

MÍMESIS E IDENTIDAD POLÍTICA. UNA PROBLEMATIZACIÓN ADORNIANA DE LA DEMOCRACIA*

*Emiliano Gambarotta***

<http://orcid.org/0000-0002-8526-4819>
emilianogambarotta@yahoo.com.ar

RESUMEN *Este trabajo busca hacer un aporte a la discusión actual en teoría política, específicamente, a las categorías a través de las cuales se indaga la democracia. Con este fin, se propone una crítica a la noción de “identidad política”, la cual avanza por dos caminos: el principal retoma la crítica de Adorno a la lógica identificante y a la relación sujeto-objeto que ella entraña. Sobre esta base se problematiza esa relación sujeto-sujeto que es el lazo político. Como una suerte de excursus de este camino principal, se avanzará en una crítica inmanente del uso que de dicha noción se realiza en una de las filosofías políticas hoy preponderantes: la teoría postfundacionalista. Para ello se realizará una lectura interna de la propuesta de Chantal Mouffe, en tanto representante de dicha teoría, cuya labor se concentra en la indagación de la lógica democrática, tarea en la cual el concepto de identidad juega un papel clave. Por ambas vías se apunta a señalar que la categoría de identidad política contiene la tendencia a cancelar el pluralismo y, con éste, la democracia. Frente a ello se postula una manera distinta de problematizar el lazo político, a través de la noción de mimesis.*

Palabras clave *mimesis política, dialéctica, pluralismo, democracia, teoría postfundacionalista.*

* Artigo submetido em 28/04/2019. Aprovado em 29/10/2019.

** CONICET/IDAES-UNSAM. Buenos Aires, Argentina. FaHCE-UNLP. La Plata, Argentina.

ABSTRACT *This work seeks to make some contribution to the current discussion in political theory, specifically, to the categories through which democracy is studied. With this goal in mind, a critique of the notion of “political identity” is proposed, which proceeds in two ways: the main one takes up Adorno’s criticism of the identifying logic and the subject-object relationship that it entails. On this basis, the subject-subject relationship that is the political link is problematized. As a sort of excursus of this main path, we will proceed to an immanent critique about how this notion is used by one of the main political philosophy lines nowadays: the Post-Foundational Theory. To this purpose, an internal reading of the proposal of Chantal Mouffe is made, because she is a representative of that theory, whose work is focused on the investigation of democratic logics, and gives to the concept of identity a key role. In both ways, it is pointed out that the category of political identity contains the tendency to cancel pluralism and, with it, democracy. Against this, a different way of problematizing the political link is postulated, through the notion of mimesis.*

Keywords *political mimesis, dialectics, pluralism, democracy, Post-Foundational Theory.*

Introducción

Este trabajo parte de una cita del clásico texto acerca de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, de Walter Benjamin, quien allí se propone elaborar una teoría del arte que deje de lado una serie de conceptos heredados, por la carga política que ellos contienen, para, en cambio, introducir unos que “se distinguen de los usuales en que resultan por completo inútiles para los fines del fascismo. Por el contrario, son utilizables para la formación de exigencias revolucionarias en la política artística” (Benjamin, 1979, p. 18). Considero que uno de los desafíos a los que hoy se enfrenta la teoría política, especialmente en su interrogación de la cuestión de la democracia, es introducir en la discusión categorías que no sean apropiables para los fines de las fuerzas antidemocráticas hoy existentes. Antes bien, que puedan ser utilizadas para una radicalización de las exigencias democráticas en lo político. Avanzar en esta dirección es el objetivo más amplio que orienta a este trabajo, el cual toma, entonces, a la democracia como su objeto problemático, y ello ha de incluir —en línea con la cita benjaminiana— la interrogación de las categorías teóricas a través de las cuales se produce dicha problematización. Es decir, se trata de elaborar una teoría de la democracia que aborde reflexivamente su propia

estructura conceptual, esa materialidad de la teoría, preguntándose por cómo democratizarla.

Éste es el marco dentro del cual se indagará aquí la categoría de “identidad”, tomando como punto de partida la concepción expuesta por Adorno, pero no para concentrarnos en la relación sujeto-objeto (propia de su teoría del arte y de su teoría del conocimiento), sino para interrogar la relación sujeto-sujeto. Es decir, el lazo político y las consecuencias que acarrea percibirlo a través de la categoría de identidad (política). Mi tesis es que el uso de esta noción contiene necesariamente la cancelación del pluralismo, incluso en aquellas teorías que hacen de éste un rasgo definitorio de la democracia. Para dar cuenta de ello se realizará, en la segunda sección, una suerte de “*excursus*” por la propuesta teórica de Chantal Mouffe, en tanto su trabajo realiza una apropiación singular de diversas fuentes—con especial preponderancia del pensamiento de Carl Schmitt—, a las cuales inscribe en el marco de una concepción postfundacionalista, una de las preponderantes en el horizonte actual de discusiones de la teoría política. Abordar su propuesta permite, por tanto, polemizar con una de las corrientes de más influencia en las contemporáneas problematizaciones de lo político, a la vez que, dentro de esta corriente postfundacionalista, es sin dudas Mouffe quien más sistemáticamente ha elaborado una teoría de la democracia. Esto la diferencia, por caso, de la perspectiva de Ernesto Laclau, pues aun cuando ambos parten de una base común (cristalizada en sus escritos conjuntos), los trabajos individuales de este último no se interrogan por la especificidad de la política democrática, sino por la más general gramática de lo político.¹ Es el interés de este artículo por la cuestión de la democracia, así como por discutir con las teorías hoy preponderantes, los que justifican el foco que aquí se pone en la mentada propuesta de Mouffe. En la cual, además, son piezas centrales tanto el pluralismo como la identidad política, aquellas categorías que, según mi tesis, no pueden coexistir en una misma estructura conceptual, en tanto la última lleva a la cancelación de la primera y, con ella, de la democracia. A partir de lo anterior se señalará, en la tercera sección, la necesidad, para una teoría que apueste por la democracia, de abandonar la noción de identidad política. Frente a lo cual propongo percibir al lazo político a través de la categoría de “mímesis”.

Ahora bien, Adorno no desarrolla una problematización específica acerca de la democracia, sin embargo, considero que en su pensamiento pueden

1 Puede encontrarse una crítica de la teoría de la hegemonía propuesta por Laclau —que complementa la discusión que aquí se realiza de la teoría de Mouffe— en Gambarotta, 2014, capítulo VII: “Ernesto Laclau: esencialismo negativo y disolución de la crítica”.

encontrarse elementos a través de los cuales aprehender aquellas lógicas que imposibilitan su concreción en el presente o, más aún, que fomentan una lógica totalitaria. Esto último implica retomar la clásica oposición entre sociedad democrática y sociedad totalitaria que Claude Lefort (2004) consagrara dentro de la teoría política.² Es sobre ese telón de fondo que propongo releer la preocupación adorniana por lo que él consideraba eran los elementos que habían llevado al totalitarismo, en una labor que no se limita al simple comentario de su obra, sino que busca movilizar sus categorías para pensar críticamente nuestro presente.

Es en este contexto que cabe leer la sentencia según la cual “la ilustración es totalitaria como ningún otro sistema” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 78), pues tal carácter totalitario puede ser lefortianamente leído como la configuración de una sociedad opuesta a la democrática. En definitiva, la oposición democracia-totalitarismo es uno de los ejes a través de los cuales puede (re)leerse al conjunto de la dialéctica de la ilustración, indagando los elementos que en ella han llevado a una regresión que obtura la concreción de la promesa democrática en nuestro presente. Tal, entonces, el telón de fondo que propongo para (re) problematizar hoy la demanda adorniana por que los seres humanos orienten “su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido” (Adorno, 2005, p. 334), que no volvamos a vivir en una sociedad totalitaria. Frente a ello, cabe orientar nuestro pensamiento y nuestras acciones en pos de una democratización de lo instituido.

Pluralismo y sistema

¿En qué reside, entonces, ese carácter totalitario de una ilustración que *al mismo tiempo* es inseparable de “la libertad en la sociedad” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 53) hoy existente? Una de sus instancias, tal vez la principal, remite a su tendencia a conformar un sistema sin exterior. En efecto, “la ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual se derivan todas y cada una de las cosas” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 62). Nada ha de existir por fuera del sistema, el cual se conforma a través de la reducción a la unidad de todo lo existente, poniendo en juego para ello un proceso de abstracción que conlleva la destrucción de la diferencia, en pos de tornar a lo distinto en

2 Para un desarrollo de la relación entre el pensamiento adorniano y la concepción de Lefort, mediada por la problematización de la dialéctica llevada a cabo por Merleau-Ponty, véase Gambarotta, 2014, especialmente capítulo VI: “La carne ilustrada”.

equivalente. De allí que “todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la ilustración en apariencia” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 63), en una perspectiva errada, mera creencia a ser “ilustrada”, esto es, erradicada a favor de la verdad.

Sin embargo, ello no acontece sólo en un plano cognoscitivo, sino también en uno político, en una nietzscheana relación entre saber y poder que tiñe al conjunto de esta problematización. Es por ese entrelazo que “el hombre cree estar libre de terror cuando ya no existe nada desconocido. [...] Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 70). Cualquier punto de vista que se produjese desde ese exterior entraña una amenaza para el sistema, pues lo relativizaría, atentando así contra su reducción de todo lo existente a la unidad. En esta lógica no hay lugar para la otredad, para acoger un pluralismo que no reduzca al otro a un error a ser “corregido”.

Ahora bien, no hay en el pensamiento de Adorno una problematización “positiva” del pluralismo. Sin embargo, en ese estilo que le es propio, lo que sí puede hallarse es una interrogación “negativa” del mismo, la cual indaga aquellos procesos que lo cancelan. Tal el tema subyacente a la reducción a la unidad que conlleva la pretensión de eliminar toda otredad, todo exterior al sistema. Sobre esta base es que propongo avanzar en una indagación de la dialéctica entre la unidad y su otro, el pluralismo. Pero no entendiendo al pluralismo como una suerte de realidad primera o más fundamental, sobre la que se ejerce esa reducción a la unidad. Antes bien, se trata de aprehender dialécticamente al pluralismo, en su mediación con la unidad, la cual niega y *a la vez* produce ese pluralismo, al que, por esto mismo, cabe entender como no-unidad, en su mediación con la unidad. Dialéctica que, como se habrá notado, se conecta estrechamente con aquella que tiene lugar entre lo idéntico y lo no-idéntico.

En esta última, la lógica identificante propia del proceso de abstracción torna equivalente lo diferente, diluyendo así su particularidad, en una identificación que disuelve lo no-idéntico de aquello que aprehende. Sin embargo, esto no ha de entenderse como el planteo de una no-identidad primigenia, anterior y ajena al proceso identificante, que la sitúa así en una inmediatez, antes bien, “lo no-idéntico no puede obtenerse inmediatamente como algo por su parte positivo, ni tampoco mediante la negación de lo negativo. [...] La equiparación de la negación con la positividad es la quintaesencia del identificar” (Adorno, 2005, p. 153). Lo no-idéntico no es, en Adorno, una inmediatez no condicionada por la lógica identificante –lo que la situaría como un nuevo incondicionado–, por el contrario, sólo a través de tal mediación llega a instituirse como no-idéntico (en

su negación de la identificación, como su misma denominación lo indica). Así, “lo no-idéntico sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones” (Adorno, 2005, p. 156). No habría identificación sin no-identidad que diluir, a la vez que se genera así la diferencia a través de la cual se da tanto la identificación de lo idéntico para consigo mismo, como la de lo no-idéntico en tanto identidad de su diferencia para con la lógica identificante, más aún, su negación de ella.

En consonancia con este movimiento dialéctico –aquí brevemente caracterizado– no cabe aprehender la no-unidad como una instancia incondicionada, sino como una condicionada por su mediación con (la reducción a) la unidad propia del sistema. Es la lógica de este sistema la que genera ese exterior que, a la vez, busca eliminar; vía por la cual no puede más que hacer del punto de vista propio–de su interior– el único válido. Se reitera así aquella pretensión de verdad que ya esgrimía el “mito solar” contra la “antigua fe mítica”, movimiento por el cual “la propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora de ser sólo una creencia” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 66), que ha de ser “ilustrada”, corrigiéndose su error que es también liquidar su otredad.

En este punto se ve la estrecha relación entre esta dialéctica de la identidad y la de la unidad con su otro, el pluralismo entendido como no-unidad. Tal la línea en la que propongo interrogar a la noción de “identidad política”, al lazo político que ella entraña y a sus consecuencias, tanto teóricas como políticas, para la democracia. Hoy es especialmente importante volver sobre dicha noción, en tanto ésta presenta nuevamente una marcada centralidad en la actual teoría política. Especialmente en las teorías postfundacionalistas, que hacen de la conformación de una identidad política una de sus temáticas recurrentes. Es por ello que realizaré un *excursus*, cuyo objetivo es proponer una crítica inmanente de la teoría de la democracia de Chantal Mouffe y, especialmente, de su tematización de la identidad política. Es decir, no se busca contraponer dicha teoría con concepciones externas a ella, antes bien, se busca confrontarla consigo misma, con lo que es parte integral de su estructura conceptual.³ Vía por la cual aprehender sus intrínsecos puntos ciegos, para así tornar visible lo que esta teoría de la democracia nos señala más allá de ella misma: las limitaciones de la noción de identidad política.

3 Ésta es “la forma crítica *par excellence*; y ciertamente, en cuanto crítica inmanente de las obras espirituales, en cuanto confrontación de lo que son con su concepto, crítica de la ideología” (Adorno, 2009, p. 28).

Para una crítica inmanente de la “identidad política”

En las teorías políticas postfundacionalistas la categoría de identidad tiene un papel central, en tanto ella es parte del cuestionamiento al carácter substancialista que se le achaca al marxismo, específicamente, a su concepción de un sujeto determinado por la base económica. Tal argumento constituye un punto de partida para la teoría postfundacionalista de Mouffe. Sin embargo, no por ello abandona el concepto de identidad, al indagar la subjetividad y su relación con el otro; antes bien, avanza en una reproblematicación “post” de la misma, la cual parte de “la deconstrucción de la categoría de ‘sujeto’ en lo que respecta a la constitución de las identidades colectivas” (Laclau y Mouffe, 2006, p. 21). Tarea que tiene uno de sus ejes en “la crítica a la supuesta unidad y homogeneidad” (Laclau y Mouffe, 2006, p. 155) de dicho sujeto. Sobre la base de esta deconstrucción Mouffe (junto con Laclau) plantea una concepción del mismo y de su identidad que se caracteriza por hacer de ésta un producto *a posteriori* de la articulación de distintas posiciones de sujeto, por lo que no hay una identidad fija o determinable con anterioridad a dicha práctica articuladora. Así, en su teoría, no se concibe al “agente social como sujeto unitario, sino como la articulación de un conjunto de posiciones objetivas, construidas en el seno de discursos específicos y siempre de manera precaria y temporal, suturada en la intersección de esas posiciones subjetivas” (Mouffe, 1999, p. 103). Son tales suturas las que dan un precario cierre a esa identidad, el único posible en un marco signado por la pluralidad de posiciones de sujeto y su (estructural) infinito juego de diferencias.⁴

Estamos ante una lógica homóloga a aquella a través de la cual esta teoría critica a la noción de totalidad, otro de los “grandes conceptos modernos”. En tanto también se rechaza su concepción como una entidad dada y autosustentable, afirmándose que es el producto de una articulación de múltiples diferencias, que no da lugar a la configuración de una totalidad plenamente cerrada; antes bien, su cierre es siempre precario, signado por suturas parciales. La conformación de esa frágil totalidad que es, al mismo tiempo, la única posible en el marco del infinito juego de las diferencias, es a la que Mouffe, junto con Laclau, aprehende bajo la categoría de “hegemonía”. En definitiva, “la subjetividad del agente está penetrada por la misma precariedad y ausencia de sutura que cualquier otro punto de la totalidad discursiva de la que es parte” (Laclau y Mouffe, 2006, p. 164).

4 “El agente social está constituido por un conjunto de ‘posiciones discursivas’ que nunca lograrán fijarse del todo en un sistema cerrado de diferencias” (Mouffe, 2018, p. 114).

Tal, en apretada síntesis, la concepción (*postestructuralista*) de la totalidad, en su relación con la del sujeto, que plantea la teoría de Mouffe. En este contexto pone en juego a la categoría de identidad política, vía a través de la cual problematiza la figura del “ciudadano”, entendiéndolo como una específica identidad, aquella que tiene lugar dentro de la política democrática.⁵ En tanto para su articulación resulta fundamental la identificación con los principios de libertad e igualdad característicos de dicha política. O sea, ella “entiende la ciudadanía como una forma de identidad política que consiste en la identificación con los principios políticos de la democracia moderna pluralista, es decir, en la afirmación de la libertad e igualdad para todos” (Mouffe, 1999, p. 120). Y en esto puede detectarse el núcleo del planteo de Mouffe, en el cual aun cuando la de “ciudadanos” sea una entre las infinitas identidades posibles (todas igualmente contingentes), producto como todas de una práctica articuladora, no por ello deja de ser la única que se identifica con “los principios políticos de la democracia moderna pluralista”.

Para Mouffe, la de “ciudadano” es, entonces, la única identidad democrática. Se traza así una frontera fundamental: aquella que tiene lugar entre el ciudadano, democrático por definición (de Mouffe), y toda otra identidad posible, las que por tanto serán no-democráticas. Tal la principal frontera que traza su teoría, a través de ella, de ese acto de exclusión que genera un exterior, se constituye la propia identidad, cuyo reverso y complemento es tornar a ese exterior, a toda otredad, en la figura del “enemigo”, siguiendo en esto la concepción schmitteana del lazo político. Ahora bien, el aporte que Mouffe pretende realizar con su teoría de la democracia proviene de establecer una segunda frontera, una que se sitúa en el interior recortado por la primera, es decir, dentro de los “amigos” que comparten la misma identidad ciudadana. Frontera ésta generada por las distintas interpretaciones de los principios de libertad e igualdad, articulándose así diversas (sub)identidades, todas ellas igualmente ciudadanas, en tanto adhieren a dichos principios, aun cuando los interpreten de maneras diferentes. Es decir, así como “el ejercicio de la ciudadanía consiste en identificarse con los principios ético-políticos de la moderna democracia, debemos reconocer también que puede haber tantas formas de ciudadanía como hay interpretaciones de esos principios” (Mouffe, 1999, p. 121).

Sobre este telón de fondo podemos percibir cómo la autora se enfrenta al problema de acoger el pluralismo (cuestionando en este punto la teoría de Schmitt), pero sin que eso la lleve a un relativismo in-diferente, que celebre

5 Para una exposición de las diferencias que Mouffe establece entre lo político, la política y la política democrática, véase Mouffe, 2012 y Gambarotta, 2016, capítulo V.

la coexistencia de una multiplicidad de juegos de lenguajes inconmensurables entre sí, distinguiéndose aquí de las posiciones más radicales del pensamiento post, que ella suele atribuir a Lyotard. En su resolución de este problema tiene un papel clave la noción de “identidad”, que aquí estamos discutiendo. Pues dicha noción implica, necesariamente, trazar una frontera a partir de la cual se produce el exterior constitutivo de la interioridad, de esa identidad. Frontera que remite a una categoría clave de la teoría de Mouffe: la de antagonismo, en tanto rasgo definitorio de la ontología por ella propuesta, a la cual equipara con “lo político”. Marco en el cual afirma el carácter “no erradicable del antagonismo, dimensión que es constitutiva de lo político” (Mouffe, 2012, p. 117), por lo que “*siempre* existirán antagonismos, luchas y una opacidad parcial de lo social” (Mouffe, 2018, p. 15, las cursivas son mías).

En este fundamento sostiene su aseveración clave de que “necesitamos un modelo democrático capaz de aprehender la naturaleza de lo político. Ello requiere desarrollar un enfoque que sitúe la cuestión del poder y del antagonismo en su mismo centro” (Mouffe, 2012, p. 112). A la vez que esto nos indica el desafío al que Mouffe se enfrenta: el que ese antagonismo no nos deje únicamente con el schmitteano lazo amigo-enemigo, ya que en él no hay lugar para el pluralismo. Por eso, “la cuestión crucial en un régimen democrático liberal es [...] cómo establecer esta distinción nosotros/ellos –que es constitutiva de la política– de modo que sea compatible con el reconocimiento del pluralismo” (Mouffe, 2018, p. 117).

¿Cómo dar un lugar a la diferencia y, más aún, al conflicto antagónico, sin que esto torne al otro en “enemigo”?, tal la pregunta que Mouffe se realiza. La pieza principal de su respuesta la da su planteo del “conflicto agonal”, el cual no deja de ser un conflicto que remite así al antagonismo que caracteriza a la naturaleza de lo político, pero uno que se encuentra “domesticado”, que no enfrenta a enemigos sino a lo que Mouffe denomina “adversarios”. Así, su teoría de la democracia se yergue sobre “la instauración de una distinción entre las categorías de ‘enemigo’ y de ‘adversario’”. Eso significa que, en el interior del ‘nosotros’ que constituye la comunidad política, no se verá en el oponente un enemigo a abatir, sino un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar” (Mouffe, 1999, p. 16). Lógica adversarial que es indisociable de su “hacer más compleja la noción de antagonismo y distinguir dos formas diferentes en las que puede surgir ese antagonismo, el *antagonismo* propiamente dicho y el *agonismo*. El *antagonismo* es una lucha entre enemigos, mientras el *agonismo* es una lucha entre adversarios” (Mouffe, 2012, p. 115). Es entre estos últimos que puede tenderse una relación pluralista, sin que ello diluya el conflicto (agonal), lo cual llevaría a una concepción consensualista de lo

político, que Mouffe rechaza de plano. El conflicto requiere la coexistencia de una pluralidad de identidades, mientras que las posturas consensualistas tienden a apostar por la conciliación de las diferencias, diluyendo su particularidad. De allí que, para la autora, “tomarnos en serio al pluralismo nos exige abandonar el sueño de un consenso racional que implique la fantasía de que podemos escapar de nuestra forma de vida humana” (Mouffe, 2012, p. 111).

En la cita precedente se visibiliza como el pluralismo es, en esta teoría, no tanto una orientación política entre otras, sino un elemento intrínsecamente ligado al conflicto y, por ende, tan fundamental como éste. En definitiva, ambos constituyen los rasgos definitorios de “nuestra forma de vida humana”, de esa naturaleza de lo político, ontología sobre la que se erige el conjunto del edificio teórico elaborado por Mouffe. Por eso para ella resulta especialmente relevante demostrar cómo “la cuestión del pluralismo no puede separarse de la del poder y el antagonismo, inextirpables por naturaleza” (Mouffe, 1999, p. 20). Es por esto que “el pluralismo del valor no se puede erradicar, no existe una resolución racional del conflicto, de ahí su dimensión antagonista” (Mouffe, 2012, p. 115). En resumen, antagonismo y pluralismo son las características básicas a través de las cuales Mouffe define la *naturaleza* de lo político, y es de ellos que provienen los desafíos ontológicos a los que tiene que responder toda identidad, incluyendo la ciudadana, para conformarse como tal. En este marco se aprehende la singularidad de dicha identidad ciudadana, su capacidad de acoger el pluralismo en términos de diferentes interpretaciones de los principios de libertad e igualdad, con el agonal conflicto que se sigue de ello, cuyo reverso es que esto sólo puede tener lugar entre distintas (sub)identidades ciudadanas, en una relación con un otro que forma parte del mismo nosotros, esto es, con un adversario.

Lo anterior marca cómo la figura del ciudadano es la que mejor responde a los desafíos que la ontología –según es concebida por Mouffe– genera a “nuestra forma de vida humana”. En definitiva, el ciudadano, su identidad, es la subjetividad que mejor se adapta a esa naturaleza de lo político. De allí que no quepa considerarla como una identidad más entre las infinitas posibles. Y es justamente éste el sendero que sigue la autora para –más implícita que explícitamente– sustentar su defensa de ella. En efecto, la vía por la cual se sostiene semejante postura, que es también una toma de posición a favor de la “democracia agonal”, se basa en hacer del ciudadano no una identidad más sino aquella cuyo carácter distintivo es corresponderse con las características definitorias de lo ontológico. Esto es, su adaptarse a la “naturaleza de lo político” mejor que cualquier otra identidad, si no es incluso la única capaz de lograr tal adaptación.

Tendencia ésta que se radicaliza en las recientes reflexiones de Mouffe acerca del “populismo de izquierda”, el cual ha de apuntar a “establecer una frontera política que rompa con el consenso pospolítico entre la centroderecha y la centroizquierda. Si no se define un adversario, será imposible orquestrar una ofensiva hegemónica” (Mouffe, 2018, p. 56). Cita en la que se evidencia cómo el conjunto de esta reflexión gira en torno al establecimiento de una frontera agonial, diluyéndose la referencia a la frontera antagonónica y, consecuentemente, al lazo político con ese otro que no es parte del nosotros adversarial. “Sin embargo, la categoría de ‘enemigo’ no desaparece” (Mouffe, 2018, p. 118), simplemente es dejada fuera de foco, aun cuando cabría interrogar seriamente si cabe considerar democráticos a muchos de los actuales “populismos de derecha”.

El ciudadano, entonces, se encuentra siempre en conflicto con otros ciudadanos, dando lugar al antagonismo, pero en su versión domesticada de agonismo, pues se trata de un conflicto (entre amigos adversariales) en torno a la interpretación de los *mismos* principios, lo cual supone una cierta presencia del pluralismo, sin el cual no habría tal conflicto de interpretaciones. Conflicto que, de todas maneras, nunca ha de ser tan radical como para horadar ese *nosotros* definido por la identificación con lo *mismo*, identificación que sobredetermina cualquier otra diferencia que se tenga. La discusión de la lógica interna propia de esta teoría y, en particular, la crítica inmanente de su uso de la categoría de “identidad política” nos conduce así a lo que cabe considerar el punto ciego de esta manera de ver lo político. Por el cual en el momento en que se toma partido por una orientación particular, cristalizada aquí en la figura del ciudadano, rompiendo con una neutralidad que la propia Mouffe cuestiona, es también la instancia por la que se disuelve el mismo pluralismo que se buscaba acoger en la teoría, reduciéndolo a una unidad: la identidad ciudadana, que puede tender un lazo político pluralista con otra identidad, siempre y cuando sea fundamentalmente idéntica. El reverso de lo cual es tornar a toda otra identidad política no sólo en la figura del enemigo, sino en una que niega los rasgos básicos de la naturaleza de lo político. Los enemigos no son, entonces, tanto los otros del ciudadano, como aquellos que se equivocan en su percepción de la naturaleza de lo político.

En este punto no hay lugar para el pluralismo –incluyendo aquél que Mouffe tanto defiende–, sólo para la distinción entre identidades correctas, en tanto se adecúan a los desafíos ontológicos, y aquellas que contrarían la naturaleza de lo político. Por lo que el lazo político, en sentido estricto, sólo puede establecerse entre quienes consensuan cuáles son los principios que han de regir el ordenamiento de lo social (los de libertad e igualdad). Pues toda

otra percepción es no sólo la de un “enemigo”, sino también una que marra la aprehensión de las lógicas fundamentales de lo ontológico, un punto de vista errado al cual cabe corregir, es decir, al cual cabe tornar ciudadano.

Mi tesis es que ésta es una consecuencia intrínseca del concepto de “identidad”, de su tendencia al sistema sin exterior que reduce todo a la unidad. Y ello acontece incluso en las reprobematizaciones “post” de dicha noción, tal y como se evidencia en la discusión de la teoría de Mouffe. Pues el concepto de identidad pone el énfasis en los términos –en las “posiciones” de sujeto dentro de la estructura discursiva– antes que en el movimiento. Ya que el único movimiento relevante es el de la expulsión hacia un exterior que así se crea, en pos de estabilizar (precariamente en la lectura post) la interioridad, aquello que así se torna idéntico a sí mismo. Para lo cual, todo lo que no se reduce a ello, a sus principios básicos –incluso cuando éstos son los de libertad e igualdad–, resulta sospechoso, cuando no directamente la figura de un “enemigo”. Puede decirse que allí aún hay una relación política, que no es pluralista –según la propia Mouffe– pero que visibiliza el conflicto político; sin embargo, esto es lo que se pierde si, justamente, se anula tal conflicto, como sucede cuando se establece epistemológicamente la superioridad ontológica de una de las identidades sobre las restantes. En esta relación ya no hay un conflicto político, así como tampoco lugar para el pluralismo. Solamente una identidad ciudadana que responde adecuadamente a la naturaleza de lo político y las identidades otras que, por definición, marran su relación con lo ontológico. Este *excursus* nos permite concluir que la teoría política elaborada por Mouffe contiene en su estructura conceptual, en su *materialidad*, la tendencia a una despolitización de lo político que va de la mano con su utilización del concepto de identidad, en tanto a través de éste se produce una anulación de aquello que la propia Mouffe considera definitorio de lo político: el conflicto. En tanto éste termina siendo epistémicamente resuelto, y tal resolución disuelve también la posibilidad de acoger el pluralismo entre percepciones distintas sobre lo mismo. El concepto de identidad, su dialéctica interna, contiene la tendencia a equiparar lo distinto, instituyendo un interior en el que se diluyen las diferencias, a la vez que se rechaza toda idea del exterior, “genuina fuente del miedo”, al que se domina reduciéndolo a mero error, a una creencia a ser “ilustrada”.

Mímesis política

Ambigüedad

La crítica inmanente de la teoría de Mouffe y, específicamente, de su uso del concepto de “identidad” (política) nos ha permitido captar cómo éste, en su reducir todo a la unidad, no puede dar cuenta del pluralismo, al que aquí entendemos como no-unidad. El punto clave de dicho pluralismo es, por supuesto, la posibilidad de acoger la otredad en su diferencia, cuyo reverso y complemento es el movimiento por el cual se percibe a la mismidad de mi punto de vista como el diferente del diferente, semejante a éste en su diferencia. Pues sin dicha semejanza no sería efectivamente un diferente, y eso es lo que se pierde en la relación entre el punto de vista correcto y el incorrecto. Allí no hay semejanza posible y, por tanto, tampoco acogimiento de la diferencia, sólo la tendencia a reducir al otro a la posición de uno. En este sentido, la semejanza da la base para la diferencia, al mismo tiempo que la diferencia posibilita esa semejanza, pues sin diferencia, en el reino de la abstracta liquidación de la misma, sólo hay lugar para lo idéntico. Hasta el punto en que “la identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ya ser idéntico consigo mismo” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 67). Por eso la semejanza, que no es identidad, sólo puede darse sobre la base de la diferencia.

Ahora bien, la teoría crítica posee una categoría con la cual problematiza la semejanza, me refiero, claro está, a la *mímesis*. En efecto, en Benjamin la mimesis remite tanto a la “capacidad de producir semejanzas”, como al “don de percibir semejanzas” (Benjamin, 2007, p. 109), lo cual, según mi planteo anterior, se encuentra adherido a la capacidad de percibir diferencias. Todo ello nos sitúa ante una problematización del modo y la manera de la percepción sensorial, es decir, ante “aquella teoría de la percepción que era la estética ya entre los griegos” (Benjamin, 2008, p. 44). Un registro estético, entonces, no en el moderno sentido de una teoría del arte, sino en su antigua referencia a una problematización de la percepción. Vía de interrogar la configuración del lazo político⁶ que entraña una ruptura para con el registro proveniente del “giro lingüístico”, central a la teoría postfundacionalista de lo político.

6 Por supuesto, no cabe confundir esta referencia benjaminiana a la estética, al “modo y manera de [...] percepción sensorial” (Benjamin, 1979, p. 23), con lo que el propio Benjamin llama la “estetización de la política”, en tanto esta última entraña la puesta en juego del modo de percepción propio del arte autónomo (con su carácter contemplativo) en el ámbito de lo político. Es decir, se trata de una específica estética —en tanto modo de percepción— que “estetiza” lo político —al dotarlo de la “autonomía” de la obra de arte. Para un desarrollo de esta cuestión véase Gambarotta, 2015.

Si, como vimos, el concepto de identidad política anula la posibilidad de acoger el pluralismo, entonces para avanzar en nuestra interrogación de la democracia, con unas categorías que no sean apropiables por las fuerzas totalitarias de nuestro presente, hemos de abandonar tal noción. Y es como parte de tal abandono que propongo la categoría de “mímesis política” para problematizar la semejanza que da base a la diferencia. Es por esto que resulta necesario esbozar, al menos, una mínima discusión en torno a la mímesis, antes de tematizar su potencialidad para la teoría política, terreno este último donde ella aún no ha sido puesta en juego.

Pueden detectarse diferencias en el modo en que esta categoría es usada por Benjamin y por Adorno; sin embargo, ambos presentan un punto en común que es clave para la discusión aquí dada: en los dos remite a una lógica otra a la de la racionalidad identificante y, en especial, al modo en que ella establece la relación entre sujeto y objeto. Sus perspectivas se distancian, en cambio, al referirse a aquello que hace “otra” a dicha lógica. En efecto, en el pensamiento benjaminiano (como suele suceder) la mímesis entraña una clara potencialidad de subvertir la reproducción de lo siempre-igual. En esta línea Gagnebin afirma que “si el concepto de *mímesis* es un concepto clave en la reflexión benjaminiana, es porque tiene un papel positivo, muy instigante” (Gagnebin, 1993, p. 79). Mientras que en Adorno esa potencialidad no es tan clara o, al menos, se encuentra lastrada por una tendencia regresiva de la propia mímesis, lo cual la torna un concepto ambiguo, con una dialéctica interna. Esta concepción conlleva distanciarse en parte del planteo de Gagnebin, en particular de que es sólo “en el final de su vida” (Gagnebin, 1993, p. 79) que él “reconoce” dicha potencialidad. Mi lectura, en cambio, se basa en un planteo similar al de Susan Buck-Morss cuando señala el “carácter doble de los conceptos” (Buck-Morss, 1981, p. 129) de naturaleza e historia en Adorno o, más benjaminianamente, lo que cabe entender como el carácter ambiguo de esos conceptos. En tanto “la ambigüedad es la presentación plástica de la dialéctica” (Benjamin, 2016, p. 45), la imagen que plasma su movimiento como si estuviese detenido.

Y no es casual aquí la mención a la historia natural, pues considero que es situándola dentro de esa constelación como podemos tener la captación más compleja de la mímesis, siendo ésta la vía a través de la cual inscribirla en lo que Adorno, junto con Horkheimer, ha caracterizado como la dialéctica de la ilustración. Adelanto, entonces, una versión resumida de mi tesis de lectura, en base a la cual plantearé la categoría de “mímesis política”. La mímesis alude a un vínculo específico con la naturaleza, uno basado en la semejanza y la afinidad a ella ligada, por oposición a la separación propia de la lógica identificante, pero

¿con cuál naturaleza? Ésta es la cuestión. Pues sus potencialidades varían si se trata de una mimesis de la segunda naturaleza, en cuyo caso estamos ante una semejanza para con lo cosificado; o bien, si se trata de la naturaleza entendida como lo reprimido y dominado por el pensamiento ilustrado, en definitiva, como lo otro a la ilustración. Es aquí que se expresa algo de esa no-unidad que el pensamiento ilustrado tiende a reducir a través de su lógica identificante; por el contrario, es esa expresión de lo diferente lo que se puede percibir (registro estético) sobre el piso de la semejanza, que no apunta a tornar equivalente lo diferente. Por eso es en la mimesis con esta naturaleza-otra donde reside ese impulso expresivo, al que Adorno da un lugar central en su teoría del arte, así como allí también reside una forma de captación del objeto de relevante papel en su teoría del conocimiento. La ambigüedad de la categoría de mimesis, que aquí planteo, se encuentra entonces ligada a la ambigüedad del propio concepto de naturaleza (siguiendo en esto a Buck-Morss), cuya dialéctica interna recorre al conjunto de la obra adorniana.

Naturalezas

Situar a la mimesis en la constelación de historia y naturaleza implica indagar su lugar en lo que, con Horkheimer, podemos llamar la relación entre razón y autoconservación. Y no casualmente éste es el uso de la categoría de mimesis que predomina en las “Tesis sobre el antisemitismo”, las cuales presentan una impronta más clara del pensamiento horkheimeriano; sin embargo, éste también puede ser hallado en la *Teoría estética*. Dicho uso remite a una mimesis que sigue haciendo eje en la relación de semejanza, en una afinidad que escapa a la abstracción que la lógica identificante pone en juego, pero es una semejanza al servicio de la autoconservación. Fin que persigue la racionalidad instrumental, enlazando así ambas nociones. Se busca, entonces, “la adaptación conscientemente manipulada a la naturaleza [que] pone a ésta bajo el poder del físicamente más débil. La *ratio* que reprime a la mimesis no es sólo su contrario. Ella misma es mimesis: mimesis de lo muerto” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 109). No es aquí expresión de lo otro a la lógica identificante, de una particularidad que no es subsumida por ésta; por el contrario, esta relación mimética impulsa un borramiento de lo particular, de aquello que puede destacarse sobre el fondo de lo igual y que, como sucede con un animal muy visible entre el follaje, amenaza la autoconservación.

Ésta es la mimesis que copia para asimilarse, en efecto, “donde lo humano quiere asimilarse a la naturaleza, se endurece al mismo tiempo frente a ella. El terror protector es una forma de mimetismo. Aquellos fenómenos de rigidez en el hombre son esquemas arcaicos de la autoconservación: la vida paga el

precio de la supervivencia asimilándose a lo que está muerto” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 225), a lo cosificado, en definitiva, a la segunda naturaleza. Se trata de una “mímesis muerta” (Adorno, 2011, p. 251), que también puede hallarse en la obra de arte, en cómo ella objetiva aquello que torna su contenido, escindiéndolo así de una situación en la cual estaba no mediado por el sujeto. Punto en el que “las obras de arte necesitan del concepto”, cuya consecuencia es que “matan lo que objetivan al arrancarlo a la inmediatez de su vida. Su propia vida se nutre de la muerte. Esto define el umbral cualitativo de la modernidad. Sus obras se abandonan miméticamente a la cosificación, a su principio de muerte” (Adorno, 2011, p. 181). Una mímesis para la autoconservación y, en tanto tal, subordinada a la racionalidad instrumental; es por ello que “sólo en lo nuevo, la mímesis se conjuga con la racionalidad sin recaídas” (Adorno, 2011, p. 35). Sólo allí donde no entraña una semejanza para con lo siempre-igual puede la mímesis mantenerse como algo efectivamente distinto a la racionalidad identificante, incluso conjugándose con ella, pero sin recaer en su lógica.

Esto último nos permite avanzar en la captación de la ambigüedad interna de la mímesis, la cual *al mismo tiempo* permite una relación desemejanza con la naturaleza dominada por esa racionalidad identificante propia de la ilustración. Es decir, no sólo con la segunda naturaleza, sino también con aquella a la cual cabe entender como una naturaleza-otra, pues es tal el sentido que tiene, por ejemplo, cuando Adorno sostiene que “lo que el arte busca es eso otro para lo que la razón que pone la identidad (y que lo redujo a material) emplea la palabra *naturaleza*. Eso otro no es unidad y concepto, sino algo plural” (Adorno, 2011, p. 179). Cita en la cual se ve claramente el uso de la noción de naturaleza para aludir a lo otro de la lógica identificante, y éste es el uso más constante y singular que Adorno da a dicha noción. Puede incluso sostenerse que es el único concepto “afirmativo” con el que él se refiere a la otredad, a la cual tiende a aludir sólo negativamente, tanto en el sentido de la negatividad de su dialéctica, como también en el más llano, que cristaliza en su construcción de nociones como las de “no-conceptual” o “no-idéntico”. Uso de la noción de naturaleza que, en su lectura psicoanalítica, remite a lo otro reprimido, así como en su perspectiva más sociológica alude a lo dominado por el saber-poder del sistema. O en su teoría del conocimiento menta lo particular que escapa a la lógica de la abstracción y al concepto que la pone en juego, o bien en su teoría del arte indica aquello que se busca expresar a través de la forma y que sólo puede aparecer en el quiebre de ésta. Así, la expresividad de las obras de arte se sitúa en una mediación, pues allí “donde las obras no están elaboradas, formadas, pierden esa expresividad [...]; y la forma presuntamente pura que

reniega de la expresión chirrúa. La expresión es un fenómeno de interferencia, función del procedimiento no menos que mimética” (Adorno, 2011, p. 156).

A partir de todo lo anterior podemos comprender por qué para Adorno (2011, p. 78) es central dar cuenta de “la dialéctica de racionalidad y mimesis que es inmanente al arte” (pero no sólo a éste), en un uso de la categoría de mimesis que no la subordina a la *ratio*, que no es mimesis de lo muerto, sino aquella que permite la expresión de una otredad a la forma y en su mediación por ésta. Se trata de una relación con lo otro que, como buen hegeliano que Adorno es, no se concibe como un contenido escindible de la forma, de la modalidad que esa relación adquiere; es decir, la mimesis aquí implica un modo otro de relacionarse con la naturaleza-otra, a través del cual puede expresarse algo de esa otredad, que la lógica identificante reduce a la unidad. Ella entraña, entonces, “la afinidad no conceptual de lo producido subjetivamente con su otro, con lo no puesto” (Adorno, 2011, pp. 78-79), la semejanza que relaciona sin identificar. Es esta relación la que Adorno encuentra con especial potencia en el arte, en el cual ve el “refugio del comportamiento mimético. En él, el sujeto toma posición frente a su otro, separado de él y empero no separado por completo” (Adorno, 2011, p. 78), separado del objeto pero no abstractamente escindido de él. Un impulso mimético que intenta “reproducir a través de su gestualidad y de toda su conducta un estado en el que no existía la diferencia entre sujeto y objeto, en el que dominaba, por el contrario, la relación de semejanza –y, junto con ella, la relación de afinidad– entre ambos, en lugar de esa separación antitética que hoy existe entre los dos momentos” (Adorno, 2013, pp. 142-143).

Por esto el impulso mimético es intrínseco a la obra de arte, a la vez que atenta contra ella, contra el momento constructivo que también le es intrínseco, pues sin él la obra sería un mero caos de elementos informes. Es por eso que “los impulsos miméticos que mueven a la obra de arte, se integran en ella y la desintegran, son una expresión sin lenguaje. Llegan a ser lenguaje al ser objetivados como arte. Salvación de la naturaleza, el arte protesta contra su carácter precedero” (Adorno, 2011, p. 245). Todo lo cual muestra la –ya conocida– centralidad de la mimesis de la naturaleza-otra para la teoría del arte que Adorno elabora, pero no sólo para ésta, pues también ocupa un lugar central en su teoría del conocimiento. Allí la mimesis remite a una relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento que es otra a la de la mera escisión entre tales términos, producto de la abstracción que separa al sujeto del objeto y liquida lo cualitativo en ambos. Por eso la diferencialidad es “lo que se escabulle al concepto”, mientras que en la facultad para la experiencia del objeto

encuentra refugio el momento mimético del conocimiento, el de la afinidad electiva entre lo cognoscente y lo conocido. Este momento se va desmigajando poco a poco en el proceso global de la ilustración. [...] Incluso en la concepción del conocimiento racional, desprovisto de toda afinidad, pervive el tanteo de aquella concordancia que otrora era incuestionable para la ilusión mágica (Adorno, 2005, p. 52).

En efecto, esa relación otra es la que Adorno, junto con Horkheimer, detecta como aún en uso en la magia, la cual “como la ciencia, está orientada a fines, pero los persigue mediante la mimesis, no en una creciente distancia frente al objeto” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 66). En el paso hacia la ciencia se genera, entonces, “la sustitución de la herencia mágica, de las viejas y difusas representaciones, por la *unidad* conceptual”, llevando esto a un pensamiento ordenador que “ha tabuizado, junto con la magia mimética, el conocimiento que alcanza realmente al objeto” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 69, las cursivas son mías). Se obtura la posibilidad de una experiencia del objeto en su particularidad diferencial y, con ello, de su conocimiento. Pues “la consciencia sabe de lo otro a sí tanto como es semejante a ello, no tachándolo junto con la semejanza” (Adorno, 2005, p. 250).

Sin embargo, esto no implica hacer de esa otredad, y de la relación mimética para con ella, una instancia primera, inmediata, en línea con la dialéctica de la unidad y la no-unidad que abordamos en la sección inicial. Antes bien, es sólo en su negación de la relación identificante, la cual produce la equivalencia entre lo diferente, que puede aprehenderse la especificidad de la mimesis, la afinidad entre lo diferente, su semejanza. Así,

cuanta menos afinidad tolera éste [el sujeto] a las cosas, tanto más irreverentemente identifica. Pero la afinidad no es tampoco una determinación singular, ontológica, positiva. [...] La afinidad no es ningún resto del que el conocimiento dispondría tras la exclusión de los esquemas de identificación del aparato categorial, sino más bien su negación determinada (Adorno, 2005, p. 250).

Son esas afinidades, la relación de semejanza que implican, las que se pierden con la creciente distancia frente al objeto de un sujeto idéntico a sí mismo. La semejanza, la facultad de producirla a la que alude la mimesis de la naturaleza-otra, entraña entonces una relación otra entre sujeto y objeto o, mejor aún, una relación que está más allá o más acá de ella, donde la metáfora espacial es un problema de nuestra expresión, porque cabría decir que va por otros lados a los de esa escisión. El comportamiento mimético implica entonces “una posición ante la realidad más acá de la contraposición fija de sujeto y objeto” (Adorno, 2011, p. 152). Lo cual no conlleva la ausencia de toda distancia, la indiferenciación entre los términos, cuya consecuencia sería la disolución de la subjetividad, en

su particularidad, a manos de una naturaleza indiferenciada.⁷ Pero esa distancia no es tampoco la escisión propia de la abstracción identificante, que fija la separación entre tales términos. Antes bien, se trata de una relación en la que se conserva la semejanza entre lo diferente, con la distancia que implica esa diferencia, con el enlazamiento que implica esa semejanza.

La facultad mimética y el lazo político

La noción de mimesis nos permite problematizar una relación de semejanza entre lo diferente, cuya afinidad entraña una negación determinada de la equivalencia producida por la identidad. Vía por la cual interrogar no ya la relación sujeto-objeto —como Adorno hace en su teoría del arte y en su teoría del conocimiento—, sino también avanzar hacia una problematización de la relación sujeto-sujeto, en definitiva, del lazo político. Volvemos, así, al tema central de este trabajo.

En la configuración de ese lazo político tiene un papel clave “el modo y la manera de la percepción sensorial” que allí se ponga en juego. Problematización de la percepción que implica apelar —con Benjamin— a un registro estético (en lugar de a uno lingüístico) para interrogar lo político. En este caso, para indagar la institución de una específica mismidad, un “nosotros”, junto con su vinculación con una otredad, con los “otros”. Pero no produciéndolas como dos *identidades* políticas, es decir, no poniendo allí en juego a la “facultad identificante”, a través de la cual se traza una frontera que genera el cierre (siempre precario, en el pensamiento post de Mouffe) sobre la propia identidad, sobre la unidad a la que todo tiene que reducirse, para la cual la sola idea de un exterior es ya la imagen de un —schmitteano— enemigo. Ésta es la dimensión potencialmente totalitaria que está contenida como un germen tanto en la práctica política, como en la interrogación teórica que se asienta sobre la identidad. Dimensión propia de una ilustración (o de su inversión post) que no reflexiona sobre este momento suyo y, así, “firma su propia condena” (Horkheimer y Adorno, 2001, p. 53).

Por eso, antes que continuar sosteniendo el concepto de identidad política—una de las piezas que contribuyen a que la teoría pretenda resolver epistémicamente el conflicto político—, propongo el cuestionamiento y abandono del mismo, con vistas a abrir la lucha política y cultural que éste tiende a cerrar. Batalla en la cual una perspectiva crítica que *apueste por la democracia* ha de encontrar su función, que no es ya la de señalar el camino correcto o la identidad

7 La génesis del sí mismo como ruptura para con la naturaleza indiferenciada es el tema del primer *Excursus* de *Dialéctica de la ilustración*. Cf. Gambarotta, 2010.

ontológicamente superior. En definitiva, si benjaminianamente buscamos introducir en la teoría política una serie de conceptos que no sean apropiables por las fuerzas de tendencias totalitarias de nuestro presente, entonces la noción de identidad ha de ser rechazada (lo cual incluye, por supuesto, la idea de una identidad política de izquierda). Frente a esto es que cabe avanzar por el sendero que nos delinea la categoría de “mímesis política”, el modo de percepción —en un registro estético— a través del cual se producen y reconocen semejanzas o, en esta relación sujeto-sujeto, se perciben semejantes en los diferentes, en los otros para los cuales yo soy un otro. Esto último marca la semejanza en la otredad que nos diferencia, lo cual conlleva autoperibirse como el diferente del diferente, en un movimiento reflexivo que aprehende la propia particularidad. Lo anterior a su vez implica abandonar la pretensión de elevar esa particularidad a una universalidad o “deber ser” de tintes normativos, o bien, plantearla como correspondiéndose con la lógica inerradicable de la naturaleza de lo político. La mímesis política acoge el pluralismo y sus condicionamientos no sólo dentro del nosotros adversarial, sino también en la relación con los otros, aquellos que no se reducen a mi unidad.

En conclusión, esta constelación conceptual busca ser un paso hacia la introducción de nuevas categorías en la teoría política, las cuales contribuyan a elaborar una perspectiva de la democracia que no pueda ser usada por las fuerzas antidemocráticas de nuestro presente. Todo ello ha de impactar en la materialidad de la propia teoría, en su estructura conceptual (al decir de Horkheimer), lo cual incluye la puesta en juego de un movimiento dialéctico y reflexivo que nos permita aprehender los momentos no democráticos en ella. Especialmente, aquél por el cual se tiende a hacer del propio punto de vista teórico el único válido, reiterando así ese gesto ilustrado que el mito ya puso en marcha.

Sin embargo, lo anterior no implica dejar de sostener que la propuesta aquí planteada es la que mejor lleva a que el conocimiento teórico, a través de la práctica de la crítica, se torne una instancia de las luchas más amplias orientadas por ese *particular* fin que es la democratización de lo instituido. Más aún, dicha constelación conceptual es ya una instancia que contribuye a dicha democratización, al menos de esa específica práctica que es la producción de conocimiento teórico sobre la sociedad. No se trata de un planteo normativo, que se pretenda válido para todos los agentes, trascendente a todas las orientaciones particulares, sino un planteo cuya validez es autorreflexivamente limitada para quienes comparten, en *este presente*, una orientación concreta, *diferente en su semejanza* con el resto: aquella interesada en pelear por defender la democracia hoy conquistada frente a las nuevas amenazas totalitarias y en expandir la

democratización de las relaciones sociales que tienen lugar en cada una de las esferas de la sociedad en que vivimos.

Bibliografía

- ADORNO, Th. W. “Dialéctica negativa”, en *Obra completa*, 6. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2005.
- _____. “Notas sobre literatura”, en *Obra completa* 11. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2009.
- _____. “Teoría estética”, en *Obra completa*, 7. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2011.
- _____. “Estética (1958/59)”. Traducción de Silvia Schwarzböck. Buenos Aires: Las cuarenta, 2013.
- BENJAMIN, W. “Sobre la facultad mimética”. In: *Conceptos de filosofía de la historia*. Traducción de H. Murena y D. Vogelmann. La Plata: Terramar Ediciones, 2007.
- _____. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. In: *Discursos interrumpidos*. Traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1979.
- _____. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” <Primera redacción>. In: *Obras, Libro I, Vol. 2*. Abada: Madrid, 2008.
- _____. “Libro de los pasajes”. Traducción de Luis Fernández Castañeda. Madrid: Akal, 2016.
- BUCK-MORSS, S. “Origen de la dialéctica negativa”. México: Siglo XXI, 1981.
- GAMBAROTTA, E., “La dialéctica aporética entre cuerpo y sí mismo: Una lectura de Dialéctica de la ilustración en clave política”. In: *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, Vol. 4, Nr. 1, 2010, pp. 147-161.
- _____. “Hacia una teoría crítica reflexiva. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu”. Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- _____. “Estetización y democratización: Benjamin, Rancière y la dialéctica de lo político”. In: GAMBAROTTA, E., PLOT, M., BOROVINSKY, T. (orgs.). *Estética, política, dialéctica: el debate contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- _____. “Bourdieu y lo político”. Buenos Aires: Prometeo, 2016.
- GAGNEBIN, J.-M. “Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Benjamin”. In: *Perspectivas*. San Pablo, 16, 1993, pp. 67-86.
- HORKHEIMER, M. y Adorno, Th. W. “Dialéctica de la ilustración”. Traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- LACLAU, E. y Mouffe, Ch. “Hegemonía y estrategia socialista”. Traducción de Ernesto Laclau. Buenos Aires: FCE, 2006.
- LEFORT, C. “La incertidumbre democrática”. Traducción de Esteban Molina. Barcelona: Anthropos, 2004
- MOUFFE, Ch. “El retorno de lo político”. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Paidós, 1999.

_____. “La paradoja democrática”. Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Egubar. Buenos Aires: Gedisa, 2012.

_____. “Por un populismo de izquierda”. Traducción de Soledad Laclau. Buenos Aires: Siglo XXI, 2018.

