

El estado emocional en el pensamiento de Nietzsche y Heidegger. Por una biospolítica de la in_fancia

The importance of the emotional state in Nietzsche and Heidegger's thinking. Biopolitics by a childhood

Lucía Mantilla*

Universidad de Guadalajara, México

luciamantill@gmail.com

Resumen

Etimológicamente, in-fante significa el que no habla. Este hecho, entre otros, ha permitido cuestionar dicotomías fundamentales que, en el pensamiento occidental, han resultado apropiadas para la gestión de la biospolítica contemporánea: cuerpo/alma, naturaleza/cultura, razón/emociones, dentro de las cuales suelen colocarse no solamente hombre/mujer sino también niño/adulto. En este trabajo propongo distinguir niñez de in_fancia y comprender esta última como forma de ser del ser humano, no circunscrita a ninguna temporalidad; por el contrario, la infancia es siempre latencia, inagotable potencia de poder ser y de no ser. Dado que la preocupación por la pérdida de la potencia y la aperturidad está presente en el pensamiento filosófico, aquí veremos los distintos enfoques de Nietzsche y de Heidegger, quienes atribuyen a la convivencia, a la coexistencia, una pérdida del sentido del ser y asimismo atribuyen al estado emocional una gran importancia en el proceso del recuerdo, del cuidado de sí y de la propia singularidad.

Palabras clave: biospolítica; potencia; niñez; infancia; in_fancia.

Abstract

Etymologically in-fant means the one who does not speak. This fact has led to reflections that allow questioning dichotomies fundamental in Western thought, appropriate for the management in contemporary biopolitics: body/soul, nature/culture, reason/emotions, within which are also usually place not only male/female but also child/adult. In this paper I propose to distinguish childhood from in-fancy and understand the latter as a way of being of the human being not circumscribed to any temporality, on the contrary, infancy is always latent, inexhaustible potency and possibility of being and not being. Due to the concern about the loss of potency and openness are present in philosophical thinking, here we will see the different approaches of Nietzsche and Heidegger, who attribute to coexistence a loss of the sense of being and likewise they attribute to the emotional state a great importance in the process of remembrance, of self-care and of one's own uniqueness.

Keywords: biopolitical, potency; childhood; infancy; in_fancy

* Profesora Investigadora en la Universidad de Guadalajara, México

El estado emocional en el pensamiento de Nietzsche y Heidegger. Por una biospolítica de la in_fancia

Introducción

El presente trabajo es un avance de la investigación que ha tomado prestado el título de un texto de Agamben: *Por una filosofía de la Infancia*, el cual es, a su vez, continuación del proyecto *Biopolítica e Infancia*, ambas investigaciones representan un esfuerzo por introducir el pensamiento filosófico al campo de los Estudios de la Infancia, campo éste último que a pesar de su carácter multi e interdisciplinario desde mediados de los años 80's mantiene como paradigma la idea de que la niñez y/o infancia son construcciones sociales, interpretaciones que tienen como fundamento objetivo la edad, el transcurso biológico pero también social en relación con el ciclo de la vida.

Aquí destacamos el carácter biopolítico de dichas construcciones, es decir, consideramos la política incide en la concepción sobre la vida en general, sobre la vida humana y sobre la forma de vivir la vida; está bio/política no solamente se expresa en concepciones apropiadas a la creación de una vida desnuda (los niños, las mujeres, los esclavos, etc) sino también en medidas disciplinarias, en procesos de regulación sobre la población que tienden a universalizarse y que atañen incluso a la gubernamentalidad, al gobierno de uno mismo.

Ahora bien, qué tiene que ver el estado de ánimo, el sentido de la vida con la infancia y/o niñez? nada en absoluto, ya que estas categorías aluden a una cronología desvinculada del Ser del ser humano (Dasein, en términos de Heidegger) el cual difícilmente puede ser comprendido dentro de una cronología, en todo caso cabría situarlo en el tiempo del siempre, o si se prefiere en el presente continuo, ya que el ser humano es un Ser siendo.

El término in_fancia remite a la ontología y destaca, a la inversa, la potencia (de ser y de no ser) siempre presente en el ser humano. La importancia de ésta continuidad es que si bien no refuta, al menos devela la irrelevancia o la insuficiencia de los criterios basados en la edad; esto es, el concepto recuerda la

infinitud de sentidos, de discursos, de formas de vida que el ser tiende a olvidar, a deshecha u ocultar y que precisamente el estado de ánimo, el sentimiento de angustia en Heidegger y de rebeldía en Nietzsche, sacude, llama a la conciencia a reconocerse, a hacerse cargo de la existencia o si se prefiere de su in_fancia, precisamente en el sentido de apertura y de posibilidad, de creador de mundos.

En un mar de Oposiciones y dicotomías

Que el in-fante sea etimológicamente el que no habla, podría parecer irrelevante; sin embargo, de esta aparente obviedad podemos deducir múltiples e importantísimas implicaciones. Aquí mencionaré algunas que nos permiten cuestionar las dicotomías en las que subyace, en demasiadas ocasiones, el pensamiento occidental: emoción/razón, naturaleza/cultura, cuerpo/espíritu, sujeto/objeto, en la medida en la que estas oposiciones —que además se piensan de modo jerárquico— derivan de una mirada biopolítica sobre la vida y el ser humano.

El término in_fancia, nos permite, en primer lugar, destacar la potencia de lenguaje y de discurso en el in_fante humano y su eminente condición de sujeto y de ser social. A diferencia de los animales, el infante debe recibir el lenguaje desde el exterior:

Los animales no entran en la lengua: están desde siempre en ella. El hombre, en cambio, en tanto que tiene una infancia, en tanto que no es hablante desde siempre, escinde esa lengua una y se sitúa como aquel que, para hablar, debe constituirse como sujeto del lenguaje, debe decir *yo*. (Agamben, 2007:72)

Es necesario subrayar que ese silencio previo al habla no es exclusivo del infante. Como el mismo Agamben (2007) señala, actualizamos la in_fancia cada vez que necesitamos un silencio previo para comprender y crear significados y, cotidianamente, cada vez que actualizamos al sujeto hablante:

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, no es un paraíso que abandonamos de una vez por todas para hablar, 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. (Agamben, 2007:66)

Adicionalmente, Agamben emplea una metáfora topográfica para romper con la dicotomía naturaleza/cultura, al referirse precisamente a la infancia como un lugar *entre* la naturaleza y la cultura: es precisamente el lenguaje el que permite la relación —la resonancia— entre estos dos sistemas, dando lugar a un sistema distinto, no solamente nuevo, sino diferente, que para funcionar no nada más necesita ser reconocido, sino también comprendido. Esa resonancia sólo admite una comprensión desde la filosofía. Ese lugar “otro” es donde se crea la posibilidad de la comunidad y de la ética, pero también la posibilidad de un ser histórico; es decir, la infancia expresa con claridad que el ser humano no es solamente una vida sino una forma-de-vida o una vida que resulta inseparable de su forma (Agamben, 2002).

El infante adquiere además implicaciones sociales, si recordamos que Agamben (2007) se sustenta en la reflexión de Benveniste para destacar que el lenguaje es el territorio del sujeto, ya que “yo” es una realidad del discurso. Es decir, uno puede referirse a una pluma, a un árbol y empíricamente encontrarlos, pero no existe un “yo” que provenga de todos los yos que están en una conversación; por ello, la subjetividad es la emergencia del “yo” en el lenguaje. Resta subrayar que el “yo” emerge en un lugar vacío, lugar que es de naturaleza exclusivamente lingüística, social, por ello el tema de la infancia en Agamben (2007) convoca a una revisión radical del concepto comunidad: “Buscar una *polis* y una *oikos* que estén a la altura de esa comunidad vacía e imposible de presuponer, es el deber infantil de la humanidad que viene” (Agamben, 2007:222).

En este orden de ideas, Esposito (2003) subraya que la comunidad es una *praxis*, es la condición de ser-juntos, no está en un lugar, porque es el lugar mismo, es el mundo de la coexistencia. A semejante lugar se le denomina sentido o, más bien dicho, búsqueda de sentido. Al igual que Agamben, Esposito retoma a Heidegger para plantear la importancia de comprender que la comunidad es

esencialmente inacabada; es decir, que lo inacabado es su esencia. En ese sentido, lo compartido por los hombres es precisamente su imposibilidad de “hacer” la comunidad que ya son; desde esta perspectiva, el lenguaje y la comunicación no son algo que se agrega a la realidad humana, sino que la constituyen, son la realidad humana.

Por otra parte, no precisamente la noción del ser humano en tanto *in_fante*, sino por el contrario su negación, ha tenido y aún tiene una implicación tan crucial que Agamben (2006:16) la considera el núcleo originario pero oculto del poder soberano. Así, a diferencia de Foucault, quien sitúa la biopolítica en la sociedad moderna (2001), para Agamben la biopolítica es tan antigua como la antigua Grecia, donde la idea de vida contenía dos formas de vida: la vida *zoé*, esto es la parte vegetativa, emocional, y la *bíos* como la vida cultural, racional y política. Esta dicotomía es claramente expuesta por Aristóteles, quien concibe que la voz (*phone*) es propia de todos los seres vivos. Con la voz se expresa dolor y placer y su lugar es la casa. En la ciudad (*polis*) la voz transita hacia la palabra, hacia el lenguaje (*logos*), que existe para manifestar lo conveniente y lo inconveniente, lo justo y lo injusto. Es precisamente el vínculo *zoé*-voz y *bíos*-palabra el que permite engarzar la biopolítica con la *in_fancia*. Más exactamente, en opinión de Agamben: “El nexo entre nuda vida y política es el mismo que la definición metafísica del hombre como ‘viviente que posee el lenguaje’” (2006:17).

Dicho de otro modo, esta dicotomía da lugar a la posibilidad de la nuda vida o vida desnuda que no es la vida vegetativa —la *zoé*— sino aquella a la que se le sustrae la *bíos*, la dimensión cultural, el lenguaje, la capacidad de participar en la vida pública política, etc. En la Grecia antigua, sociológicamente la *zoé* estaba conformada por esclavos, mujeres y niños (Agamben, 2012:31). Es en oposición a esta consideración, y para situarnos lejos de esta biopolítica, que proponemos pensar en la *in_fancia* como *bíos* política, a sabiendas de que el concepto no excluye sino integra la *zoé*.

Insisto, justamente esta polarización es la que, en el pensamiento de Agamben, ha permitido la creación de una nuda vida; esto es, una vida separada de su forma-de-vida:

Aquello que llamo nuda vida es una producción específica del poder y no un dato natural. En cuanto nos movamos en el espacio y retrocedamos en el tiempo, no encontraremos jamás —ni siquiera en las condiciones más primitivas— un hombre sin lenguaje y sin cultura. Ni siquiera el niño es nuda vida, al

contrario, vive en una especie de corte bizantina en la cual cada acto está ya revestido de sus formas ceremoniales. Podemos, en cambio, producir artificialmente condiciones en las cuales algo así como una nuda vida se separa de su contexto: el “musulmán” en Auschwitz, el comatoso, etcétera (Agamben, 2004:18).

El concepto de persona que Esposito (2011) considera como un *dispositivo* es asimismo biopolítico, conserva la misma distinción —ahora en el campo jurídico— entre cuerpo y espíritu, desde la época Romana hasta la actualidad. Dicho de otro modo, prevalece aún el mismo parámetro romano donde el hombre queda definido por el animal que a la vez lo habita y lo altera. Persona es entonces lo que en el cuerpo vale más que el cuerpo, reaparece la brecha originaria ya elaborada en la dogmática cristiana, y más tarde en la clave jurídica: tener derechos significa ser sujetos de la propia objetivación, tener control sobre el propio cuerpo. Así la parte superior —espiritual, racional y relacional— ejerce dominio sobre la parte residual, biológica, empujándola al régimen de objeto. Para el liberalismo el cuerpo es propiedad de la persona, pero esto no cambia la escisión original. Es decir, para ser propietaria de su cuerpo la persona debe tomarlo como objeto, separarse, no coincidir con su propio cuerpo.

Ahora bien, cuando se hace referencia al campo de análisis de la biopolítica, se hace referencia a un conjunto de autores entre los cuales Foucault, Agamben, Espósito, destacan. No quisiera sostener que Nietzsche y/o Heidegger deben ser situados en este campo; sin embargo, sí quiero destacar que ambos critican la distinción espíritu/cuerpo que fundamenta a la biopolítica. De esta forma, en Nietzsche el discurso sobre *los despreciadores del cuerpo*, va por supuesto en esa dirección. Obsérvese cómo la figura del niño es empleada de modo ejemplar, para romper esa oposición:

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles mi palabra. No deben aprender ni enseñar otras doctrinas, sino tan sólo decir adiós a su propio cuerpo —y así enmudecer.
«Cuerpo soy yo y alma» —así habla el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?
Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo. (Nietzsche, 2011:78)

También Agamben menciona que el niño parece escapar a la distinción *zoé/bíos* y no porque

tenga una vida irreal y misteriosa de fantasía y de juegos: “Es exactamente lo opuesto lo que caracteriza al niño: éste se aferra tan estrechamente a su propia vida fisiología que se convierte en indiscernible de ella misma.” (Agamben, 2012:31)

Sin duda, Heidegger está también lejos de esa dicotomía. Es necesario recordar no solamente la perspectiva filosófica sino el enfoque fenomenológico desde el que Heidegger comprende el ser humano y su *mundo*. Para Heidegger el concepto *mundo*, al que el *Dasein* es arrojado, impide concebir la vida como un asunto de la naturaleza al que se le suma un “además”, que sería la interpretación cultural, histórica e incluso subjetiva sobre la vida y su sentido.

Esto es: ni la vida, ni la vida humana se dan al margen de una interpretación; no existe como tal una “naturaleza” en el sentido puramente objetivo, y más aún, la vida humana es la vida de un *Dasein*, de un ser que no nace dado, sino que, a la inversa, se constituye a sí mismo como tal en un mundo de significaciones históricas, culturales, situadas, en donde es arrojado al nacer. Más aún, Heidegger, en principio, considera un camino infructuoso preguntarse en términos abstractos por el ser, ya que “ser siempre es el ser de un ente” (Heidegger, 2014:30).

En este orden de ideas, conviene referirnos a que Heidegger hace una primera distinción entre ente y ser, y entre ser, en general, y el término con el que él mismo denomina el ser del ser humano en particular: *Dasein*. A su vez, lo óntico para este pensador es aquello referido al ente, mientras que lo ontológico remite a la comprensión del ser.

El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser... La peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico. (Heidegger, 2014:33)

El sentido del ser y pérdida u olvido

Ninguno de los dos autores, Nietzsche ni Heidegger, están preocupados por el ser humano o la vida en sí misma, sino por el sentido de la vida y de la existencia o el sentido del ser humano y del *Dasein*. La búsqueda de sí mismo, su superación, adquiere en Nietzsche un tono político, o más bien dicho politizado, que no puede comprenderse si no se vincula con la propuesta de *otro* ser humano o, más exactamente, con una nueva manera de otorgarle sentido a la vida humana.

El problema que preocupa a Nietzsche es el superarse a sí mismo, en el sentido de superar al hombre actual, al último hombre, para llegar a ser superhombre. El superhombre es el sentido de la tierra y es simultáneamente el sentido del ser: “Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: ese sentido es el superhombre.” (Nietzsche, 2011:57) La propuesta del superhombre se vincula estrechamente con el amor a la vida terrenal, al cuerpo. Así, esta superación está atada a un proyecto de vida ya no humano o ya no vinculado con el último hombre, sino con la búsqueda del superhombre. Esta búsqueda explica el rechazo al cristianismo, el rechazo al desprecio del cristianismo por el cuerpo y a la utopía celestial cristiana, en tanto que se dirige más allá de la tierra.

El énfasis en el sentido de la vida implica en Nietzsche un fuerte rechazo a los pregoneros de la “vida eterna”, a los que con sus discursos dirigen a la desesperanza, a la tristeza, al sinsentido de la vida terrenal. Este primer rechazo se evidencia no en uno, sino en varios de los discursos de este autor, comenzando por el prólogo a *Así habló Zaratustra*, donde proclama la muerte de Dios, que es, en última instancia, la muerte de la meta supraterrrenal del ser humano:

En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra! En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto... (Nietzsche, 2011:47)

Podría decirse que esta preocupación está presente, emerge con fuerza y con crudeza, a veces con ironía, en muchos discursos del autor. En “De los trasmundanos”, del mismo libro, Zaratustra reconoce que al igual que ellos, los trasmundanos, él un día “proyectó su ilusión más allá del hombre” (Nietzsche, 2011:73).

La tarea que se propone Heidegger en *Ser y tiempo* está vinculada también con el sentido del ser, que es un ser abierto a las posibilidades de sí mismo, es decir que es un *Dasein*:

A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*. El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y

adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser. (Heidegger, 2014:28)

El sentido del ser remite entonces a un proyecto propio que emerge de una conversación interna:

Estrictamente hablando, sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario de la comprensión del ser... Cuando decimos que un ser “tiene sentido”, esto significa que se ha hecho accesible en su ser, ser que, proyectado sobre su fondo de proyección, es quien, antes que ningún otro, “tiene” “propiamente” “sentido”. El ente no “tiene” sentido sino porque, estando abierto de antemano como ser, se hace comprensible en el proyecto del ser, es decir, desde su fondo de proyección. El proyecto primario de la comprensión del ser “da” el sentido. (Heidegger, 2014: 340)

Para ambos, Nietzsche y Heidegger, el coexistir, convivir, coestar con otros en la vida cotidiana —que es claramente fundamental en tanto que constituye al sujeto— llega a ser también dañino, perverso, enajenante, ya que *produce* el olvido de sí mismo, atenta contra la singularidad contra lo propio que, entonces, debe buscarse en el aislamiento, en la soledad.

En Nietzsche ese aislamiento es plenamente intencional. El olvido del ser, el olvido de sí mismo, tiene un fondo político, ocurre como fruto del pensamiento judeocristiano, es ciertamente parte del proceso de socialización e inseparable de los valores cristianos que en principio enseñan como valor fundamental el no amor a sí mismo, el no amor propio:

Y dejamos que los niños pequeños vengan a nosotros para impedirles a tiempo que se amen a sí mismos: así lo procura el espíritu de la pesadez. Hay que aprender a amarse a sí mismo —así enseñó yo— con un amor saludable y sano: a soportar estar consigo mismo y a no andar vagabundeando de un sitio para otro. Semejante vagabundeo se bautiza a sí mismo con el nombre de «amor al prójimo»: con esta expresión se han dicho hasta ahora las mayores mentiras y se han cometido las mayores hipocresías, y en especial lo han hecho quienes caían pesados a todo el mundo. (Nietzsche, 2011:317)

El mandato del amor al prójimo actúa entonces como una barrera que le impide al ser acercarse a sí mismo, pero la valoración positiva de la pertenencia al *rebaño* produce una homogenización que impide la singularidad, que habita en el terreno del anonimato de “la gente”, que es al mismo tiempo el último hombre, el hombre que debe ser superado en el superhombre:

¡Ningún pastor y *un solo rebaño*! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio. “En otro tiempo todo el mundo desvariaba” —dicen los más sutiles, y parpadean. Hoy la gente es inteligente y sabe todo lo que ha ocurrido: así no acaba nunca de burlarse. “Nosotros hemos inventado la felicidad” —dicen los últimos hombres, y parpadean. (Nietzsche, 2011:53)

El superhombre es, por oposición, el creador, el que crea unas tablas nuevas, virtudes propias: “Para incitar a muchos a apartarse del rebaño —para eso he venido. Pueblo y rebaño se irritarán contra mí: ladrón va a ser llamado por los pastores Zaratustra... ¿A quién es al que más odian? Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al infractor: pero ése es el creador.” (Nietzsche, 2011:60)

En Heidegger, el *Dasein* es arrastrado por el estado de ánimo; es el temple de ánimo el que abre el ser para sí mismo, las emociones fungen como una especie de sacudida interna, recordándole al *Dasein* sus posibilidades, que no debe tomarse por dado y debe hacerse cargo de su propia existencia. Es necesario recordar que la existencia es para Heidegger la esencia del *Dasein*, pero la existencia no es observable exclusivamente en la actualidad, sino que pertenece solamente al *Dasein* en tanto que existir es una manera posible del ser. La “esencia del *Dasein* consiste en su existencia”. Pero en el *Dasein* la existencia no está dada, no viene con la vida, no es sinónimo de ésta; es necesario ganar la existencia, apropiarse de ella:

El *Dasein* es cada vez su posibilidad, y no la “tiene” tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse “aparentemente”. Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede sólo en la medida en que, por su esencia, puede ser *propio*, es decir, en la

medida en que es suyo. Ambos modos de ser, *propiedad e impropiiedad* —estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal—, se fundan en que el *Dasein* en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. (Heidegger, 2014: 64)

Pero esta impropiiedad del *Dasein* no es efecto de ningún poder, sea éste soberano, religioso, etc.: es efecto del devenir del mismo, no implica nada inferior o menor, ya que “es lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces” (Heidegger, 2014: 64). Por ello este perderse es sumamente importante, pues justamente implica la idea de un cerrarse, de un dejarse a sí mismo atrás, de un olvidarse en el ajetreo de la cotidianidad, propio del coestar con otros al que el autor denomina la *caída* en lo que es impropio.

El ser sí-mismo cotidiano que queda atrapado en el uno —que es un vocablo sinónimo de “la gente” para el traductor— en Heidegger, no aparece claramente en el poder soberano como normalizador y disciplinador. Lo normal, la norma parece dada anónimamente por todos, por la gente. El poder es más difuminado y todos somos partícipes de esa regulación que es anónima, que es dada por la gente, por el uno: “En el mundo circundante, el sujeto de la cotidianidad que no es ni uno mismo ni el otro, va ser llamado el *das Man*, el ‘uno’, ‘el quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos’”. (Heidegger, 2014:146)

El uno es impersonal porque es lo que se dice, lo que se hace, lo que se piensa, etc.

El uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del *Dasein*... El sí-mismo del *Dasein* cotidiano es el uno-mismo (*Man selbst*), que nosotros distinguimos del sí-mismo propio, es decir, del sí-mismo asumido expresamente. En cuanto uno-mismo, cada *Dasein* está disperso en el uno y debe llegar a encontrarse. (Heidegger, 2014: 148)

Es en este coestar con los otros donde el *Dasein*, consecuentemente, se encuentra sujeto al *dominio* de los otros, pues el dominio es una característica de este modo de convivencia. Nos ocupamos y entretenemos cómo se tiene que ocupar y entretener, encontramos bondad en lo que se entiende por bondad, es decir, no queda lugar para una reflexión profunda acerca de lo ya dado, “el uno... prescribe el modo de ser de la cotidianidad” (Heidegger, 2014:146).

Entonces, dado que el uno está en todas partes y todo lo sabe, tiene también un efecto a la larga positivo, ya que se recurre siempre a él, aliviando al *Dasein*. De esta manera, el uno satisface todos los requerimientos del *Dasein*, prolongando y manteniendo su dominio. Obsérvese que esta caída del *Dasein* en el uno es positiva, es parte del coestar, es inherente, ontológica:

El *Dasein* está inmediata y regularmente en medio del «mundo» del que se ocupa... Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el «mundo». El estado de caída en el «mundo» designa el absorberse en la convivencia regida por la habladería, la curiosidad y la ambigüedad. (Heidegger, 2014:193)

El *Dasein* cree tener una completa aclaración de sí mismo, y por ende de los demás, cree entender todo acerca de su ser, aunque esta aclaración sea meramente simulada, precipitándose así a una *alienación* “en la que se le oculta su más propio poder-ser” (Heidegger, 2014:196).

Finalmente, esta alienación propulsa al *Dasein* a cerrarse, alejándolo de la posibilidad de abrirse; sin embargo, esta forma “impropiamente” de ser no es “la de un ente que no es él mismo, sino que lo fuerza... a un posible modo de ser *de sí mismo*” (Heidegger, 2014:196). Esta ambivalencia lleva al *Dasein* a confundirse, en lo que Heidegger denomina como un *enredarse en sí mismo*.

Basta señalar que, si bien la caída tiene un carácter ontológico, en Heidegger el *Dasein* es arrojado a un mundo, lo que implica que es también historicidad y que por tanto el estado de ánimo o el temple afectivo es también situado históricamente. La angustia pertenece a la ontología mientras que el aburrimiento es más notable, más presente en la sociedad moderna. Heidegger contrapone la idea de la pertenencia a la multitud como un cerrarse a sí mismo, un desvanecerse, mientras que el carácter abierto del *Dasein*, su esencia, permanece latente como la potencia y la posibilidad que hemos llamado *in_fancia*.

La importancia del estado de ánimo en el despertar

Aunque entre ambos autores, Nietzsche y Heidegger, encontramos más de una diferencia, en sus estilos de escritura nos saltan a primerísima vista dos modos distintos de relacionarse con el tema de la existencia, que en Nietzsche adquiere la forma de una oratoria, la fuerza, la tonalidad apasionada de un

discurso con tintes políticos, que busca conmover y convencer, y donde la fuente de la preocupación por el ser humano y por su actual pequeñez es bastante clara. Nietzsche busca develar el poder del discurso cristiano como un cierto proceso de degradación. Por decirlo de algún modo, Nietzsche escribe desde la emoción; desde allí convoca a la reflexión crítica, pero también a las pasiones y las emociones que espera contribuyan al derrocamiento del cristianismo.

En Heidegger la explicación académica es profundamente rigurosa, cada uno de los conceptos expuestos por el autor y estrechamente entrelazados, enseñan una secuencia explicativa, con una enorme complejidad lingüística, que a veces nos impide continuar y que se nos presenta despojada de cualquier voluntad política y emocional.

Para Nietzsche la problemática de la masificación, de la enajenación, de la ausencia de un sentido propio, obedece al cristianismo y su respuesta ante ello es racional, pensada, decidida, discursiva, pero en ella ocupan un lugar central la figura del león, pero también la del guerrero, que acompaña la cólera. Para Nietzsche es importante la creación de valores morales distintos a los del cristianismo, por eso tiene antes que destruirlos, romper las tablas viejas. El espíritu del león representa la fuerza, la voz de mando, pero también el orgullo y la petulancia.

Para ambos filósofos el encuentro consigo mismos no se da fácilmente, es necesario hacer un esfuerzo que implica el aislamiento, la separación de los otros, y que resulta, como hemos visto, doloroso:

¿Quieres marchar, hermano mío, a la soledad? ¿Quieres buscar el camino que lleva a ti mismo? Detente un poco y escúchame. «El que busca, fácilmente se pierde a sí mismo. Todo irse a la soledad es culpa»: así habla el rebaño. Y tú has formado parte del rebaño durante mucho tiempo. La voz del rebaño continuará resonando dentro de ti. Y cuando digas «yo ya no tengo la misma conciencia que vosotros», eso será un lamento y un dolor. (Nietzsche, 2011:122)

En la búsqueda de lo propio de la singularidad, Nietzsche llega al campo de las virtudes y también de las pasiones (2011:81), a las que parece colocar en un mismo lugar, proponiendo que sólo se tenga una virtud propia, que debe ser nombrada con un nombre diferente de las que lo han convertido en rebaño. Propone una revisión de las virtudes y de las pasiones: “Al final todas tus pasiones se convirtieron en virtudes y todos tus demonios en ángeles” (Nietzsche, 2011:82).

Las referencias al sueño en el discurso “Sobre las cátedras de la virtud”, son importantes para mostrar que no se llega al dormir del espíritu, a una especie de sopor existencial, a una tranquilidad carente de utopías, sin un proceso de socialización, sin una intención de enseñanza que en el texto está representada por la figura de alguien considerado sabio:

Su sabiduría dice: velar para dormir bien. Y en verdad, si la vida careciese de sentido y yo tuviera que elegir un sinsentido, éste sería para mí el sinsentido más digno de que se lo eligiese. Ahora comprendo claramente lo que en otro tiempo se buscaba ante todo cuando se buscaban maestros de virtud. ¡Buen dormir es lo que se buscaba, y, para ello, virtudes que fueran como adormideras! Para todos estos alabados sabios de las cátedras era sabiduría el dormir sin soñar: no conocían mejor sentido de la vida. (Nietzsche, 2011:69)

A pesar de ello, o quizás por ello mismo, el autor propone como solución el encuentro consigo mismo. El proyecto filosófico de Nietzsche no concluye en una propuesta política concreta, da cuenta de que Dios ha muerto y dirige su mirada hacia el país de los hijos; es decir, hacia un futuro que se presupone diferente, pero no sabemos exactamente cómo. La imagen del león es otra vez llamada a cuenta, pero esta vez es un león dócil y cariñoso, que él traduce como el signo de la cercanía de sus hijos.

Como hemos señalado, Nietzsche habla del concepto *niño*, pero no remite exactamente al niño en el sentido biológico, psicológico, etc., al niño como un pequeño; el niño aquí es una referencia simbólica, es una expresión retórica que evoca la creatividad, la alegría, la ligereza y el regreso al ser o al estado del espíritu que evoca el niño. Su importancia es ya observable en que el personaje central de este libro escrito “para todos y para ninguno” es, precisamente, un niño: “Zaratustra está transformado, Zaratustra se ha convertido en un niño, Zaratustra es un despierto: ¿qué quieres hacer ahora entre los que duermen?” (Nietzsche, 2011:4).

Es fácil comprender lo que representa la figura del niño para Nietzsche. Hemos visto ya que el niño no está despierto, es un despierto. Tan importante como la propia incorporación de Zaratustra en la figura misma del niño, es el contenido de esa asignación, las cualidades que el autor atribuye al niño: la figura del niño materializa la propuesta emancipadora (Amar Díaz, 2011) del autor en su primer discurso.

De las tres transformaciones que refieren a una evolución *del espíritu* que parte del camello, pasa

por el león para llegar finalmente al niño:

En otro tiempo el espíritu amó el «tú debes» como su cosa más santa: ahora tiene que encontrar ilusión y capricho incluso en lo más santo, de modo que robe el quedar libre de su amor: para ese robo se precisa el león.

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. (Nietzsche, 2011:68)

En Heidegger, la disposición afectiva es fundamental, es mucho más importante que la racionalidad; la disposición afectiva es de hecho un existencial, es cooriginaria con el *Dasein* y cumple una tarea importantísima en el comprender el mundo y el comprenderse a sí mismo también, pero obsérvese la relevancia que, en particular, la angustia adquiere, ya que persigue al *Dasein* cuando “se pierde en la vida en el uno” (Heidegger, 2014:207).

Ciertamente es esencial a toda disposición afectiva abrir siempre el estar en el mundo en su totalidad, según todos sus momentos constitutivos (mundo, estar-en, sí mismo). Pero sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al *Dasein* sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiiedad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del *Dasein*, *Dasein* que es cada vez el mío, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el *Dasein* inmediata y regularmente se aferra. (Heidegger, 2014:209)

Si en la caída el *Dasein* se da la espalda a sí mismo, retrocediendo ante un ente, en apariencia amenazador, aunque se trate del *Dasein* mismo, el *ante-qué* de la angustia se caracteriza por ser, entonces, indeterminado. Nada de lo que *está-ahí* dentro del mundo es de lo que la angustia se angustia, aquello “amenazante” no está en ninguna parte, no se puede encontrar y tampoco se puede ver, pero se sabe que está ahí, se intuye, es algo que está a su vez en el todo. En la angustia de estar en el mundo, uno

se siente “desazonado”; es decir, todo lo que antes satisfacía ahora se muestra carente, todo lo que se tomaba por ordinario, ahora resulta extraño. Esta desazón, la describe Heidegger como el sentimiento similar al “no-estar-en casa” (Heidegger, 2014:207).

La desazón del *Dasein*, interpretada ontológico-existencialmente, es aquella amenaza que viene desde él mismo. Esta desazón amenaza, entonces, el cotidiano estar en el “uno” del *Dasein*: “En cambio, la angustia trae al *Dasein* de vuelta de su cadente absorberse en el ‘mundo’. La familiaridad cotidiana se derrumba. El *Dasein* queda aislado, pero aislado *en cuanto* estar-en-el-mundo.” (Heidegger, 2014:207)

A la par que la angustia, el tedio, el aburrimiento, es sin duda una emoción fundamental a la que Heidegger dedica una profunda reflexión. Como se ve en *Lo abierto* de Agamben, el aburrimiento forma parte de la antropogénesis en el pensamiento de Heidegger:

El aburrimiento profundo aparece entonces como el operador metafísico en el cual se realiza el pasaje de la pobreza de mundo al mundo, del ambiente animal al mundo humano: lo que está en cuestión en el aburrimiento es nada menos que la antropogénesis, el devenir *Dasein* del viviente hombre. (Agamben, 2002:126)

Coincido con Lesmes (2009) en que la indistinción entre lo que aburre y el que se aburre alcanza su grado más radical desde la propia expresión con que Heidegger define el aburrimiento profundo: “*es ist einem langeweiling*” (“uno se aburre”). El sujeto desaparece en ese “uno” haciéndose un *nadie indiferente*.

La expresión alemana es totalmente impersonal: uno no se aburre ni de esto ni de aquello, ni siquiera de uno mismo, sino que el aburrimiento simplemente sobreviene, se traga al *yo*; no hay pasatiempo que valga, más bien habrá un abandono de la existencia a lo ente que se deniega en su conjunto, es decir, al mundo que se ha vuelto indiferente. (Lesmes 2009:170)

Para Heidegger el aburrimiento sobreviene con mucha más frecuencia en la sociedad moderna; casi podría decirse que el aburrimiento es el estado de ánimo característico de esta época, y ha sido así para varios filósofos y pensadores:

En nuestra existencia falta el misterio, y con ello falta el horror interno que todo misterio lleva consigo y que le da a la existencia su magnitud. Lo que oprime en el fondo y lo que nos deja hondamente vacíos es la falta de opresión, es decir, el vacío que aburre en el fondo. [...] El presente está lleno de problemas y preguntas de la pedagogía. Pero la fuerza y el poder nunca pueden reemplazarse por un acumulamiento de destrezas, sino que, si hay algo que se alcanza con esto, es sólo el asfixiamiento de todo eso. (Heidegger, 2007:209)

También Retana (2011) señala con claridad esta conmoción que produce el aburrimiento profundo en relación con otras emociones, y destaca su carácter moral y positivo:

Para el filósofo alemán, el tedio es un estado metafísico deseable, pues, al igual que la angustia, al conmocionarnos... El tedio, el verdadero tedio (al que Heidegger llama tedio profundo, por contraposición al mero aburrirse de algo) nos hace despertar al *Dasein*, de forma tal que, más que un sentimiento, el tedio sería una evidencia ontológica de una falta de *sentido general*. (Retana, 2011:182-183).

Finalmente, es importante señalar que a diferencia de Nietzsche y de Agamben, Heidegger no emplea la palabra infancia, ni aparece la palabra niño en las obras que aquí son objeto de reflexión; no obstante, es evidente que cuando se refiere al *Dasein* el tiempo que predomina es el *siempre*, desde el nacimiento hasta la muerte.

Pero el hecho de que Heidegger no menciona la infancia, ni el niño, no nos lleva a coincidir con Hatab (2014), quien señala que muchos conceptos heideggerianos centrales se defienden, ejemplifican y articulan mejor al incluir el desarrollo infantil en la discusión. No es posible estar de acuerdo con esta perspectiva ya que la in-fancia no es un concepto óntico en el sentido previamente dado, es decir, no como etapa de la vida cronológica, sino ontológica: remite al ser y por tanto, al contrario, es necesario distinguir perfectamente la in_fancia, de la niñez, porque esta última implica una concepción distinta y no biopolítica del ser humano.

Más aún, la niñez es un concepto histórico, permanece en estrecha relación con la adultez. De hecho, el *sentimiento moderno* hacia la niñez, del que habla Ariès (1988), surge en la sociedad moderna. El autor le otorga importancia al niño, que en las sociedades antiguas fue considerado como

un *adulto chico*. Pero nótese que es precisamente en la biopolítica moderna en que la edad misma comienza a ser medida, numerada o valorada como un elemento importante en la organización social: a través de la edad se configuran grupos de *población*, de esta manera los conceptos niñez y adultez operan en la gestión biopolítica, la normalización y el disciplinamiento del cuerpo a que Foucault hace referencia (2001), y entonces el estatus del niño en la sociedad moderna es simultáneo a la concepción del adulto como *homo laborans* en la sociedad moderna (Agamben, 2006:12).

De este modo, el concepto *adulto* implica a su vez que quedan reservados para los niños —y habría que repetir: sólo de forma temporal— los atributos de la *in_fancia* en tanto modo de ser que involucra también la fantasía, la creatividad, la inmanencia, la experiencia, el jugar en la forma de profanación (Agamben, 2005) e incluso la inocencia, temas que no abordamos aquí, ya que nos limitamos al análisis de la potencia como característica inherente, constitutiva y cooriginaria de la *in_fancia*.

La concepción crítica de la biopolítica nos lleva a pensar a la inversa. Así, Agamben retoma justamente a Heidegger en el sentido que aquí queremos subrayar y también evoca la figura del niño para ejemplificarlo. El *Dasein* es el ser que se dirige hacia su verdadero tener lugar y el niño *vive* su propia potencia y su propia posibilidad, pero también el adulto; por ello, el autor se refiere al *infantilismo obstinado* del ser humano, al margen de la edad, ya que esta característica permanece en la capacidad humana de prestar atención a lo que no es fijo, a lo que no viene en códigos genéticos, sino a lo semántico, a lo arbitrario (Agamben 2012:29).

Dado que la *in-fancia* no tiene una asociación cronológica, ya sea histórica o relacionada con la edad, es posible reflexionar sobre qué tipo de relación establecen niños y adultos con la *in_fancia* (Mantilla, 2017). Aunque no es el propósito de este trabajo analizar la oposición niño/adulto, sí quisiera brevemente destacar que la noción de adulto como ser completo, cierra o produce el ocultamiento de la potencia y de la posibilidad; esto es, el concepto *adulto* encubre no solamente la apertura sino, más aún, la aperturidad que caracteriza al ser humano. En el concepto *niñez* subyace la noción de la etapa adulta como un punto de referencia o un fin a alcanzar, o como un “todavía no” —que algunos autores denominan adultocentrismo—. Esta consideración coincide con la problemática concepción del adulto como un “ya no más” *in_fancia*.

Conclusiones

El pensamiento filosófico aquí citado, permite confrontar los parámetros teóricos y epistemológicos que sustentan las categorías de infancia/niñez, tal cual han sido predominantes en las ciencias sociales, la psicología, la pedagogía, etc., es decir, como fundadas en criterios cronológicos, pues, aunque éstos mismos se consideren en el marco de un relativismo cultural, se omite cuestionar su fundamento e importancia biopolítica. En este marco, estas categorías de edad implican un paulatino pero irreversible e inevitable proceso de realización y al mismo tiempo de pérdida de la potencia.

En este sentido, niñez/infancia pero también adultez fungen no solamente en el ámbito de la disciplina, de la regulación propia del poder soberano, sino también como dispositivos que inciden en el autogobierno llevando a un proceso de clausura del ser humano como creador de sí mismo y como creador de mundos; parecería que el proceso de socialización, la vida en sociedad fuese incompatible con la aperturidad humana y la vida en sociedad exigiera de este olvido del ser, que finalmente se topa con el hartazgo, los estados emocionales de aburrimiento, de angustia, de pérdida de significado, la conciencia del transcurrir de una vida carente de sentido.

Tal como si la trayectoria de la vida humana tuviera un proyecto meramente instrumental y obediente que, sin embargo, una sacudida emocional, una llamada en términos de Heidegger nos separa y rompe la monotonía de la modernidad y la frivolidad cultural del capitalismo, pero también nos libra de la culpa y de la estandarización cristiana de acuerdo con Nietzsche.

Finalmente, la *in_fancia* en el pensamiento crítico de la biopolítica contemporánea, da cuenta precisamente del carácter abierto de la naturaleza humana, esta apertura es no solamente un elemento positivo y loable en los niños, sino inherente, propio del ser humano. La *in_fancia* refiere, así, a otra manera de concebir la naturaleza eminentemente social que implica no solamente una apropiación y continuidad, sino también un cuestionar crítico de las dicotomías con las cuales el pensamiento occidental suele situar niño y mujer Vs hombre; emociones Vs razón; cuerpo Vs espíritu, dicotomías todas éstas consistentes con la creación biopolítica de una vida desnuda, de una vida separada de su forma. Por el contrario, el ser -cualquiera ser- es consecuentemente, la utopía de la comunidad que viene, fundada no en la homogeneidad sino en la comunicación entre los diferentes.

Referencias

- AGAMBEN, G. (2002) *Lo abierto: el Hombre y el Animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora S.A
- _____ (2004) *Estado de excepción. Homo sacer, II, I: traducción, introducción y entrevista por Flavia Costa*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora S.A.
- _____ (2005) *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora S.A.
- _____ (2006) *Homo Sacer I: el Poder Soberano y la Nuda Vida*. Valencia: Pretextos.
- _____ (2007) *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora S.A.
- _____ (2012) "Por una Filosofía de la Infancia" en: Agamben G. *Teología y Lenguaje Del poder de Dios al Juego de los niños*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- AMAR, M. (2011) "El Niño en Nietzsche y Benjamin: Una búsqueda de la experiencia". Red de investigadores de biopolítica. Consultado el 20 noviembre 2019, Available at: <http://www.biopolitica.unsw.edu.au/es/investigadores/mauricio-amar-diaz>
- ARIÈS, P. (1988) *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*. Barcelona: Taurus.
- ESPOSITO, R. (2003) *Communitas: Origen y Destino de la Comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2011) *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (2001) *Defender la Sociedad*: México: FCE.
- HATAB LAWRENCE, J. (2014) "Dasein, The Early Years: Heideggerian Reflections on Childhood". *International Philosophical Quarterly* vol. 54, nº. 4, p. 379-391.
- HEIDEGGER, M. (2014) *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- _____ (2007) *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica: Mundo, Finitud, Soledad*. Madrid: Alianza Editorial.
- MANTILLA, L. (2017) "The Biopolitical Construction of Infancy and Adulthood: the Child as a Paradigm and as Utopia." *Global Studies of Childhood* vol.6, nº2, p. 211-221.
- NIETZSCHE, F. (2011) *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial
- LESMES GONZALEZ, D. (2009) "Heidegger y la filosofía del tedio". *Bajo Palabra: revista de Filosofía II Época* nº 4, p.167-172.
- RETANA, C. (2011) "Consideraciones acerca del aburrimiento como emoción moral." *Káñina: revista de Artes y Letras* nº 35, p. 179-190.

Citado. MANTILLA, Lucía (2020) "El estado emocional en el pensamiento de Nietzsche y Heidegger. Por una biopolítica de la infancia" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°32. Año 12. Abril 2020-Julio 2020. Córdoba. ISSN 18528759. pp. 64-74. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/692>

Plazos. Recibido: 18/12/2019. Aceptado: 03/03/2020.