de la positivización del pensamiento en cuanto apela a su propia sustancia para desprenderse de la tradición, esa positivización no se lleva a cabo en toda su radicalidad, pues Dios permanece aún como trazo de negatividad del cual depende el pensamiento mismo:

La posición de Kierkegaard respecto de este punto límite es extremadamente ambigua; debe ser mínimamente rectificadas para obtener la adecuada teoría materialista de la subjetividad. El problema es que, a pesar de su radical posición antifilosófica, Kierkegaard repite el gesto cartesiano fundamental, de modo que podemos designar su operación más elemental como una especie de “cogito existencial”. El punto de partida tanto para Descartes como para Kierkegaard es la duda radical: en Descartes es cognitiva, en Kierkegaard,

esperanza como defensa frente a lo real, es evidente que la ciencia propaga un mensaje bien conocido, sólo que actualizado en un lenguaje laico. No en vano el significante “milagro “ ha podido desplazarse de manera prácticamente integral desde la semántica religiosa a la científica” En este mismo sentido, Žižek (2006, p. 196) señala que hay una relación paradójica entre la ciencia moderna y la tradición teológica: “La paradoja del discurso científico es que no se trata simplemente del universo del conocimiento sin conciencia del significante-Amo “vacío”; y esta necesidad tampoco se basa en el hecho elemental de que el discurso científico permanece dentro de nuestro mundo vital y, como tal, debe confiar en el lenguaje cotidiano como metalenguaje definitivo. Es decir, que mientras la percepción ilusoria del discurso científico es que se trata de un discurso de pura descripción de facticidades, la paradoja reside en la coincidencia de pura facticidad y voluntarismo radical: la facticidad puede sostenerse como carente de sentido, como algo que “sólo es como es”, sólo si está secretamente sostenida por una arbitraria voluntad divina”.

existencial, una desesperación que concierne a la significación de toda nuestra vida; en Descartes esa duda es llevada a su extremo en la hipótesis del “espíritu malvado” y en Kierkegaard esa desesperación nos empuja a la “resignación infinita”. A través de esa duda, emerge en Descartes un puro cogito que en Kierkegaard adquiere los rasgos de singularidad de la primera persona, del yo, la inevitable presuposición de todo pensamiento y toda acción. Y en ambos casos, la duda se resuelve por medio de la referencia a Dios: en Descartes, un Dios que no engaña y garantiza así la verdad de nuestras ideas; en Kierkegaard, un Dios en el cual únicamente la creencia puede brindar sentido a la totalidad de mi vida” (Zizek, 2006, p. 129).

La segunda negación debe entonces recaer sobre el resto de la tradición ligado al pensamiento en la forma de un Dios que garantiza que el pensamiento no engaña, lo cual podría mostrar un sentido de la subjetividad que no quede subordinado por completo a la metafísica, en una vía que Zizek reconoce como no una vuelta al *cogito* “en la forma en que este concepto dominó el pensamiento moderno (el sujeto pensante transparente para sí mismo), sino de sacar a la luz su reverso olvidado, el núcleo excedente, no reconocido, que está muy lejos de la imagen apaciguadora del sí mismo transparente” (Zizek, 2005, p. 10).

¿Cuál sería entonces el resultado de la negación de una subjetividad cuyo pensamiento se sabe cierto de sí mismo por depender de Dios? ¿Qué queda de la subjetividad si esa segunda negación recae sobre su carácter de certeza? Se trata entonces, de repetir el mismo gesto llevado a cabo en el registro previo a la aparición de la subjetividad, sólo que ahora en el registro de la subjetividad. Para

ello, entonces, basta poner al pensamiento nuevamente en comparación consigo mismo. Si el gesto que destituyó a la interpretación cristiana del mundo fue el de la comparación del pensamiento consigo mismo hasta evidenciar su rasgo constitutivo (la duda y por tanto la certeza de sí en el hecho de que ella en sí misma no puede ser puesta en duda), este mismo gesto debe repetirse ahora en el contexto de la subjetividad que se sabe cierta de sí misma, sólo que ahora operando sobre el último elemento de la tradición aún actuante en él.

Se trata así de enfrentar a la duda con Dios, de confrontar la duda con aquello de lo que ella depende como tal. Y, llevada radicalmente, la duda se encuentra, no con Dios, sino con su propia sustancia, imposible de pasar. Esto porque Dios aquí no constituye una idea o concepto que se hubiera colado en el razonamiento cartesiano, sino que es el punto por el cual el pensamiento cartesiano no es completamente delirante:

“(...) la forma de vida (a diferencia del cogito cartesiano) *no* es un resto que resiste incluso a la duda más radical; es simultáneamente menos y más: es la agencia que sencillamente convierte en *carente de significado* a cualquier tipo de escepticismo radical, corroyendo sus cimientos. En otras palabras, no es la agencia que satisface la prueba, que resuelve el interrogante, una respuesta a él, sino la agencia que nos obliga a *renunciar al interrogante, como interrogante falso* (Zizek, 1998, p. 200).

El resultado de la negación de la negación no es entonces la muerte de Dios como elemento ajeno al pensamiento cartesiano que, luego de ser extirpado,

llevaría a dicho pensamiento a un punto de puro despliegue, a una nueva certeza, sino la imposibilidad del pensamiento mismo de superar su propia estructura. La negación de la negación muestra, así, que el pensamiento se constituye, para sí mismo en su límite. No queda entonces, más pensamiento, no queda entonces más subjetividad, no queda entonces más certeza, sino la experiencia de la imposibilidad del pensamiento para franquearse a sí mismo, en el borde en el cual ese franqueamiento puede significar su caída en la noche del mundo hegeliana, en la locura:

(...) el sujeto no es ya la luz de la razón opuesta a la materia prima impenetrable, opaca (de la Naturaleza, la tradición...) Su núcleo, el gesto que abre el espacio para la luz del logos, es la negatividad absoluta, la “noche del mundo”, el punto de locura total en el cual vagan sin ninguna meta las apariciones fantasmagóricas de los “objetos parciales. En consecuencia, sin ese gesto de repliegue no hay subjetividad; por ello Hegel tiene todas las razones para invertir el interrogante convencional de cómo es posible la caída/regresión en la locura: la verdadera pregunta es cómo puede el sujeto salir de la locura y llegar a la normalidad” (Zizek, 2001, p. 46).

En la imposibilidad de franquearse, que es la imposibilidad de positivizarse completamente por la operación de su propia lógica, la subjetividad se repone de sí misma: su consistencia no se encuentra allí donde parecía estar en primer lugar, en la conversión del pensamiento en sujeto de sí mismo y la certeza derivada de ello, sino en un segundo momento, en el cual la subjetividad declina

pensarse a sí misma. Este ocaso, produce, para la subjetividad, un giro en relación con el pensamiento:

“(…) Lacan realizó una de las inversiones de su posición anterior, tan características del procedimiento lacaniano, y propuso la lectura opuesta de la duda cartesiana. Siguió sosteniendo que los términos del *cogito* se definen como una opción forzada entre el pensamiento y el ser, pero añadió que el sujeto estaba condenado a optar por el *ser*: lo inconsciente es precisamente el pensamiento perdido por esta opción del ser. En consecuencia, en la nueva paráfrasis de Lacan el *cogito ergo sum* tomaba la forma siguiente: Yo (el sujeto) soy en cuanto ello (*Es*, el inconsciente) *piensa*. El inconsciente es literalmente “la cosa que piensa” y como tal, inaccesible al sujeto: en cuanto yo soy, nunca soy donde “ello piensa”. En otras palabras, yo soy sólo en la medida en que algo queda no-pensado: en cuanto invado demasiado profundamente este dominio del pensamiento prohibido/imposible, el ser mismo se desintegra” (Zizek, 1998, p197).

¿En qué consiste ese giro de la subjetividad frente al pensamiento? La subjetividad que se sabe cierta de sí misma sólo se reconoce como tal en la plena identidad que establece con un pensamiento que pretende reintegrar toda huella del mundo en el logos, en el lenguaje. En este sentido la subjetividad busca, como su punto culminante, la plena coincidencia entre la enunciación y lo enunciado, entre el ser y el pensar. Pero esto simplemente significa que se debe anular la distancia existente entre la subjetividad y el lenguaje, es decir, que la lengua primigenia debe ceder su lugar a un lenguaje técnico derivado de la articulación

entre la teoría y la experimentación¹⁰. La subjetividad cartesiana piensa así a través del conocimiento y del método enunciando al mundo a partir de un lenguaje que ha sido despojado de cualquier rastro de experiencia.

El giro de la subjetividad en relación con el pensamiento tiene que ver, entonces, con el punto en el cual la subjetividad pierde el conocimiento de sí misma y se repliega en un pensamiento que “no conoce” pero que es pura presencia de sí¹¹. La presencia de sí como pensamiento que no se conoce, que no se refleja en el conocimiento, implica, para la subjetividad, la experiencia de una pura potencialidad que se sustrae de sí misma, esto es, la infancia. La subjetividad que se “repone” de un pensamiento dirigido al ente y a la trascendencia bien puede ser entonces, el eco del aion heracliteano, del ser como tiempo del mundo y de éste como juego de un niño: “El tiempo del mundo es un niño que juega a las

¹⁰ En este sentido es ilustrativo el siguiente relato de Guy Briole (2009): “En esta misma conferencia del 24 de octubre de 2007, el profesor James Hughes de Connecticut, director del Instituto para la Ética y las Técnicas Emergentes, antiguo director de la World Transhumanist Association, defiende el derecho a “utilizar los instrumentos de hoy para concebir una nueva forma de ser humano”: una mezcla de humano y de máquina, de diferentes tipos humanos, ¡qué importancia tiene! Gracias a la química y a la estimulación neuronal el profesor desea controlar las emociones, la memoria, ser feliz, vivir experiencias espirituales. Avanzamos hacia una sociedad de hombres perfectos ¡porque los transhumanistas tienen el afán de equidad! Con las nanotecnologías “tenemos que crear un mundo más igualitario”. Nos informa que hay 5000 por el mundo y que los chinos serían los más entusiastas. En este punto de la conferencia, uno de los participantes comenta que le parece esencial mantener alguna imperfección en el hombre como condición para su creatividad. Y añade: “Ésta es la visión de un ciudadano ingenuo”. Pero que es un ciudadano ingenuo frente a alguien que dice públicamente, con toda tranquilidad, que para pasar a otra civilización “el problema no es la tecnología”. ¡La ingenuidad del ciudadano tiene que ver con la impertinencia de un enunciado que no tiene por condición de su enunciación la evidencia científica!

¹¹ Al respecto es ilustrativa la última parte de la película Pi: el orden del caos, en la cual el protagonista arriba a su propia infancia en la renuncia a pensar exhaustivamente la fórmula matemática que dé cuenta del orden subyacente a todo, renuncia que tiene lugar sólo cuando lleva su pensamiento hasta el borde del delirio.

tablas, del juego de un niño depende el mando” (citado por Heidegger, 1995, p. 251). Así mismo puede verse en la metáfora nietzscheana de las tres transformaciones este evento por el cual la subjetividad se repone de sí misma en la figura de un niño:

“Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo. Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león y el león por fin, en niño” (Nietzsche, 2000, p. 55).

INTERPRETACIÓN, INFANCIA Y NIÑEZ

Un niño no cesa de habernos nacido. El nacer no es solamente el hecho biológico del parto, sino, bajo la cubierta y el descubrimiento de este hecho, el acontecimiento de una alteración radical posible en el curso que empuja a las cosas a repetir lo mismo. La infancia es el nombre de esta facultad, tanto más cuanto que aporta, en el mundo de lo que es, el asombro de lo que, por un instante, no es nada todavía. De lo que ya es, pero sin todavía ser algo. Digo ese nacimiento incesante que marca el ritmo de una "supervivencia" recurrente, sin metro (sin medida).

Lyotard (1996, p.72)

Pensar es siempre acaecimiento del ser

Heidegger (2007b)

La infancia es la experiencia de que el pensamiento en su propia presencia es un sustraerse. La subjetividad cartesiana es el intento de superación de ese sustraerse en dirección a un pensamiento que en su manifestación ya se sabe cierto de sí mismo. La subjetividad cartesiana deviene una infancia cuando, en el límite del pensamiento, en el extremo de su lógica, se encuentra nuevamente con la experiencia de que se sustrae de sí mismo.

Sólo por esta experiencia la subjetividad no es un movimiento infinito sino que se hace histórica, es decir, deviene como algo otro de sí misma. La infancia es, entonces, este devenir de la subjetividad como lo otro de sí:

“Como infancia del hombre, la experiencia es la mera diferencia entre lo humano y lo lingüístico. Que el hombre no sea desde siempre hablante, que haya sido y sea todavía infante, eso es la experiencia... En este sentido, experimentar significa necesariamente volver a acceder a la infancia como patria trascendental de la historia” (Agamben, citado por Bustelo, 2007, p. 141)

La experiencia constituye así el límite entre lo lingüístico, como pura cadena lógica, y el pensamiento, como presencia de un mundo. Pero en tanto la presencia de un mundo es ya un pensamiento desplegado que reconoce que la opacidad que se presenta para él es la presencia misma de sí, entonces este pensamiento no tiene otra posibilidad que constituirse en una hermenéutica, esto es, un pensar que no busca ya la superación de la opacidad, sino que comprende que en esa opacidad encuentra su posibilidad más propia y que, en relación con ella, el lenguaje se vuelve interpretación.

En este sentido, existe una vinculación fundamental entre la infancia y la hermenéutica por la cual el lenguaje no se destina a una descripción o representación del mundo, sino que se acoge como piedra de toque de esa experiencia por la cual la subjetividad siempre se encuentra en la posición de encontrarse a sí misma en medio de esa ausencia de sí que es su existencia. La hermenéutica es, entonces, ese pensamiento que a diferencia de la metafísica y su apetencia de visibilidad, busca forjar la existencia a partir de la escucha del eco de la experiencia de la cual se encuentran impregnadas las palabras. Desde esta perspectiva, la hermenéutica no es un método o forma de acceso a la

comprensión del otro, sino, en el carácter que le asigna Heidegger, es un pensamiento que se adentra en su propia existencia, no para explicarla, sino para hacer la experiencia de ella (Heidegger, 1999, p. 33):

“La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender.

Ese entender que se origina en la interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender, un modo de conocer otras vidas; no es ningún actuar para con... (intencionalidad) sino un cómo del existir mismo; fijémoslo ya terminológicamente como el estar despierto del existir para consigo mismo.

La hermenéutica no es una especie de análisis movido por la curiosidad, artificiosamente tramado, y endosado al existir. Considerando la propia facticidad es como debe determinarse cuándo y hasta qué punto aquélla pide la interpretación propuesta. Así pues, la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al cual aquélla solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad”.

La hermenéutica no es, entonces, ni ciencia, ni sentido común. Tampoco constituye un pensamiento posterior a la metafísica que pretenda rebasarla para

ofrecer la develación de un sustrato más íntimo de la realidad. Más bien, puede afirmarse que la hermenéutica es la metafísica en cuanto intenta aclararse a sí misma para hacer la experiencia de sí, de su finitud y, en esta experiencia, se libera para ella. La hermenéutica no apunta, entonces, a la representación de la metafísica, no la toma como objeto suyo para acercarse metódicamente a ella, sino que es el permanecer despierta para sí misma a partir de lo que en ella no se ha vuelto lenguaje porque la excede como existencia.

De este modo resuena aún en mayor medida el carácter interpretativo de la experiencia hermenéutica: interpretación no es la opinión que se da sobre un tema, o la aportación de un concepto sobre un objeto o situación que se conjuga con otros conceptos y aportaciones, sino el templar de la existencia a partir del lenguaje:

“Toda palabra pensante y poetizante de las pocas singulares que en nuestra historia son dichas tiene que lograr lo propio, por ella misma sobre pensado y sobrepoetizado. Lo que el pensador y el poeta tienen respectivamente en el saber, nunca lo agota su palabra. Cuya plenitud tampoco es un mero “más” en comparación con lo sabido precisamente en el decir. Es un oculto otro, que ni siquiera podría de inmediato ser “inferido” de la palabra directamente comprensible. Aquí se requiere de nuevo sólo el pensar y poetizar inicial. Aquí no se da la univocidad de los cálculos y de las definiciones. Aquí se da aún menos la vaguedad de un “vivenciar” irreflexivo. Aquí está sólo la agudeza del saber desde la única referencia a lo único esencial, es decir, al ser” (Heidegger, 2007b, p. 134).

En este sentido decía Heidegger que no hay quien piense más que el niño, porque se encuentra en medio de esa experiencia hermenéutica por la cual tiembla su existencia con la palabra, tiembla su infancia con la lengua de la metafísica. El niño es, pues, intérprete, hermeneuta, en cuanto su existencia se encuentra permanentemente en la encrucijada de volver sobre sí misma, de ser para sí misma a partir del lenguaje. El niño en tanto subjetividad, es así pensamiento, difracción del mundo, que lleva a través del lenguaje esa difracción a su punto límite. Y es así que en el niño se cruzan por primera vez la infancia y el hombre:

“(...) la elección de la figura del niño muestra el intento de situarse en la encrucijada entre el dato natural y el dato antropológico, en el punto mínimo de antropomorfismo donde por cierto el hombre está ya por entero presente, pero todavía no ha cobrado rigidez simbólica, ni ha llegado a escindirse” (Rovatti, 1990, p. 87).

Se presenta así un entrecruzamiento entre la infancia y el niño por el cual se pone en suspenso todo el proyecto histórico de la metafísica, que plantea que lo esencial no es tratar de entender al niño ni tampoco forjar un mundo infantil, sino escuchar en el balbuceo de las palabras y en los intentos del niño en el lenguaje, el pensamiento que él se está gestando, ese pensamiento que no va a ser suyo, sino de su infancia y que como tal, por más que se hable en la lengua de la metafísica, no queda capturado en ella, porque esa experiencia hermenéutica con el lenguaje queda siempre por fuera de la comunicación y de la inscripción.

La infancia es, así, la del mundo, no la de los niños y sólo de este modo hay mundo para los niños. Porque en el niño la infancia se hace historia, pero sólo se vuelve subjetividad cuando, a pesar de la ilusión de estar perdida en el tiempo, acontece con toda su radicalidad deparando al hombre la posibilidad de una experiencia radical de su pensamiento:

“La tarea del escritor no es revisar los archivos familiares, no es interesarse por su propia infancia. Nadie se interesa por eso. Nadie digno de alguna cosa se interesa por su infancia. La tarea es otra: tornarse niño a través del acto de escribir, ir en dirección a la infancia del mundo y restaurar esa infancia. Esas son las tareas de la literatura” (Deleuze, 1997).

“La infancia consiste en que uno es y hace como si se tratara sin embargo, de liberarse del enigma del ser-ahí, de hacer fructificar la herencia del nacimiento, del complejo, del acontecimiento, no para gozar de ella, sino para transmitirla y para que quede remitida”. (Lyotard, 1997, p. 69).

Ahora bien, es claro que en la actualidad se presenta un interés amplio por la infancia, el cual toma forma en la apelación a los derechos de la niñez y a la necesidad de brindar protección, cuidado y educación a las nuevas generaciones, en función de un desarrollo pleno del niño. Sin embargo, la mirada del niño desde el desarrollo y en función de su autonomía tiene una fuerte connotación metafísica, derivada de la conjugación, en esa mirada, de concepciones científicas con marcos políticos globales. La metafísica, en este contexto, no constituye ya un teorizar de orden trascendental y una búsqueda exhaustiva de la verdad en la

forma de un conocimiento completamente demostrado y acabado, sino que, por el contrario, se expresa en la pragmática propia del conocimiento y la acción social, que constituye el anverso de la constitución de un sistema-mundo enlazado tecnológicamente.

Parece contradictorio afirmar que la metafísica se exprese en la pragmática de lo social. Sin embargo, si se tiene en cuenta que esa pragmática tiene por fundamento un humanismo a ultranza, se entiende que esa pragmática es, fundamentalmente, un horizonte trascendental de la propia acción. Al respecto, Lyotard (1998, p. 66) plantea lo siguiente:

El capital no es un fenómeno económico y social. Es la sombra que el principio de razón proyecta sobre las relaciones humanas. Prescripciones tales como: comunicar, ahorrar tiempo y dinero, controlar y prevenir el acontecimiento, incrementar los intercambios, son todas aptas para entender y fortalecer la “gran mónada”. Que el discurso “cognitivo” haya conquistado la hegemonía sobre los otros géneros, que en el lenguaje corriente el aspecto pragmático e interrelacional pase a primer plano, mientras que lo “poético” parece merecer cada vez menos atención: todos estos rasgos de la condición contemporánea del lenguaje no podrían comprenderse como los efectos de una simple modalidad del intercambio, la que la ciencia económica e histórica llama “capitalismo”. Son los signos de que se introduce un nuevo uso del lenguaje, cuyo desafío es conocer los objetos con la mayor exactitud posible y alcanzar respecto de ellos, entre los locutores corrientes, un consenso tan amplio como el que supuestamente reina en la comunicación científica”.

En este contexto, puede decirse que la cuestión del niño, esto es de sus libertades y posibilidades en el mundo puede ser leída en primera instancia como el intento metafísico de buscar el pleno acoplamiento entre el humanismo y el capitalismo como forma de organización social y económica. Y, precisamente en relación con ello, autores como Bustelo (2007, p. 147) afirman que la apelación al desarrollo y autonomía del niño es problemática:

“(…) existe una visión que promueve un concepto de infancia en la que ésta se aproxima a la idea de una completa autonomía, despojándose de la heteronomía que la domestica a través de la familia o la socializa mediante la escuela. El niño, de acuerdo con su edad, desarrolla progresivamente la conciencia y, en la medida en que accede al lenguaje, conquista su plena autonomía. Pero es una autonomía sumisa puesto que el punto final de ese viaje sería un mundo en el cual el niño es visto como un continuo y no introduce ninguna fractura generacional: la niñez es un tiempo de preparación para la adultez, para repetir ese rasgo de los adultos”.

La cuestión es que la apelación directa al desarrollo del niño y su autonomía deja intocado el problema del tiempo que se encuentra en el fondo de la infancia, es decir, la discontinuidad radical que introduce el niño en relación con una mirada metafísica del mundo. Esto es, que la autonomía y desarrollo del niño parecen orientarse, así a “un enfoque sincronizado del tiempo” desde el cual se concibe que “el niño sería un ser-que-precede-a-lo-mismo. Esto presupone que la única función de la infancia es la transmisión del pasado al presente asegurando su continuidad” (Bustelo, 2007. p. 145). Es decir, que en un horizonte metafísico, el

tiempo del niño, su historicidad, se vuelve “desarrollo”. Y como tal, la cuestión del niño se reduce a la relación de la sociedad con él, de la institucionalidad con él, de los adultos con él.

En este punto, por ejemplo, hoy se ha constituido todo un interés en torno a que el adulto entienda al niño, lo comprenda. De este modo se plantea una disrupción entre el niño y la infancia: el niño se constituye así en ventana o desfiladero por el cual la infancia es “logicizada”, ubicada en un espacio propio en el cual se convierte en el umbral mínimo de simbolización sobre el cual se hace posible toda metafísica¹². Y entender al niño significa, en un horizonte que va más allá de las prácticas pedagógicas y de cuidado de la niñez, encontrar un punto de anclaje de la realidad, producir una instancia de enunciación que cobije todos los enunciados posibles. En últimas, poder entender al niño significa la garantía de traducibilidad de todo pensamiento en comunicación, es decir, de completo abandono de la infancia en favor de la plena representatividad.

Como se ve, entonces, la cuestión de la infancia y del niño no es primordialmente un problema de la organización social ni de las concepciones de democracia y del otro que se encuentra en la base de las prácticas sociales, sino una problemática hermenéutica de fondo, es decir, de la forma misma en que el pensamiento nos entrega al niño.

¹² En este sentido, puede decirse que no hay metafísica sin pensamiento, pero que esto no significa que el pensamiento tenga por único destino a la metafísica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Agamben, G. (2001). Infancia e Historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia. Buenos Aires. Adriana Hidalgo Editora.
2. Badiou, Alain (2004) Ensayo sobre la conciencia del mal. Editorial Herder. México.
3. Briole, G. (2009) Bioquímica no lacaniana. En: Las ciencias inhumanas. Madrid. Editorial Gredos.
4. Baudrillard, J. (2002) La ilusión vital. Madrid. Editorial Siglo XXI.
5. Deleuze, Gilles (1997). Abecedario. I de infancia. Video.
6. Dessal, Gustavo (2009). Las ciencias inhumanas. Madrid. Editorial Gredos.
7. Heidegger, Martin (1959). Carta sobre el humanismo. Madrid. Taurus.
8. Heidegger, Martin (1995). Caminos del bosque. Alianza Editorial. Madrid.
9. Heidegger, Martin (1999). Ontología. Hermenéutica de la facticidad. Alianza Editorial. Madrid.
10. Heidegger, Martin (2000). Nietzsche II. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona. Ediciones Destino.
11. Heidegger, Martin (2007) Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad. Madrid. Editorial Alianza.
12. Heidegger, Martin (2007b) Sobre el comienzo. Editorial Biblos. Buenos Aires
13. Kohan, Walter (2004). Infancia entre educación y filosofía. Editorial Laertes. Barcelona, España.
14. Lyotard, J. F. (1998) Lo Inhumano. Charlas sobre el tiempo. Manantial, Buenos Aires. P. 25
15. Lyotard, J.F. (1997) Lecturas de infancia. Eudeba. Buenos Aires.
16. Nietzsche, Friedrich (2000). Así hablaba Zaratustra. Madrid. Alianza Editorial.
17. Rovatti, Aldo (1990) Como la luz tenue. Metáfora y saber. Editorial Gedisa. Barcelona.
18. Sibilia, Paula (1999) El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales. Fondo de Cultura Económica. México.

19. Sterlac "Das estrategias psicológicas as ciberestrategias: a protética, a robótica e a existencia remota" En: Diana Domingues (comp.), A arte no século XXI. San Pablo. UNESP, 1997.
20. Vattimo: 1987. Gedisa México. Introducción a Heidegger.
21. Zizek, Slavoj (1998) Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político. Editorial Paidós. Buenos Aires.
22. Zizek, Slavoj (2005) El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política.
23. Zizek, Slavoj (2006) Visión de paralaje. Fondo de Cultura Económica de Argentina. Buenos Aires.