

Crítica y democracia. Problematizaciones dialécticas de la autonomía y la identidad como categorías políticas.

Emiliano Gambarotta

GETyCS-IdIHCS-UNLP/CONICET; IDAES-UNSAM

En su texto “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, Benjamin sostiene que su objetivo es elaborar una teoría del arte cuyos conceptos no resulten apropiables por el fascismo. Siguiendo ese pensamiento, el presente trabajo se propone contribuir a la elaboración de una teoría política y, específicamente, de una teoría de la democracia, que no pueda ser apropiada por las fuerzas neofascistas contemporáneas. Tal tarea implica un trabajo de reflexión acerca de la materialidad de la propia teoría, esto es, de su estructura conceptual, al decir de Horkheimer en su clásico trabajo sobre “Teoría tradicional y teoría crítica”. Esta reflexión sobre las categorías que ponemos en juego y, con ellas, sobre nuestra práctica de producción de conocimiento es uno de los objetivos centrales de este trabajo.

Con este fin me concentraré aquí en la (re)problematización dialéctica de dos categorías nucleares para una aproximación crítica a la democracia: por un lado, la noción de “autonomía”, con escasa presencia en los debates actuales –con la parcial excepción del contexto germano– y, por el otro, la de “identidad”, ésta sí de una innegable centralidad en el actual horizonte de discusión de la teoría política. La primera de ellas es planteada por Adorno como uno de los presupuestos de la sociedad democrática, la posibilidad de que en ella existan individuos autónomos, pues ésta solo se puede desplegar con personas mayores de edad. Es decir, para Adorno, la autonomía entendida en un sentido kantiano, la capacidad de producir juicios autónomos, es una condición de posibilidad de la configuración de una sociedad democrática. La segunda, en cambio, hace referencia a la conformación de una subjetividad, a la relación del sujeto para consigo mismo, encontrándose esto, a su vez, adherido a la problemática relación con el otro de lo “mismo”. En definitiva, implica indagar el modo en que se tiende el lazo político con el otro.

1.

La autonomía de la que habla Adorno no es aquella propia de la figura del individuo aislado, que surge como producto de una abstracción. Antes bien, se trata de esa kantiana mayoría de edad que entraña la posibilidad de hablar por la propia boca, de emitir una opinión que en un sentido enfático pueda considerarse propia. Es por eso que Adorno ve en la industria cultural y en la semiformación a ella ligada una instancia potencialmente totalitaria, pues las lógicas que ellas presentan atentan contra dicha autonomía, más aún, disuelven a la figura misma de la individualidad en favor de la masa. Sin embargo, éste es uno de los puntos de disputa con Walter Benjamin. En tanto él, en su análisis acerca de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, detecta en la masificación una potencialidad para la producción de juicios que caben calificar como autónomos, pero de una autonomía práctica, que se produce en y a través de la práctica.

En efecto, la posibilidad que la reproductibilidad técnica genera de acercar espacial y humanamente las cosas está en la base misma de dos categorías que, si bien poco trabajadas, considero centrales a la propuesta benjaminiana, particularmente a su apuesta por una politización del arte: la semiexperticia y la recepción táctil. Esa aproximación posibilita una relación cercana con el material cultural del que se trate, en términos estrictamente físicos, al posibilitar que uno vea la misma película que se ve allí donde ella fue producida, mientras que esto no es posible con una pintura, ya que su originalidad, su aquí y ahora, requiere que nos traslademos allí donde sea que la pieza se encuentra. Pero donde esa proximidad física posibilita una experiencia de cercanía con los materiales, base sobre la cual se puede dar el uso habitual del mismo, frente a esa distante experiencia que es propia de la contemplación. En definitiva, se trata de un modo de experiencia que es, por definición, no-aurático, si es que por aura entendemos la experiencia de una lejanía por más próximo (físicamente) que el objeto pueda estar. El arte aurático, entonces, nos impone su distancia, el contemplativo recogimiento ante ella, mientras que el cine nos permite acercarnos, percibiendo allí no un objeto sagrado, sino un material cultural que puede ser usado habitualmente por nosotros.

En esa relación, que cabe denominar práctica, es posible desarrollar un conocimiento del objeto en cuestión (sea el cine, los deportes, etcétera), una relación con el mismo que Benjamin denomina “semiexperticia” [*halber Fachmann*]. Eso es lo que él ve en los repartidores de diarios que se reúnen a discutir sobre las carreras de bicicleta, o en la posibilidad de que cada uno de nosotros, lectores de diario, podamos volvernos autores en

ellos, dando nuestras opiniones en las columnas abiertas a tal fin. En ambos casos encontramos la posibilidad de producción de un juicio, de un hablar por la propia boca, que no es el de una individualidad consciente, un Ego abstracto fuente de toda racionalidad, sino el juicio que se produce a partir de un conocimiento práctico de los materiales culturales en cuestión. Quizás a ello aluda el “semi” [*halber*] con el Benjamin caracteriza a esa experticia, a que no se trata estrictamente del especialista que hace de la relación con esos materiales su profesión, ese vínculo que nosotros tenemos con la sociología, antes bien, estamos ante ese conocimiento que se fue ganando en la práctica. Habitual entre quienes han practicado un instrumento o un deporte y que, a partir de esa experiencia, tienen una percepción más compleja de la música o de las competiciones deportivas que presencian. Pues pueden juzgarla con base en ese conocimiento práctico, en esa semiexperticia, para así producir un juicio que cabe entender como autónomo, pero de una autonomía práctica. En tanto lograda por la relación práctica con el objeto a la vez que producido prácticamente, por oposición a la pretensión (burguesa) del juicio producido en el aislamiento abstracto.

Ahora bien, esa capacidad de producir un juicio sobre el objeto no se encuentra, según Benjamin, desligada de una relación de placer para con el mismo. En efecto, una de las características centrales del comportamiento progresista que el cine posibilita en las masas, a diferencia de la pintura, es que en el público de éste coinciden la actitud crítica y la frutiva, la de quien juzga como perito con la del gusto por mirar y por vivir. Una percepción del material cultural que, en una recepción táctil del mismo, se introduce críticamente en él, a la vez que encuentra una dimensión frutiva o, quizás más ampliamente, un *pathos* en su relación con ese material. Dimensión fundamental si se tiene en cuenta que, en la perspectiva adorniana, es la *apatía* uno de los elementos fundamentales del distanciamiento para con el otro y, en general, para con el mundo. Una frialdad que nos deja indiferente ante lo que acontece frente a nuestros ojos y, sin la cual, Auschwitz no hubiera sido posible.

A modo de resumen, cabe señalar cómo la reproductibilidad técnica, que sin dudas puede acrecentar la relación estetizante con lo político, contiene también una potencialidad politizante o, incluso, democratizante, al posibilitar la producción de ese juicio autónomo que la industria cultural obtura. Una autonomía asentada en la semiexperticia de los individuos y que, como tal, se produce prácticamente, a través de una relación de uso habitual de tales materiales. Todo lo cual nos permite desmalezar un posible camino a través del cual profundizar la democratización de nuestra sociedad, de su régimen político, pero también de las restantes esferas sociales, desde el arte hasta el deporte, pasando por la educación o las relaciones de género. Se trata de apostar por la semiexperticia, lo cual es también decir:

apostar y luchar en pos de remover los obstáculos que alejan los materiales culturales de los individuos, que los tornan la propiedad de unos pocos (especialistas), quienes así los monopolizan.

2.

La segunda categoría que aquí me propongo trabajar es la de identidad, la cual sigue ocupando un lugar central en la teoría política contemporánea, especialmente en las corrientes postfundacionalistas. En efecto, ellas hacen de la identidad política uno de sus conceptos claves, a partir del cual problematizar la constitución de una subjetividad, de una “mismidad”, así como su relación con la otredad. Es por esto que la vía por la cual aquí nos introduciremos a esta discusión es la de una crítica inmanente de la teoría de la democracia propuesta por Chantal Mouffe, indagando específicamente el lugar que en su concepción ocupa la conformación de la identidad política.

Esta categoría es sin dudas central a su teoría, en tanto constituye una de las piezas fundamentales de su cuestionamiento al marxismo. En particular, a la tendencia en éste (o en algunos de sus exponentes) a soldar una determinada identidad subjetiva a la posición ocupada en la estructura social por un grupo de agentes. Así, el cuestionamiento de esta concepción de la identidad política es una de las vías principales por la que ella, junto con Laclau, cuestiona el substancialismo de la tradición marxista. Sin embargo esto no conduce a que ella abandone dicha categoría, antes bien, la somete a una reproblematicación que cabe calificar como “post”. Uno de cuyos ejes es la deconstrucción de la subjetividad como una totalidad homogénea. A partir de esta crítica, Mouffe elabora su concepción del sujeto y de su identidad, pero no una que se pueda determinar *a priori*, a partir de la posición estructural que ocupan los agentes, sino que la misma es entendida como un producto *a posteriori* de la articulación de distintas posiciones de sujeto. En este marco, no es posible la constitución de una identidad fija y determinable con anterioridad a dicha práctica articuladora. Todo lo cual da por resultado una identidad atravesada por la precariedad de su contingencia, nunca completamente cerrada, sino precariamente suturada. La única posible en un contexto caracterizado por la pluralidad de posiciones de sujeto y su (estructural) juego de diferencias.

En base a esto Mouffe elabora su concepción del “ciudadano”, es decir, de aquella identidad que es propia de la organización de la sociedad a la que ella denomina “política

democrática”. Pues la ciudadanía tiene como clave de su articulación la identificación con los principios de libertad e igualdad característicos de dicha política. Punto que ilumina el núcleo del planteo de Mouffe, ya que aun cuando la de “ciudadanos” sea una entre las contingentes identidades posibles, infinitas dada la infinitud del juego de diferencias al que ella denomina “discurso”, no por ello deja de ser la única que se identifica con aquellos principios que son los que definen a la democracia moderna pluralista.

Esto traza una frontera fundamental, aquella que separa al ciudadano, identificado con los principios de la democracia, de las restantes identidades, las cuales casi por definición se tornan no-democráticas. El precario cierre sobre sí mismo tiene por anverso y contraparte la generación de un exterior, constitutivo de la interioridad, pero al cual no puede percibirse si no es bajo la forma de un enemigo, entendido en los términos de Schmitt a quien Mouffe retoma en este punto. No obstante, el esfuerzo de Mouffe se orienta a señalar la existencia y relevancia de una segunda frontera, la cual se sitúa dentro del espacio recortado por la primera o, mejor dicho, dentro de uno de esos espacios, el propio de los “amigos”. Frontera ésta que se produce como consecuencia de la coexistencia de distintas interpretaciones de los principios de libertad e igualdad, por lo que da lugar a la articulación de diversas (sub)identidades ciudadanas, todas ellas pertenecientes al “nosotros” ciudadano, pero con diferencias entre sí. Diferencias que no llevan a la búsqueda de eliminar al otro, como sí acontece con el enemigo, sino que abre un conflicto en torno a la interpretación de dichos principios. Por esta vía Mouffe introduce la distinción entre dos tipos de conflictos, aquél que corresponde a la lógica propia de lo ontológico y que traza una división antagónica que resulta inerradicable, y aquél que es resultado de la disputa agonial en torno a las interpretaciones de los principios de libertad e igualdad. Es en este último caso que puede acogerse pluralistamente la diferencia.

Cuestión ésta no menor, en tanto el pluralismo se encuentra, en la perspectiva de Mouffe, adherido al conflicto antagónico, siendo tan definitorio de la ontología como éste. En definitiva, ambos son elementos característicos de “nuestra forma de vida humana”, de los cuales no podemos escapar, tan sólo lidiar con ellos de la mejor manera posible. Y esa manera es justamente la que Mouffe propone, a través de su concepción de una democracia agonial, la cual daría lugar al conflicto, pero agonialmente domesticado. A la vez que se acoge el pluralismo dado por las diferentes interpretaciones de los mismos principios, sin que ello conlleve la pretensión de eliminar a un “enemigo”, antes bien, se percibe en el otro a un “adversario”.

La consecuencia de esto, central a la teoría de Mouffe aunque no expresamente explicitada en ella, es que la identidad ciudadana no puede ser considerada simplemente una identidad más. Por supuesto, es tan contingente en su articulación como las restantes identidades, pero tiene una diferencia central para con ellas: es la que mejor responde (o quizás la única en responder efectivamente) a los desafíos que presenta lo ontológico, la que mejor se adapta a la “naturaleza de lo político”. Así, por un lado, el acogimiento de la diferencia se produce tan sólo en el espacio delimitado por esa segunda frontera, que separa a los ciudadanos, amigos adversariales, del resto de las identidades políticas, es decir, de los enemigos (de la democracia, por definición). A la vez que la relación que separa a éstos de los ciudadanos no es la de la diferencia política, con la que se lidia pluralistamente, sino una relación de índole cognoscitiva, entre aquella identidad que se corresponde (en el sentido de una verdad por correspondencia) con los desafíos de lo ontológico y aquella otra que marra su relación con la naturaleza de lo político. Relación cognoscitiva que cancela la posibilidad de un lazo político, pues a ese punto de vista errado, que no da cuenta de las propiedades intrínsecas a nuestra forma de vida humana, sólo cabe intentar corregirlo, modificando su percepción en favor de una que pueda acoger al pluralismo y al conflicto inerradicables, es decir, modificar su punto de vista en pos de que se torne idéntico al de los ciudadanos.

El exterior (constitutivo) no es sólo la figura del enemigo, también la de una percepción que ha de ser modificada, pues es cognoscitivamente fallida. Lógica homóloga a aquella puesta en marcha por el mito, instancia que éste ya sea ilustración. Son estos rasgos los que, volviendo a Adorno, tornan a la ilustración totalitaria como ningún otro sistema. Y este decurso es una *consecuencia necesaria* de la categoría de identidad, no un elemento azaroso de la teoría de Mouffe. En definitiva, cuando la práctica de producción de conocimiento teórico pone en juego la categoría de identidad política genera unas consecuencias (no buscadas por la autora) antidemocráticas, incluso allí donde lo que ella busca producir es una teoría de la democracia. Es esta materialidad de la teoría, la estructura conceptual y las consecuencias que ella acarrea, la que cabe democratizar si es que queremos elaborar una teoría crítica de la sociedad que pueda contribuir, a su vez, a la democratización de lo instituido, incluyendo en ello a la propia práctica de la teoría.

3.

El recorrido anterior nos permite detectar la relevancia de abandonar la categoría de identidad como instancia a través de la cual problematizar la relación con el otro y, junto con ella, la relación con uno mismo. Sin embargo, como resulta evidente, esto no implica dejar de lado la interrogación de tales relaciones, más precisamente, del lazo político que así se tiende. En este marco, la propuesta que presento aquí es la de rechazar la noción de identidad política para avanzar en una indagación de las potencialidades que presenta esa forma otra de relación a la que, en la tradición de la teoría crítica, se alude con la noción de *mímesis*. La cual nos remite a una facultad tanto de producir como de percibir semejanzas. Más específicamente, aquí pondremos en juego dicha categoría, por un lado, como una manera de problematizar una forma de visión y división de lo sensible, que en su concreción produce una específica configuración de lo social. Y, por el otro, que tal di-visión gira en torno a la semejanza, a una relación de afinidad que, para ser efectivamente tal, no puede darse entre elementos idénticos, pues allí lo único que existe es la equivalencia, antes bien, la semejanza sólo es posible entre diferentes.

En este sentido, la *mímesis* es una forma de relación del sujeto para con el objeto que, a diferencia de la lógica identificante que escinde a ambos, fijándolos en su separación a través de un proceso de abstracción, da cuenta de una relación de semejanza, en la cual los términos se encuentran separados –en la indiferenciación no habría semejanza– pero no completamente –como ocurre en la lógica identificante–. Hay allí una relación con el objeto, que consigue decir algo sobre éste sin las pérdidas que el proceso de abstracción entraña, su diluir los dioses y las cualidades. Frente a la concepción de toda otredad como un enemigo a ser eliminado, la *mímesis* permite una relación entre la mismidad (subjetiva) y la otredad (objetiva) que, sin escindirlos en entidades mutuamente autónomas, mantiene las particularidades de cada uno. Es a este tipo de relación al que aquí llamamos de semejanza entre lo diferente, la cual no establece equivalencias sino afinidades entre los términos.

Tanto en Benjamin como en Adorno encontramos este uso de la categoría de *mímesis*. En el caso de este último, es central a su teoría del arte, en tanto con ella se alude a la participación que en allí tiene la naturaleza, la cual es a su vez mediada por la forma (subjetiva) a la que a un mismo tiempo niega. Es en esa tensión que resulta posible la expresión artística. Algo similar acontece en lo que cabe llamar la “teoría del conocimiento” adorniana, en la cual la *mímesis* presenta una lógica otra a la del concepto, una participación objetiva que no es reductible a las identificantes instancias subjetivas. Sin embargo, a diferencia de lo que acontece con el arte, la pervivencia de esa dimensión mimética es mucho menor, de allí que Adorno la rastree en la magia. Por supuesto, no porque defienda una vuelta

a la misma, sino porque es en el contraste con ella que podemos aprehender la especificidad de nuestra percepción conceptual, dando cuenta de los caminos que existieron pero no fueron tomados y hoy parecieran estarnos vedados. Es en esta línea que cabe leer las frases de “Concepto de ilustración” en las que Adorno y Horkheimer señalan como la magia, al igual que la ciencia persigue fines, pero a diferencia de ésta lo hace no a través de una distancia creciente para con el objeto, sino en una relación mimética con él.

Es esta particular relación entre sujeto y objeto la que aquí propongo poner en juego para pensar la relación sujeto-sujeto, en definitiva, mi tesis es que hemos de rechazar –por los motivos ya expuestos– a la noción de identidad política y comenzar a interrogar al lazo con el otro a través de la categoría de mimesis política. Un modo de percepción sensorial (en el sentido benjaminiano del término) en el cual, antes que trazarse fronteras que estabilizan una interioridad que torna a toda figuración de un exterior la imagen misma del (schmitteano) enemigo, se da una di-visión para con el otro que lo produce como un semejante en su diferencia. Sobre esta base puede configurarse un lazo político que, así, sea capaz de permitir la institución de una sociedad en la cual se pueda ser diferente sin temor. Una sociedad a la que cabe calificar como democrática.