

El niño en Nietzsche y Benjamin. Una búsqueda de la experiencia

Mauricio Amar Díaz

Correo: mauricioamar@gmail.com

RESUMEN.

El presente texto busca indagar en una de las imágenes evocadas en la filosofía occidental para representar el irracionalismo: el niño. El análisis comprende una revisión de lo infantil en Friedrich Nietzsche y Walter Benjamin, dos pensadores que además de posicionarse en la frontera de la filosofía académica, al mismo tiempo plantean desafíos ineludibles para quién busque adentrarse en la comprensión de la racionalidad, acaso una de las tareas más relevantes de la filosofía. Sin buscar realizar una comparación entre ambos autores, el texto trata de comprender cómo en éstos aparece el niño en un rol emancipador, como una fuerza vinculada al olvido, que rechaza la domesticación y la instrumentalidad de la racionalidad calculante y es capaz de crear nuevos valores, incluso ante la posibilidad cierta de la exclusión o la muerte.

Nietzsche, Benjamin, niño, infancia, experiencia, superhombre, profanación

SUMMARY.

This text seeks to explore one of the images evoked in Western philosophy to represent the irrationalism: the child. The analysis includes a review of the infancy in Friedrich Nietzsche and Walter Benjamin, two thinkers positioned on the border of academic philosophy and at the same time pose unavoidable challenges for those seeking go into the understanding of rationality, perhaps one of the most important tasks of philosophy. Without trying to make a comparison between the two authors, the text seeks to understand how they see the child in an emancipatory role, as a force linked to forgetfulness, which rejects the domestication and the instrumentality of calculative rationality and is capable of creating new values even by the strong possibility of exclusion or death.

Nietzsche, Benjamin, kid, infancy, experience, Übermensch, profanation

INTRODUCCIÓN

La figura del niño, como inocencia, creación y juego es recurrente en la historia del pensamiento occidental, signado además por la visión cristiana que transforma a los niños en modelo de imitación. Sin embargo, al menos en dos pensadores, Friedrich Nietzsche y Walter Benjamin, el niño ocupará un lugar especial en la posibilidad de emancipación frente a una tradición opresora. En el primer caso, el de Nietzsche, el niño llegará incluso a ser la imagen del *superhombre*, es decir el extremo de la cuerda que al mismo tiempo retorna hasta su más profunda animalidad a través del olvido. En Benjamin, el niño será imagen de un reencuentro con la experiencia, en franca oposición a la idea que de ésta ha montado la modernidad. Vale la pena, entonces, abordar esta figura de emancipación que lejos de tratarse del más débil que porta el mensaje definitivo, como pensaría la tradición cristiana, es la oportunidad última de habitar el mundo afirmando la vida y el error inherente a ella. En el niño (superhombre, profanador, bárbaro o joven) reside la capacidad humana de

romper las cadenas de la uniformidad, la domesticación y el tiempo vacío y homogéneo de la soberanía. El niño no cumple con un destino, sino que abre la vida a su potencia y devela la importancia de la irracionalidad en la vida humana.

Revisamos aquí la figura del niño en Nietzsche y en Benjamin no con el fin de confrontar similitudes y diferencias, sino para evidenciar el rol que puede cumplir la imagen del niño en el pensamiento político contemporáneo, especialmente en nuestra época, donde la propia niñez ha sido convertida en una categoría sólo accesible a la experiencia adulta como quien visita un museo. Aquí, por el contrario, veremos al niño como la ruptura de ese tiempo, fuera del pasado que constriñe al futuro.

El niño como superhombre

Al bajar Zarathustra de la montaña en la que había permanecido aislado de los hombres, se encuentra con un anciano que rápidamente se da cuenta de los cambios surgidos en él. Lo había visto pasar antes, lo recuerda y le advierte: “Entonces llevabas tu ceniza a la montaña; ¿quieres hoy llevar tu fuego a los valles? ¿No temes los castigos que se imponen al incendiario?”¹. Pareciera que el anciano es conciente, aunque no de la muerte de Dios, del peso de la tradición, de la civilización. Ve en Zarathustra un peligro para ella y al mismo tiempo, la civilización es un peligro para Zarathustra. Quién incendia es excluido, castigado. Pero no sólo porta el fuego Zarathustra, sino que él mismo es un fuego, símbolo de la vitalidad, de la afirmación de la vida: “...Zarathustra es un despierto: ¿qué quieres hacer ahora entre los que duermen?”². Y este despertar tiene, además, una forma precisa: “Zarathustra está transformado, Zarathustra se ha convertido en un niño”³.

Se presenta aquí una primera imagen del superhombre como un niño, que es reconocida por un anciano que comparte algunas de las características de Zarathustra: se ha alejado de los hombres y comprende que entre ellos reina la imperfección⁴, pero su alejamiento parece sin retorno, mientras este niño que es Zarathustra, no sólo desea volver, sino que decide llevar consigo un regalo. Ante la burla del anciano y la insistencia de que éste desista de ir donde los hombres, apostando a que es mejor una vida en el bosque, entre los animales, donde es posible alabar a Dios, Zarathustra decide abandonarlo y dejarlo en su ingenuidad, esa que todavía cree que Dios vive. Y es que Zarathustra no quiere ser un oso entre los osos o un pájaro entre los pájaros, sino un niño que porta un regalo para los hombres, o, mejor dicho, que es un regalo para los hombres. Como veremos, entonces, aun frente al riesgo de la exclusión y el castigo que la civilización impone a quienes son diferentes, Zarathustra va a llevar a cabo un gesto político de la mayor intensidad: volver a los hombres como un niño.

Podríamos comparar al niño de Nietzsche con aquel que aparece en la advertencia de Cristo “Dejad a los niños y no les impidáis venir a mí; porque de los tales es el reino de los cielos”⁵. Es evidente que Nietzsche tiene plena claridad de esta representación del niño cristiano, pero en su pensamiento éste se convertirá precisamente en su opuesto. Si en ambos niños hay inocencia, la de Zarathustra será una inocencia vital, que no es imagen de un hombre que vive en el reino de los cielos, sino de aquel que afirma la vida en la tierra. Nietzsche subvierte así al niño cristiano. Recordemos que en la Biblia, a reglón seguido de esta valoración cristiana del niño, uno de los presentes le pregunta a Jesús qué puede hacer para entrar en el reino de los cielos, siendo la respuesta tajante: “si quieres entrar en la vida⁶, guarda los mandamientos”⁷, es decir, el sometimiento

¹ F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 34.

² *Ibidem*

³ *Ibidem*

⁴ Ver *Ibid.*, p. 35.

⁵ Mateo, XIX; 14.

⁶ Debemos hacer notar que Jesús se refiere a la vida eterna, más allá de la vida terrenal como *la vida*, reafirmando la sumisión de la vida terrenal respecto a la del más allá. Sobre qué significa vivir en Nietzsche, precisamente como oposición a la ley religiosa, ver F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Trad. J. Mardomingo Sierra, Editorial EDAF, Madrid, 2002, p. 105.

⁷ Mateo, XIX; 17.

a la ley podría conducir a ser como un niño. Desde esta mirada, el niño no es creador, sino un ser domesticado por la tradición. Veamos, en cambio qué ocurre con el niño de Zaratustra.

En *Los discursos de Zaratustra, De las tres transformaciones*, Nietzsche invoca el paso del espíritu humano por tres transformaciones: “cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño”⁸. Nietzsche indica a través de estas transformaciones posibilidades de liberar al ser humano de la domesticación, creando las condiciones para un reencuentro con la propia animalidad subyugada por la razón. ¿Pero cómo podría ser esta afirmación certera si el niño es precisamente la única de las transformaciones del espíritu que no adquiere la forma de un animal? Frente a esto, partiremos indicando que en el Zaratustra de Nietzsche “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, -una cuerda sobre un abismo”⁹. En otras palabras, el hombre mismo, y el superhombre aún más, se encuentran ligados por una misma cuerda al animal. No hay una separación entre los tres, sino mas bien una sola naturaleza de la que el hombre es un “transito” y un “ocaso”¹⁰. El niño, en este sentido, pareciera encontrarse en el extremo del superhombre, que no es una superación de lo animal, sino precisamente el reconocimiento de ser parte de una misma cuerda, de una misma historia. Pero esto debe ser aclarado con mayor profundidad.

Al describir las transformaciones Nietzsche muestra cómo el espíritu cae bajo el yugo de la domesticación. El camello es el animal de carga que realiza largos viajes sin ningún tipo de protesta. Se representa, de esta manera, el más completo dominio de la civilización sobre la especie humana. El problema aquí no es la reducción a la animalidad, porque desde siempre el hombre es animal, sino la figura de *animal de carga* con que el hombre queda identificado, corriendo hacia su desierto¹¹, es decir, hacia el vacío de la civilización, el nihilismo. Sin embargo, es precisamente ese desierto el lugar en que el espíritu encuentra la soledad, donde aparece también la reflexión y la rabia del esclavo. El espíritu se transforma así en león, que en el desierto quiere convertirse en señor, y su conquista del mundo es similar a la del animal que persigue y atrapa su presa. Este león es una maravillosa representación de la modernidad que no descansará hasta enfrentarse a su último dios a cuyo mandato: ‘tu debes’, responde con un ‘yo quiero’, afirmando así la voluntad de poder del hombre en la tierra. Pero ese ‘yo quiero’ no es de ninguna manera suficiente en sí mismo, aunque sí fundamental, para “crearse libertad para un nuevo crear”¹². ¿Crear qué? valores.

De ahí la aparición del niño como última transformación del espíritu. Si el león representa la emancipación de las cadenas de la moral, no puede bastarse a sí mismo, pues de hecho, en la soledad de su desierto conquistado, podría finalmente convertirse en una voluntad de nada, una permanente recursividad que acusa señorío allí donde sólo crecen plantas con espinas. Sólo el niño crea valores nuevos sobre esa libertad del león. ¿Podemos leer aquí una valoración y, al mismo tiempo, un enfrentamiento de Nietzsche con la modernidad? Probablemente sí, y sea así el león una furia contra el pasado religioso y el niño, entonces, una crítica a una modernidad que, creyendo su tarea concluida, se vuelve incapaz de ver que la cuerda sigue tendida hasta el superhombre. El niño de Zaratustra es *inocencia* y *olvido*: “...un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí”¹³. Esta puede ser una de las mejores descripciones del superhombre nietzschiano, en quién podemos leer un nuevo comienzo de la vida que es juego, es decir, un tomar las cosas de nueva manera, poniendo en cuestión tanto el *deber* encarnado por el dragón¹⁴ como el *querer* del león.

⁸ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Trad. cit., p. 53.

⁹ *Ibíd.*, p. 38.

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ Ver *Ibíd.*, p. 54.

¹² *Ibíd.*

¹³ *Ibíd.*, p. 55.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 54.

Interesa comprender, por una parte, qué es lo que Nietzsche comprende como parte del superhombre en el juego, la inocencia y el olvido. Evidentemente, el espíritu como juego pone inocentemente toda verdad en cuestión. El niño cuando juega entra en un mundo que es un todo en sí mismo, “una rueda que se mueve por sí misma”¹⁵, y lo afirma con “un santo decir sí”, porque a diferencia del león, que necesitaba decir un “no santo” para liberarse, ahora es necesario afirmar el mundo a través de la creación, y sólo de ese modo ya no conquista el desierto, sino “su mundo”¹⁶. No hay, entonces, como podría creerse, un descuido del mundo, una negligencia o una irresponsabilidad, sino al contrario, una afirmación de la voluntad que requiere precisamente de esa concentración en el juego que encontramos en el gesto infantil. Pero también el niño es olvido, es decir, no carga sobre sus hombros con el lastre de la historia de la civilización. Veamos de qué se trata este olvido y cuál es su gesto político.

Una posible lectura del olvido es la contestación de Nietzsche a la moral cristiana. Para comprenderla, debemos revisar qué dice el filósofo al respecto en *La genealogía de la moral*, donde se refiere explícitamente al olvido. En su *Tratado Segundo* Nietzsche muestra cómo la naturaleza parece haberse propuesto para el hombre la tarea de criarlo de forma tal que a éste le “sea lícito hacer promesas”¹⁷. Esta naturaleza se expresa como una fuerza, y como tal, también tiene una contraparte que Nietzsche llama “la fuerza del olvido”¹⁸ que no es de ninguna manera una *fuerza inercial* sino una fuerza activa y positiva; una facultad de inhibición impermeable a lo que hemos vivido y experimentado, “lo asumido en nosotros”. El olvido aparece como un cierre de las puertas y ventanas de la conciencia, una *tabula rasa* de ésta que permitiría contrarrestar el efecto de lo ya vivido y abrir un espacio para la creación de nuevos valores.

Esta inhibición del olvido no cumple una función permanente, si comprendemos que a partir de ella se crean nuevos valores que también serán ejercidos desde la memoria que permite prometer. Nietzsche pareciera buscar una suerte de equilibrio entre ambas fuerzas, pero claramente ve en el predominio de la memoria un ejercicio activo de no-querer-volver-a-liberarse¹⁹, es decir una legitimación de la memoria y de su orden causal, que no puede, al mismo tiempo, comprenderse sin transformar al propio hombre en un ser que, a través del cálculo, la regulación y la necesidad, busca responderse “a sí mismo de su propia representación”²⁰ y, de esa forma, proyectarse hacia el futuro con la planificación y cálculo propios de toda promesa. Siempre este ejercicio de cálculo, inherente a la memoria, tendrá su exterior. Como una *cinta de Moebius*, surge en el mismo recorrido del hombre calculador (criado para prometer), un hombre calculable, “uniforme, igual entre iguales, ajustado a la regla”²¹. Nietzsche será explícito en decir que “con la ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable”²².

El olvido del niño es, de esta manera, efectivamente un fuego llevado de la montaña a los valles; una subversión necesariamente política que se dirige contra el poder y el orden de la civilización que uniforma y, al mismo tiempo, el niño reivindica la singularidad, el genio, la diferencia. Lo develado en Nietzsche es que este hombre calculable realmente no hace ninguna promesa, porque siempre se encuentra prisionero de la promesa de un otro, de alguien libre de la eticidad de la costumbre, a quién, efectivamente, le es lícito formularlas.

Como bien ha indicado Lemm, en la promesa de la civilización nietzschiana se produce una articulación de carácter universal de forma que su destino es ser compartida -por lo que Nietzsche opondrá también autonomía a ética²³-, y este

¹⁵ Ibídem.

¹⁶ Ibídem.

¹⁷ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, p. 75.

¹⁸ Ibídem.

¹⁹ Ibíd., p. 76.

²⁰ Ibíd., p. 77.

²¹ Ibídem.

²² Ibídem.

²³ Ver F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Trad. cit., p. 78.

compartir no ocurre en un proceso pacífico, sino que es fundamentalmente un gesto cargado de violencia. Nietzsche dice: “Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria”²⁴. Contrario a una posición *contractualista*, Nietzsche, tal como muestra Lemm, rechaza que en el momento inicial exista un pacto entre iguales, sino que siempre la sociedad y el Estado comienzan con un baño de sangre, un acto de injusticia ilegítimo²⁵. Si el dolor de la violencia primera conduce luego a una aceptación, como ya vimos, que podríamos llamar (siguiendo a Weber) legitimidad de la dominación, lo cierto es que también en la memoria hay un olvido. Olvido de esa violencia primera, del pecado original por el cuál habría que someterse ‘a gusto’. De este modo, pareciera que la memoria tiene como función el aseguramiento un vínculo secreto entre pasado, presente y futuro, permitiendo reducir la incertidumbre frente al mundo en permanente devenir. Con esta memoria que olvida el olvido, el animal domesticado se pregunta “¿Cómo se conserva el hombre?”. Vislumbrar al niño en el extremo de la cuerda exige, en cambio reformular esta pregunta por “¿Cómo se supera el hombre?”²⁶.

Una de las formas en que llamamos a la niñez es infancia. Precisamente la infancia es la negación de la *φωνή*, la voz. En este olvido de Nietzsche, el hombre pareciera trascender el lugar del lenguaje, ir hasta un más atrás, fundamentalmente animal, en el que la palabra no ha sido pronunciada. El niño o in-fante remite a un pasado que está presente, y que, incluso, se confunde con el futuro, extremo de la cuerda. De ahí que tenga el mayor de los sentidos, para la filosofía de Nietzsche, la frase “Me temo que no nos libraremos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática”²⁷. El olvido es, de esta forma, un retorno a la in-fancia, y, por tanto a la experiencia singular, aquella que es tan propia de cada uno y tan compartida en cuanto especie.

El niño como profanación

Especie e individuo adquieren una importancia vital en la manera en que se aproximará al niño Benjamin. Al igual que en Nietzsche, en él la experiencia del niño se encuentra signada por lo incomunicable, pero pareciera existir una tensión mayor entre aquello que Benjamin llama, utilizando conceptos de la biología, lo *filogenético* y lo *ontogenético*. En su texto *Sobre la facultad mimética*, Benjamin va a considerar que la mimesis es una condición determinante del hombre, que siempre tiene tanto una historia individual como otra de la especie, lo que debe entenderse como la posibilidad humana de compartir la vida en tanto vida y, al mismo tiempo, al no ser la mimesis nunca una equivalencia, sino más bien lo que reúne a lo diferente en un espacio común, participar de la experiencia en el mundo a partir de la singularidad. Y de esta mimesis su principal escuela es el juego infantil²⁸.

En este sentido, dice Benjamin, “el juego infantil se halla completamente saturado de conductas miméticas, y su campo no se encuentra en modo alguno limitado a lo que un hombre puede imitar en otro. El niño no juega sólo a ‘hacer’ el comerciante o el maestro, sino también el molino de viento y la locomotora”²⁹. El niño, aparece en el juego como un imitador del mundo, con el cuál se entrega y apodera de él en un mismo gesto. No se limita a la imitación de su especie; va más allá. En otras palabras, lo que el niño aprehende en el juego no es un conjunto de normas, sino, fundamentalmente, a experimentar las cosas, vivirlas de una manera personal, acaso paradójicamente inimitable, a partir de la entrega radical a la otredad.

Precisamente, en su relación con los objetos, los niños tienen la capacidad de modificar el sentido, el tiempo, y el vínculo normativo que ata a los hombres a su época. En *Dirección única*, Benjamin escribió que los niños:

²⁴ Ibid., p. 79.

²⁵ Ver V. Lemm, Trad. cit., p. 88.

²⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Trad. cit., p. 390.

²⁷ F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Trad. J. Mardomingo Sierra, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p. 29.

²⁸ Ver W. Benjamin, *Sobre la facultad mimética*, en *Conceptos de filosofía de la historia*, Trad. H. A. Murena; D. J. Vogelmann, Terramar Ediciones, Buenos Aires, 2007, p. 109.

²⁹ Ibidem.

“Se sienten irresistiblemente atraídos por los desechos provenientes de la construcción, jardinería, labores domésticas y de costura o carpintería. En los productos residuales reconocen el rostro que el mundo de los objetos les vuelve precisamente, y sólo, a ellos. Los utilizan no tanto para reproducir las obras de los adultos, como para relacionar entre sí, de manera nueva y caprichosa, materiales de muy diverso tipo, gracias a lo que con ellos elaboran en sus juegos”³⁰.

Esta imagen ha sido parafraseada en clave política por Giorgio Agamben para evidenciar una lectura político-profanatoria en Benjamin. De alguna forma, lo sagrado, sobre aquello que se sustenta, en última instancia, la norma y la ley, es tensionado en el juego infantil, que sin abolirlo, ni descuidarlo, pues el niño que juega no es de ninguna manera un descuidado, “restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado”³¹. Este gesto profanador se opone a toda la tradición política moderna, que simplemente ha buscado la secularización de la soberanía religiosa. Benjamin, a través de la figura infantil busca crear un tiempo excepcional, en el que lo sagrado muestra también su reverso profano y, en concordancia con lo que hemos visto en Nietzsche, pone en evidencia el momento trágico que da origen a la norma, el momento de la violencia mítica. Y al ser la infancia una instancia de profanación, el niño ha de representar siempre la irracionalidad peligrosa para la norma. También en Benjamin, al igual que en Nietzsche, el gesto infantil puede significar el castigo o la exclusión, porque va a prender fuego a la violencia del derecho, que no sólo engaña mostrando la norma como sagrada, sino que impone también un olvido del olvido, negando el hecho fundamental de que “respecto de la legitimidad de los medios y de la justicia de los fines no decide jamás la razón, sino la violencia fatal de la primera y Dios sobre la segunda”³². Esto requerirá de una mayor explicación, pero antes debemos acercarnos un poco más al juego de la mimesis.

Si la mimesis es una condición determinante, es porque se entremezcla entre la filogénesis y la ontogénesis humana, de modo que podríamos entender que Benjamin busca hacer una analogía entre el niño y el pasado de la humanidad. Sin embargo, en el desarrollo del juego de las semejanzas, aparecerá de pronto el lenguaje como una *semejanza inmaterial*³³, que en sí mismo porta también el momento pre-lingüístico, es decir, la in-fancia, de forma, dice Benjamin, que “el lenguaje sería el estadio supremo del comportamiento mimético y el más perfecto archivo de semejanzas inmateriales: un medio al cual emigraron sin residuos las más antiguas fuerzas de producción y recepción mimética, hasta acabar con las de la magia”³⁴. El lenguaje absorbe las más antiguas fuerzas de producción y recepción miméticas de forma que al acabar con la magia sigue siendo portador del pasado del hombre, de manera que el pasado deviene en presente y se acentúa la crítica a la idea de progreso que recorre gran parte de la obra política de Benjamin. Agamben ha insistido, precisamente, en que la infancia no se hace a un lado para dar paso al lenguaje; no es ningún paraíso perdido, aunque la lógica del museo quiera enseñarla así. Lenguaje e infancia coexisten al punto que esta última se constituye en el mismo gesto en que es expropiada por el lenguaje³⁵.

Pero si el niño viene desde siempre con la determinación de desarrollar el lenguaje ¿Qué origen es el que está en juego aquí? ¿Acaso no hay ya en el hombre, por ser hombre, un lenguaje capaz de leer ya las vísceras, las estrellas o las danzas?³⁶ Al igual que en Nietzsche, la visión benjaminiana de la adultez no es negativa, sino que, a través de su pensamiento busca develar la arbitrariedad de la norma impuesta y el exceso al que es conducido también el hombre por ser

³⁰ W. Benjamin, *Dirección única*, Trad. J. del Solar; M. Allendesalazar, Alfaguara, Madrid, 1987, p. 25.

³¹ Ver G. Agamben, *Profanaciones*, Trad. F. Costa; E. Castro, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2005, p. 102.

³² W. Benjamin, Para una crítica de la violencia, en *Conceptos de filosofía de la historia*, Trad. cit., p. 131.

³³ Ver W. Benjamin, Sobre la facultad mimética, ..., Trad. cit., p. 110.

³⁴ *Ibid.*, p. 112.

³⁵ Ver G. Agamben, *Infancia e historia*, Trad. S. Mattoni, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2007, p. 66.

³⁶ W. Benjamin, Sobre la facultad mimética, ..., Trad. cit., p. 112.

el animal lingüístico. Al menos, en la persistencia de la infancia en la vida del hombre, este mismo tiene siempre la oportunidad de no ser un instrumento, de forma que “No hay un contenido del lenguaje; como comunicación la lengua comunica un ser espiritual, es decir, una comunicabilidad pura y simple”³⁷. Revelar el mundo a través del nombre no es, necesariamente, un acto de dominación, sino una forma de habitar en él con toda su diversidad y, en la infancia, en ese lugar que es sin voz, radica siempre la posibilidad de no decir, en otras palabras, la potencia del propio lenguaje. En tanto el hombre experiencia el mundo a través del lenguaje, produciendo o percibiendo semejanzas, siempre aprende a hablar, siempre es un infante.

De esta forma, en la infancia del hombre, en tanto potencia siempre presente, puede irrumpir en cada segundo el mesías³⁸, violentando el tiempo vacío y homogéneo de la soberanía, profanando, es decir, sacando del templo, des-sacralizando y restituyendo el mundo al uso común.

En Benjamin, entonces, es el niño quién recupera la experiencia perdida en el recorrido de la modernidad. Al igual que el león de las tres transformaciones en Nietzsche, el niño benjaminiano no surge del paraíso, sino de la pobreza a la que es sometido el hombre moderno. En *Pobreza y experiencia*, este niño aparece bajo la figura del bárbaro (recordemos que *Βάρβαρος* es ‘el que balbucea’, derivado de la onomatopeya *bar bar*), al que Benjamin insistirá en darle un sentido positivo, porque a fin de cuentas la pobreza de experiencia no puede conducir al bárbaro más que a comenzar de nuevo en una búsqueda que siempre es descubrimiento. El gran creador o genio (el creador de valores de Nietzsche), vuelve al inicio, hace *tabula rasa* para comenzar desde lo pequeño, lo insignificante o bien, una sola certeza desde la que partir, como ocurre con la razón de Descartes³⁹. Quién mejor para comenzar este camino de reencuentro con la experiencia, para producir las semejanzas, que aquél que vive desde ya en la otredad y en la diferencia.

En un fragmento de 1913 llamado *Experiencia*, Benjamin muestra la otra cara de la experiencia, aquella que ha sido despojada del espíritu que le es inherente, siendo expropiada por la adultez que mira hacia la juventud (y nótese que aquí la juventud es la infancia) como “una breve noche (¡llena de embriaguez!)” después de la cuál, “vendrá la gran ‘experiencia’, años de compromisos pobres de ideas y carentes de inspiración”⁴⁰. La relación del burgués con la experiencia, al contrario del joven, es la de un “eternamente ayer”, es decir, en su indicación de posesión de la experiencia se encuentra, al fin y al cabo, su incapacidad para realizar cualquier experiencia. La experiencia del burgués se contrapone, entonces, a la del joven, infante o bárbaro. Ésta última se liga a la singularidad y el parentesco con Nietzsche es tan evidente que Benjamin cita a Zaratustra para dar cuenta de aquello⁴¹, porque aquí también hay una afirmación de la vida, de asumir el vértigo que le es propia y experimentar el error como parte del recorrido. Si la forma de ser del burgués es un constante rehuir de la vida misma, el joven benjaminiano, en cambio, “vivenciará el espíritu y cuanto más le cueste lograr algo grande, más fácilmente encontrará el espíritu en todo su camino y en todos los hombres”⁴². Esta singularidad de la experiencia, entonces, se comparte, se vive en un encuentro con lo otro, de forma que tal manera de habitar el mundo conduce a la indulgencia, opuesta a la intolerancia propia del burgués.

Finalmente, en lo que respecta a Benjamin, debemos hacernos cargo del mito que rompe el niño. Para él la historia de la humanidad es un cúmulo de sucesos opresivos en el que siempre aparece la figura de un amo que sin importar cómo ha llegado al poder, se erige siempre como heredero natural de quienes lo han

³⁷ W. Benjamin, Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres, en *Conceptos de filosofía de la historia*, Trad. cit., p. 97.

³⁸ Ver W. Benjamin, Sobre el concepto de historia, ..., Trad. cit., p. 76.

³⁹ Ver W. Benjamin, Pobreza y experiencia, en *Discursos interrumpidos I*, Trad. J. Aguirre, Taurus, Buenos Aires, 1989, p. 169.

⁴⁰ W. Benjamin, Experiencia, en *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*, Trad. J. Thomas, Nueva Visión, Buenos Aires, 1989, p. 41.

⁴¹ Ver *Ibíd.*, p. 43.

⁴² *Ibíd.*

ejercido antes que él. En su triunfo arrastra el pasado como un “patrimonio cultural”⁴³ propio. Ahora bien, para apropiarse de ese pasado, lo que se instaura es un mito, el que es creado a partir de una violencia instauradora de derecho y sostenido por medio de una violencia conservadora de derecho⁴⁴. El tiempo de la soberanía exige que el mito sostenga al gobernante quién, a la espera de un retorno mesiánico, inaugura una época de conservación del mundo, lo que significa sometimiento y control para que nada cambie. Este es, en otras palabras, un *estado de excepción* que ha devenido en la regla⁴⁵ y que se apoya en una idea del tiempo vacío y homogéneo⁴⁶, del que son cómplices el historicismo y el progresismo, que cuentan la historia como un *continuum* que termina con un juicio final que, luego de la muerte de Dios, ya nadie avizora.

En ese mito que nace y se sostiene con la violencia, la infancia irrumpe como un mesías profano, que, a través del juego, que permite a la mimesis producir y comprender diferencias, rompe con la vacuidad y homogeneidad, permitiendo al hombre acercarse al mundo experiencialmente, siendo un otro y decidiendo hacerlo, no como un ‘hacer cuenta que...’, sino como un ‘hacer una y otra vez’ y encontrar el placer en ello. Mientras el niño puede encontrar en esa repetición un placer, que quiebra la relación sujeto-objeto⁴⁷ reemplazándola por una complicidad, la adultez entrega la experiencia a la representación en el lenguaje. Por eso, sólo le queda hablar de ella⁴⁸ y relegarla a un pasado que cree propio.

Algunas reflexiones finales

Más allá de las importantes diferencias que plantean las reflexiones de Benjamin respecto a las de Nietzsche⁴⁹, lo cierto es que el niño juega un papel crucial en el pensamiento de ambos, al modo de una imagen que condensa la posibilidad de liberación de los procesos de racionalización y de desarrollo técnico de la modernidad. El niño es fundamentalmente una apertura al mundo, un encuentro con la vida como lugar del error, la afirmación, la imitación y la experiencia. Como hemos podido ver, ni en Nietzsche ni en Benjamin la niñez se refiere a un estadio cronológico, precisamente porque en la valorización de la experiencia infantil se produce un quiebre con la idea misma de evolución lineal y, sobre todo, progreso. El niño es aquello que la domesticación ha querido dejar atrás, de forma que solo una visita al museo de la infancia puede traer al niño al presente, como un recuerdo, una representación, pero no como una posibilidad de experimentar el mundo.

¿Es posible reencontrar la experiencia perdida? ¿No es acaso, en nuestra época, la proliferación de juegos nuevos y viejos precisamente la confirmación, como dice Agamben, de la pérdida total de nuestra capacidad de jugar? ¿Cómo se profana ahora la sacralidad de un mundo experimentado donde la experiencia parece imposible? La respuesta a estas preguntas seguirá siendo un enigma mientras no volvamos la mirada hacia la infancia, y esa es una gran tarea política para nuestros tiempos.

⁴³ Ver W. Benjamin, Sobre el concepto de historia, ..., Trad. cit., p. 68.

⁴⁴ Ver W. Benjamin, Para una crítica de la violencia, ..., Trad. cit., pp. 120-121.

⁴⁵ Ver W. Benjamin, Sobre el concepto de historia, ..., Trad. cit., p. 69.

⁴⁶ Ver *Ibíd.*, p. 73.

⁴⁷ Una mención a esta la ruptura de la relación sujeto-objeto a partir de la experiencia en Benjamin se encuentra en A. Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009, p. 108.

⁴⁸ Ver W. Benjamin, Juguetes y juego, en *Escritos...*, Trad. cit., pp. 93-94.

⁴⁹ Una crítica importante al concepto de superhombre nietzschiano en Benjamin aparece en el texto *El capitalismo como religión*, que se encuentra como parte de una selección de textos en De la Garza, María Teresa, *Política de la memoria, Una mirada sobre Occidente desde el margen*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2002, pp. 137-140. Allí Benjamin hace notar que el superhombre nietzschiano es el primer hombre que comienza conscientemente a realizar la religión capitalista. Para un análisis de aquello ver G. Agamben, *Profanaciones*, Trad. cit., p. 106.