

La mimesis como adaptación y formación en la teoría de Horkheimer y Adorno: Aspectos teórico-críticos relevantes

Mimesis as adaptation and training in the theory of Horkheimer and Adorno

*Andrés Klaus Runge Peña**

La historia de la mimesis es la historia de las disputas por el poder sobre la producción de mundos simbólicos.

Christoph Wulf, Mimesis in der Erziehung

Mimesis is the nature that culture uses to create second nature, the faculty to copy, imitate, make models, explore difference, yield into and become Other. The wonder of mimesis lies in the copy drawing on the character and power of the original, to the point whereby the representation may even assume that character and that power.

Michael Taussig, Mimesis and Alterity

Al desfigurarme a mí mismo y la palabra, conseguí al fin lo que necesitaba para hacer pie sobre la vida. Y aprendí a disfrazarme en palabras, que propiamente eran nubes. El don de reconocer las semejanzas no es más que un débil resto de la más vieja obligación de tener que volverse similar y comportarse de forma similar. Y dicha obligación a mí me la planteaban las palabras. No las que me volvían similar respecto a los modelos de conducta, sino las que me hacían similar a las casas, muebles y vestidos.

Walter Benjamin, Infancia en Berlín hacia 1900

* Licenciado en Educación: Inglés-Español de la Universidad de Antioquia (1995). Doctor en Ciencia de la Educación de la Universidad Libre de Berlín (2002), Estudiante del Programa Postdoctoral de Investigación en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud (CLACSO). Profesor de Pedagogía y Antropología Pedagógica y Tradiciones y Paradigmas de la Pedagogía de la Universidad de Antioquia. Docente y Asesor en la Maestría y el Doctorado en Educación de la U. de A., profesor invitado del Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud CINDE - Universidad de Manizales y Coordinador del Grupo de Investigación sobre Formación y Antropología Pedagógica e Histórica. email: andres.runge@udea.edu.co

La perfecta semejanza es la absoluta diferencia. La identidad de la especie prohíbe la identidad de los casos particulares.

Horkheimer y Adorno, Dialéctica de la ilustración

El amor es la capacidad de percibir lo semejante en lo no semejante.

Theodor W. Adorno, Mínima moralía

El arte es magia liberada de la mentira de ser verdad

Theodor W. Adorno, Mínima moralía

Resumen

En este escrito se tematiza el fenómeno de la mimesis y se la presenta como un asunto fundamentalmente antropológico-formativo. De la mano de Horkheimer y Adorno, se muestra el carácter ambivalente de la mimesis y el papel que juega en los procesos educativos y formativos. A pesar de las diferentes concepciones sobre la mimesis en el campo literario, biológico, filosófico, estético, entre otros, con estos autores se reflexiona sobre la mimesis en clave de una crítica antropológica y formativa, lo cual supone ir más allá de sus connotaciones como simple adaptación y copia, para considerarla como una capacidad productiva a partir de la cual los sujetos se apropian del mundo de manera creativa y construyen así su propia personalidad.

Palabras clave: Mimesis, adaptación, formación, semi-formación, antropología pedagógica.

Relevant theoretic Summary

In this paper the phenomenon of mimesis is thematized and presented fundamentally as an anthropological training issue. From the hand of Horkheimer and Adorno, the ambivalent character of mimesis and its role in educational and training processes is shown. Despite the different conceptions of mimesis in literature, biological, philosophical, aesthetic field, among others, these authors reflects on mimesis in key of an anthropological and training critic, which it is supposed to go beyond its connotations as a simple adaptation and copying, considering it as a productive capacity from which subjects appropriate the world creatively and thus build their own personality.

Keywords: Mimesis, adaptation, training, semi-formation, pedagogical anthropology.

1. Introducción: La mimesis en un marco antropológico-pedagógico

Dentro del pensamiento occidental, desde Platón (2003) –en su *República*– y Aristóteles (1974) –en su *Poética*– hasta la actualidad, el concepto de mimesis o mimesis se ha referido y remitido históricamente al campo de la estética y la poesía (Auerbach, 1993; Penas Ibañez, 1992; Petersen, 2000). La concepción común y más difundida es que la mimesis tiene que ver con la imitación (expresión y representación) y, por tanto, con la copia exacta de lo imitado –es decir, de la naturaleza– o con la realización engañadora, impura, adulterada y, por tanto, no original de una “pose” –mimo. Dos tendencias que se mueven, como bien lo muestra Penas Ibañez (1992) en su artículo, entre Platón y Aristóteles.

Ya en Platón (2003), en el tercer libro de la *República*, la mimesis aparece como imitación dentro los marcos de reflexión sobre el arte, la música y la poesía. De igual manera, en el libro diez del mismo trabajo la mimesis se vuelve criterio para una crítica al arte figurativo: si este es imitación imperfecta de la realidad, la cual es, a su vez, la imitación o manifestación de las ideas eternas, entonces su estatus ontológico no alcanza más que un tercer rango. Desde entonces y al margen de unas contadas excepciones –por ejemplo, ya en el mismo Aristóteles (1974) la mimesis es vista como algo positivo y creativo–, la mimesis ha sido históricamente minusvalorada por su carácter imitativo o encubridor. Frente a esa mirada despectiva de la mimesis, en este trabajo se le otorga un lugar positivo y un carácter transformador.

Además del arte, la literatura y la poesía, la mimesis también hace parte de las discusiones de la biología, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XIX –con Darwin y el darwinismo. La mimesis, en esta perspectiva de trabajo, se encuentra íntimamente relacionada con la adaptación –por ejemplo, al entorno. En ese contexto, la mimesis como imitación y mimetismo no es un asunto exclusivamente humano. Muchos seres de la naturaleza imitan los colores, formas, etc., del entorno –se mimetizan con el entorno y con otros animales– como una

manera de contrarrestar las amenazas del mismo y, en ese sentido, el mimetismo y la imitación se vuelven un mecanismo de supervivencia.

La mimesis entra también como un elemento importante dentro de las reflexiones sobre los procesos sociogenéticos y psicogenéticos (Elias, 1994). Tal y como lo muestran algunos planteamientos enfocados en el comportamiento de los individuos, desde la sociología, la antropología, la psicología, el psicoanálisis, la mimesis se constituye en un presupuesto básico para los procesos de enculturación, socialización y educación.

Desde pequeños, los cachorros de humano se van haciendo paso en el mundo y se apropian de él gracias a su capacidad imitativa. Investigaciones que se mueven entre la primatología y la psicología cognitiva como las de Tomasello (2007) vienen mostrando precisamente cómo existen también formas elementales de aprendizaje mimético en otros primates avanzados, pero que entre humanos resulta ser una estrategia mucho más social e intencionada. De manera que, como lo dice Tomasello (2007), “junto con el aprendizaje imitativo, el proceso de enseñanza activa tal vez sea decisivo para el patrón exclusivamente humano de evolución cultural” (p. 50).

Gracias al aprendizaje imitativo los infantes logran participar en los diferentes procesos culturales de los diferentes grupos humanos. Como bien lo analizan Gebauer y Wulf (1992), Platón, en el tercer libro de la *República* (Politeia), ya hacía referencia al efecto educativo de la mimesis (Wulf, 1994a). Según este filósofo, durante la juventud se llevan a cabo muchos procesos de aprendizaje que tienen lugar de una manera mimética. De allí que, en sus planes acerca de un estado ideal, Platón (2003) sugiera como necesario el control de y mediante la mimesis. Pues, debido a su carácter pre-ético, la mimesis, cuando se remite a lo negativo, se vuelve para este filósofo en un peligro para los seres humanos, en la medida en que los debilita y los desvía del cumplimiento de sus tareas sociales más importantes.

Con la mimesis existe el peligro de que se le dé rienda suelta al mundo de las apariencias o de las imágenes ilusorias. De allí que se

tenga que controlar, mediante la selección de aquellos contenidos, que efectivamente permitan a los individuos liberarse mediante su confrontación mimética con ellos. La meta de los procedimientos miméticos, en un sentido positivo, es, para Platón (2003), que sirvan para que los infantes y jóvenes se orienten por e imiten aquellas acciones de los seres humanos que son dignas de ser reproducidas, de manera que se adhieran a un mundo organizado sobre la base de modelos conceptuales establecidos, es decir, sobre las “ideas” eternas.

De igual manera, y por lo anterior, también la mimesis es tratada dentro de los marcos de reflexión antropológica, o mejor, antropológico-pedagógica. En este contexto se pone en evidencia el papel que esta juega en los procesos de formación humana. La capacidad mimética es concebida como una capacidad determinante en todos los ámbitos de la experiencia y desempeño humanos (actuar, representar, hablar y pensar). Como lo dice Wulf (1997a):

Desde un punto de vista antropológico, esa capacidad especial para la mimesis se encuentra ligada

- al nacimiento temprano del ser humano y a su necesidad de aprender condicionada por ello
- a su dotación instintiva residual y
- al hiato entre estímulo y reacción [...]

Para el análisis *histórico antropológico* la mimesis aparece como un constructo de muchas representaciones y discursos, los cuales acentúan diferentes funciones (p. 1016).

En tanto asunto pedagógico-formativo, la mimesis se convierte en una cuestión fundamental en la medida en que los seres humanos devienen en tales, es decir, se forman, gracias, en gran parte, a su actividad mimética. Es importante recordar que ya en la teología medieval el concepto de *imitatio christi* aludía a la manera en que el ser humano podía hacerse semejante a Dios (doctrina *imago Dei*) direccionando su vida en la humildad y la pobreza, lo que muestra, desde entonces, la estrecha relación entre mimesis (*imitatio*) y formación (*Bildung*).

En lo que sigue se trata de mostrar la importancia de la mimesis como un concepto antropológico para pensar los procesos de formación (personagénesis, subjetivación), pero no propiamente y solo en el sentido de pura adaptación, sino de la transformación, de la posibilidad sobre lo todavía no configurado o creado –tal y como se puede pensar a partir de los trabajos teórico-críticos de Theodor W. Adorno. Es decir, como proceso creativo, imaginativo y transformador. En esto concordamos con Gomá Lanzón (2003), cuando plantea que si bien

Adorno no ofrece en ningún lugar de su obra una teoría de la mimesis [...] En todo caso, no hay riesgo en afirmar, como conclusión, que la mimesis es uno de los nombres que Adorno escoge para su crítica la razón instrumental, pues encuentra en ella la posibilidad de un pensar concreto-histórico y de un deseo auténtico carente de dominio que escapa a la concepción de las relaciones sujeto-objeto definidas en términos cognitivos-instrumentales (p. 314).

Y que está en la base, habría que agregar, de los procesos de formación humana.

2. La mimesis en Adorno

Los trabajos de Benjamin (1991) sobre la capacidad mimética y la doctrina de lo similar son una fuente de inspiración y referente importante en los planteamientos de Adorno. En las primeras páginas de este corto escrito, “La doctrina de lo similar”, Benjamin (1991) hace alusiones a la capacidad mimética que muestran la cercanía de Adorno con él. Benjamin (1991) escribe:

La penetración en los dominios de los “semejante” tiene una importancia para el esclarecimiento de amplios sectores de lo oculto [...] La naturaleza genera semejanzas; basta pensar en la mímica. No obstante, el hombre es quien posee la suprema capacidad de producir las. Probablemente ninguna de las más altas funciones humanas está exenta del factor determinante jugado por la facultad mimética. Pero esa facultad tiene una historia, tanto desde el punto de vista filogenético como ontogenético [...] Es sabido que el dominio vital que antaño se rigiera por normas de semejanza, llegó a ser mucho más extenso que en la actualidad (p. 85).

En Benjamin (1991) se trata entonces de una capacidad filogenética y ontogenética que permite la percepción y el establecimiento de semejanzas, y que se hace manifiesta desde temprano en la infancia: desde pequeños, los infantes no solo imitan lo que hacen sus padres o asumen los roles de sus personajes favoritos, sino que se “convierten” en animales y objetos: son trenes, caballos, aviones, etc. Sirva mencionar el mismo trabajo de Benjamin sobre su infancia en Berlín (Benjamin, 2011), en el que plasma imágenes para el recuerdo sobre su infancia. Lo interesante en este trabajo es que se trata de lugares, espacios, caminos, casas, objetos, eventos como recuerdos de la infancia¹ que, no obstante, ponen en otra lógica la escritura autobiográfica como una escritura sujeto-centrada o como “novela de formación”, entendida esta última como la que narra el proceso de autoconocimiento, autodeterminación y autoconstitución del sujeto. En el escrito de Benjamin (2011) se trata de narraciones sobre momentos de miedo y felicidad en los que el infante como sujeto permanece no reconocido. Los textos autobiográficos de Benjamin rompen con la tradición biográfica inaugurada por San Agustín y, sobre todo, por Rousseau, basada en una presentación de sí centrada en el sujeto.

Según Benjamin (2011), los infantes experimentan el mundo de un modo mimético y así expanden su propio mundo interior y

1 “Yo ya conocía en la vivienda todos los escondrijos y así, volvía a ellos al igual que a una casa en la que sabes que todo va a estar como lo dejaste. Mi corazón latía acelerado, conteniendo el aliento. En verdad que aquí estaba encerrado al interior del mundo material. Este mundo era claro para mí, y se me acercaba sin hablar. Así comprende aquel al que van a ahorcar qué son la cuerda y la madera. El niño que está detrás de la cortina se convierte así en algo tremolante y blanco, a saber, se convierte en un fantasma. La mesa del comedor bajo la cual se encuentra acurrucado lo convierte en el ídolo de madera del templo, donde las patas talladas son las cuatro columnas. Y, detrás de una puerta, él mismo también es una puerta; la puerta es una máscara pesada que él mismo se ha puesto, y el niño es el sacerdote brujo que hechiza a cuantos entran descuidados. A ningún preciso lo pueden encontrar. Si hace muñecas, le dicen que, si suena el reloj, se va a quedar con ellas. Yo mismo averigüé en mi escondrijo qué hay de verdad en esto. Si alguien me descubría, podía dejarme convertido en ídolo, rígido debajo de la mesa, o entretejerme para siempre en las cortinas igual que un fantasma, o por fin desterrarme de por vida a la pesada puerta [...] La vivienda era de este modo un arsenal de máscaras. Pero una vez al año había regalos puestos en lugares misteriosos, en sus vacías órbitas oculares, en su rígida boca y la experiencia mágica se volvía una ciencia. Como un ingeniero yo iba desencantando la sombría y tétrica vivienda, cuando iba en busca de los huevos de Pascua” (Benjamin, 2011, p. 29-30).

personal; es decir, se forman. Se trata entonces de una capacidad cuyos resultados aún persisten en la sociedad como restos –para Benjamin (1985) el lenguaje, que en sus inicios tenía un carácter profundamente onomatopéyico, es precisamente una evidencia de ese proceso de desencantamiento y extrusión codificada de la producción mimética. De igual manera, en otro trabajo, “Sobre la facultad mimética” (1985), publicado en 1933 y en el que revisa algunos aspectos de la “Doctrina de los similar” (1985a), sostiene que esos restos tienen que ver con formas primigenias de explicación del mundo sustentadas en las semejanzas, correspondencias y analogías mágicas y míticas. Estas formas primigenias que remiten a las interconexiones percibidas, sentidas e intuitas de la naturaleza y el hombre, de la mismidad y la otredad, se refieren al mundo como una totalidad cosmológica íntima y causalmente interrelacionada.

Adorno y Horkeheimer (2003), de igual manera, apoyados en los trabajos del antropólogo francés Caillois (1963), conciben la mimesis como un comportamiento biológico y social que alude a la “identificación con la materia” y al “deseo de asimilarse al espacio” (Früchtel, 1986). Para Caillois (1963), la mimesis alude a un impulso que va más allá de la necesidad. La expresión “el mimetismo” se puede encontrar en la “Dialéctica de la ilustración” con su referencia al autor francés en cuestión.

De otro lado, la mimesis en Adorno y Horkeheimer (2003) alude al asemejarse o “igualarse a lo muerto”, lo que sitúa el concepto en una línea de reflexión que lo vincula con los planteamientos psicoanalíticos de Freud. El impulso o instinto de muerte (*Todestrieb*), también denominado “instinto de destrucción” (Freud, 1983, p. 111), es tratado por Freud como un aspecto determinante de la vida humana: el impulso hacia la muerte representa una forma de superación de las tensiones que implica la vida mediante la regresión a un estadio no vital (muerte) de pasividad absoluta: “la meta de toda vida es la muerte” (Freud, 1983, p. 112).

Al respecto escribe Freud (1983):

Amplias reflexiones sobre los procesos que constituyen la vida y conducen a la muerte muestran probable la existencia de dos clases de instintos, correlativamente a los procesos opuestos de construcción y destrucción del organismo. Uno de esos instintos, que laboran silenciosamente en el fondo, perseguirían (sic) el fin de conducir a la muerte al ser vivo; merecerían (sic), por tanto, el nombre de *instintos de muerte* y emergerían [...] como tendencias de *destrucción* o de *agresión* [...] los instintos son tendencias intrínsecas de la sustancia viva a la reconstitución de un estado anterior, o sea históricamente condicionadas, de naturaleza conservadora y como manifestación de una inercia o una elasticidad de lo orgánico (p. 53-54)².

El “asemejarse a lo muerto” deviene en una parte muy importante del comportamiento mimético tematizado por Adorno (1975, 1983, 2003).

Así que la mimesis en Adorno aparece en varios textos, dentro de los cuales hay que referenciar su *Dialéctica negativa* (Adorno, 1975), su *Teoría estética* (Adorno, 1983) y el trabajo conjunto con Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer & Adorno, 2003). En lo que sigue nos vamos a referir en una gran parte a este último trabajo. Nos interesa ver con este autor –y con Horkheimer– un concepto de mimesis en un sentido antropológico y en la perspectiva de una teoría crítica de la sociedad.

3. La mimesis en la Dialéctica de la Ilustración

3.1 Las tesis básicas de la Dialéctica de la Ilustración

Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos, de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, fue publicada originalmente en

2 Este, nos dice Freud, “busca la disolución de las conexiones, destruyendo así las cosas. En lo que a éste se refiere, podemos aceptar que su fin último es el de reducir lo viviente al estado inorgánico, de modo que también los denominamos *instinto de muerte*. Si admitimos que la sustancia viva apareció después que la inanimada, originándose de ésta, el instinto de muerte se ajusta a la fórmula mencionada, según la cual todo instinto perseguiría el retorno a un estado anterior” (Freud, 1983, p. 111).

1944 como una edición fotocopiada, y tres años más tarde apareció como libro. Redactada con un tono escéptico de diferentes grises y en un ritmo que recuerda la expresión nietzscheana del “filosofar a martillazos”, la *Dialéctica de la Ilustración* se desarrolla a partir de dos grandes tesis:

- La primera tesis se puede enunciar de la siguiente manera: En su intento por ir más allá del mito la razón deviene ella misma en mito.
- La segunda tesis, en coherencia con la anterior, plantea: La única manera de salvar la Ilustración –de su recaída mitológica– es someterla, en la forma de autorreflexión (dialéctica), a una ilustración sobre sí misma (crítica ilustrada de la ilustración).

En palabras de estos autores:

En términos generales el primer ensayo podría resumirse, en su momento crítico, en dos tesis: el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología. Ambas tesis son verificadas en los dos *excursus* sobre objetos específicos. El primero estudia la dialéctica de mito e Ilustración en la *Odisea* [...] El segundo *excursus* se ocupa de Kant, Sade y Nietzsche (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 66).

En su *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno sustentan la tesis de que el fracaso de la Ilustración (*Aufklärung*) se encuentra establecido ya en la “racionalidad instrumental” de su pensar.

La enfermedad de la razón radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza [...] La Ilustración nace bajo el signo del dominio. Su objetivo fue, desde un principio, “liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores” (Horkheimer, 1992, p. 59).

Su programa radica entonces en el “desencantamiento del mundo” (Weber, 2005) para someterlo bajo su dominio y se revela como un proceso de progresiva racionalización, abstracción y reducción de la entera realidad del sujeto bajo el signo del dominio, del poder. La Ilustración disuelve entonces los mitos –que en su forma ilustrada arcaica conjuraban la naturaleza (en el mito ya hay un momento de

ilustración, nos dicen los autores) y estabilizaban el miedo de los hombres— y comienza a regirse por el saber de la ciencia que ya no aspira al saber mismo o a la felicidad del conocimiento, sino a la objetivación, explotación y dominio —calculados— de la naturaleza.

La Ilustración opera para ello según el principio de identidad y de subsunción bajo el concepto (abstracción y formalismo); de allí que no soporte ni lo diferente ni lo desconocido:

- “El mundo se convierte en caos y la síntesis en salvación [...] En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad” (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 61).
- “Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración” (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 62).

Es acá donde entra la segunda tesis: La única manera de salvar la Ilustración es someterla, en la forma de autorreflexión (dialéctica), a una ilustración sobre sí misma (Crítica ilustrada a la Ilustración):

Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena [...] Creemos que con estos fragmentos contribuimos a dicha comprensión, en la medida en que mostramos que la causa de la regresión de la Ilustración a mitología no deber ser buscada tanto en las modernas mitologías nacionalistas, paganas y similares [...] sino en la Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 53-54).

Con el trabajo radical de dialectización del concepto, la razón, en su forma instrumental, se muestra como una gran mentira, lo que negativamente la ha de abrir a otras posibilidades (crítica diversa, razón transversal, razón mimética, entre otras). Es también en esta línea de trabajo que resulta el concepto de mimesis que, específicamente para Adorno (1975), entra como un concepto que hace parte de su análisis crítico de la sociedad moderna. Al respecto escribe:

En la tesis de que sólo lo semejante es capaz de conocer lo semejante se hace consciente la indeleble componente de mimesis que hay en todo conocer y praxis humanos; pero tal conciencia se convierte en mentira cuando la afinidad, que a pesar de ser innegable encierra una enorme lejanía, se pone a sí misma como algo positivo. La inevitable consecuencia gnoseológica es, falsamente, la conversión del objeto en sujeto. La filosofía tradicional se figura que conoce lo desemejante cuando se lo asimila; en realidad no hace más que conocerse a sí misma. La idea de una filosofía transformada sería percibir lo semejante, determinándolo como lo que no se le asemeja (Adorno, 1975, p. 153).

Adorno (1975) distingue entonces un pensamiento representacional y conceptual generalizador de un pensamiento mimético del que la *Dialéctica negativa* busca ser su ejemplo. Con ella se busca mostrar la síntesis conceptual en movimiento, de manera que no se presente lo pensado como un pensamiento identitario, sino como un pensamiento crítico-dialéctico que muestra precisamente la semejanza entre las palabras y las cosas y no su identidad.

3.2 Mimesis y autoconservación

En una línea de pensamiento que recuerda a Rousseau con sus reflexiones filosóficas sobre la cuestión de la naturaleza humana, Horkheimer y Adorno (2003) parten en su relato de una situación inicial, de un estado natural en el que ser humano y naturaleza son uno, un momento en el que el ser humano no se ha puesto como sujeto en frente de la naturaleza. Al igual que en Rousseau (1980), se trata de una hipótesis orientadora. Lo importante para destacar en Rousseau (1980) son sus nuevas connotaciones y el espacio de reflexión antropológica que con ello se abre. La naturaleza toma, antes que nada, el carácter de una hipótesis más propia para “*raisonner solidement sur la question*” (Rousseau, 1959) que para establecer un “*véritable origen*” (Rousseau, 1959). Es decir, que esta debe funcionar ahora como un “*principe clair et certain que personne ne peut nier raisonnablement et qui sert de base à toutes mes recherches*” (Rousseau, 1959, tomo III, p. 519).

La naturaleza se debe concebir entonces como un punto cero con un carácter a-histórico o trans-histórico con respecto a la historia humana, que, a su vez, solo se puede proponer, como bien lo tenía en mente el mismo Rousseau (1980), de un modo hipotético-ficcional. Según esto, la naturaleza debe fungir como un punto cero hipotético sin historia a partir del cual la historia humana misma puede tener lugar, es decir, como un fundamento no seguro del que, no obstante, todo debe partir. La eliminación de todo *lo histórico* de esta hipotética naturaleza originaria del hombre significa, desde otra perspectiva, que el hombre solo puede ser comprendido y conceptualizado históricamente³, es decir, en las formas fácticas en que se realiza su perfectibilidad. A partir de acá se origina entonces un espacio de reflexión sobre el hombre abierto, secularizado y productivo, en el que el concepto de naturaleza entra a funcionar, más bien, como un principio argumentativo y a cumplir así una función histórico-crítica. Por eso la naturaleza acá, como naturaleza pensada, va a ser siempre una naturaleza *construida e imaginada*. La pregunta por la naturaleza, en especial por la naturaleza humana, queda así abierta a la crítica y a la relativización histórica y social.

Volvamos a Horkheimer y Adorno (2003): recordemos que, según estos autores, el ser humano para sobrevivir y satisfacer sus necesidades vitales (autoconservación), se ve en la necesidad de tratar de dominar a la naturaleza.

Los comportamientos mimético, mítico y metafísico aparecieron sucesivamente como eras superadas, caer en las cuales estaba cargado de terror a que el *sí mismo* se transformara de nuevo en aquella pura naturaleza de la que se había liberado con indecible esfuerzo y que justamente por ello le inspiraba indecible terror (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 84).

3 No se trata del mito de la edad de oro o de una nostalgia por el pasado como muchos sostienen, sino de la necesidad que hay, en un estado presente, de plantear un referente crítico que permita efectivamente cuestionar el estado actual de la sociedad. Solo una mirada al pasado hipotético, que se sirve de una actitud crítica, puede poner al presente un movimiento reflexivo y de cambio.

Pero para mantener ese dominio, el hombre se ve en la necesidad también de imponerse él mismo reglas y coacciones que terminan por someter a su naturaleza en él. La consecuencia nefasta de todo ello es que el dominio del hombre sobre la naturaleza se convierte en el dominio del hombre sobre sí mismo y sobre los demás⁴: “Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres” (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 60). El ser humano se convierte en esclavo, pues la naturaleza que le es parte inherente permanece irreconciliada (en contradicción) con su autoconciencia (ascetismo y división del trabajo) (Weber, 2001; Elias, 1994). El ser humano solo llega a ser señor de la naturaleza negándose a sí mismo, en tanto ser natural (corpóreo, sensible, deseante⁵) (privado/público, cuerpo/espíritu).

El dominio sobre la naturaleza se pone en marcha como saber – saber es poder– y el saber es entendido como conocimiento científico formalizado: “Lo que no se dobliga al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración” (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 62). Así,

El desdoblamiento de la naturaleza en apariencia y esencia, acción y fuerza, que hace posibles tanto el mito como la ciencia, nace del temor del hombre, cuya expresión se convierte en explicación [...] El hombre cree estar libre de terror cuando ya no existe nada desconocido [...] La Ilustración es el temor mítico hecho radical. [...] Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es genuina fuente del miedo (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 70).

4 “El dominio no se paga sólo con la alienación del hombre respecto de los objetos dominados: con la reificación del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres, incluso las relaciones de cada individuo consigo mismo [...] El animismo había vivificado las cosas; el industrialismo reifica las almas. Aún antes de la planificación total, el aparato económico adjudica automáticamente a las mercancías valores que deciden sobre el comportamiento de los hombres” (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 81).

5 “El placer sigue estando sometido a la autoconservación para la que él mismo había educado a la razón, entretanto depuesta [...] y el dominio de la naturaleza, interior y externa, fue convertido en fin absoluto de la vida” (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 85).

El ser humano deviene en humano cuando se hace consciente de su diferencia con respecto al entorno –lo que Plessner (1975) denomina posición ex-céntrica. Esto tiene lugar mediante la reflexión: “Mediante el pensamiento los hombres se distancian de la naturaleza para ponerla frente a sí de tal modo que pueda ser dominada” (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 92). Y el resultado de ello es la diferencia (la producción de diferencia) (yo no soy eso, eso no soy yo). Este momento de autosuficiencia es también el momento del miedo: el ser humano comienza a sentirse amenazado e impotente (frente a la naturaleza que se le presenta como otro).

El miedo que resulta es con respecto a la naturaleza –o con respecto a los padres, en el sentido de un miedo a la castración desde el punto de vista psicoanalítico– que se presenta como otro amenazante, y este miedo pone en acción mecanismos de defensa. Es acá donde aparece la mimesis: El impulso mimético se dirige hacia la superación de esa separación y hacia la superación de ese miedo. Por eso en el conocimiento hay también siempre un factor mimético residual que no se logra eliminar. La meta del impulso mimético es la restauración de la unidad con lo otro (con la naturaleza) –por ejemplo, mediante la magia. Para lograr esto, la mimesis o impulso mimético se puede orientar en dos formas básicas (Thies, 2005):

- O los seres humanos *se asemejan a* la naturaleza
- O los seres humanos *hacen que* la naturaleza se les asemeje.

3.2.1 Mimesis como asemejarse a la naturaleza: “hacerse el muerto” y mimetizarse

Con la primera forma de mimesis se trata de la adaptación del ser humano a la naturaleza (se asemeja a lo muerto o se identifica con el atacante). Tiene que ver con el “hacerse pasar por muerto”, un mecanismo reflejo que lleva a que el cuerpo se paralice y que se puede ver en muchos animales como una forma de defensa, ya que muchos depredadores solo atacan a sus presas cuando estas intentan escapar.

Desde el punto de vista del discurso psicoanalítico, tiene que ver con la identificación con el atacante. Horkheimer y Adorno (2003) hablan en este sentido de una mimesis de lo muerto:

Sólo la adaptación conscientemente manipulada a la naturaleza 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. El espíritu subjetivo, que disuelve la animación de la naturaleza, sólo domina a la naturaleza “desanimada” imitando su rigidez y disolviéndose él mismo en cuanto animado. La imitación se pone al servicio del dominio, en la medida en que incluso el hombre se convierte en antropomorfismo a los ojos del hombre. El esquema de la astucia homérica es el dominio de la naturaleza mediante semejante asimilación (p. 109).

En la otra variante está el asemejarse con la naturaleza, es decir, el mimetismo. Acá el mecanismo es el de la regresión, es decir, el de volver a un estado ya superado o anterior. Como se mencionó anteriormente, desde el punto de vista psicoanalítico, tiene que ver con la pulsión de muerte.

Esta mimesis adaptativa en sus variantes de hacerse el muerto o de mimetizarse con el entorno –y que como magia⁶ era un modo de asemejarse a la naturaleza o a los demonios, “para asustarlos o aplacarlos” (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 65) – se expresa socialmente hoy en día en dos posibles variantes de la renuncia –en tanto “esquema externo de la internalización del sacrificio” (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 109) – , a saber:

- por un lado, el sujeto se retira o recoge en la esfera privada (modo de renuncia uno o resignación) o,
- por el otro, se actúa de modo conformista de acuerdo con la mayoría, de acuerdo con las masas, con el consumo, etc. (modo de renuncia dos o

6 “La magia como la ciencia está orientada a fines, pero los persigue mediante la mimesis, no en una creciente distancia frente al objeto” (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 66)

adaptación a la sociedad, al grupo o a la masa). En palabras de Adorno (1998), cuando las “personas que se encuadran a ciegas en colectivos se convierten a sí mismas en algo casi material, se borran como seres autodeterminados. Con ello se corresponde la disposición a tratar a los otros como una masa amorfa” (p. 86).

Así, hoy en día, en nombre de un falso interés social, la uniformidad económico-técnica –y consumista– manipula las necesidades individuales de los sujetos adaptados, lo que lleva a que los individuos se identifiquen con la realidad que se les impone y encuentren su propia realización actuando de conformidad (conformismo) con ella – a que tengan “miedo a la libertad”, como bien lo expresa el título del conocido libro de Fromm–.

A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados [...] Pero cuanto más se logra el proceso de autoconservación a través de la división del trabajo, tanto más exige dicho proceso la autoalienación de los individuos, que han de modelarse en cuerpo y alma según el aparato técnico [...] la adaptación al poder del progreso implica el progreso del poder, implica siempre de nuevo aquellas formaciones regresivas que convencen no al progreso fracasado, sino precisamente al progreso logrado de su propio contrario. La maldición del progreso imparables es la imparables regresión (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 82-88).

3.2.2 Mimesis como hacer que la naturaleza se asemeje al ser humano: magia, trabajo, arte

Con la segunda forma de mimesis se trata de someter a la naturaleza. Esto tiene lugar, en un principio, mediante la magia como trabajo y mediante el trabajo en tanto tal. Así en el comienzo están las prácticas chamánicas o las prácticas mágicas como modos de producción de lo mismo con lo mismo: el miedo y temor provocados por la naturaleza son exorcizados mediante el miedo y temor que se produce con la expresión

mimética del acto chamánico o mágico. Lo decisivo acá es hacer que la fuerza mágica pase al objeto, a lo que produce amenaza o miedo, con la expectativa de que se pueda afectar y, de esa manera, invertir el proceso. El proceso mimético consiste en proyectar una imagen de la situación deseada y de las acciones necesarias para su cambio, con el propósito de, mediante su imitación, contribuir a su realización (Wulf, 1997a). Acá la relación mimética con la naturaleza o con las cosas del mundo contiene o pone en juego una concepción de la realidad que va más allá de la contraposición fija entre sujeto y objeto.

De esta manera, el ser humano logra un distanciamiento e independencia con respecto a la naturaleza –y sus amenazas– y con ello, es decir, con sus propias acciones, comienza a influenciar sobre la naturaleza. Se comienzan a tener representaciones e imágenes de la naturaleza y de sus conexiones y dinámicas, y se le empiezan a prescribir desarrollos previamente esperados. Con ello se pone en evidencia un cambio en la relación mimética del ser humano con la naturaleza: ya no se trata de mimesis de lo muerto o de hacerse el muerto, sino de hacerse ideas y representaciones de la naturaleza que se espera ella siga o realice.

El resultado de ello –del trabajo del chamán– es que mediante la dominación de la naturaleza se produce también el efecto en el sujeto mismo de una dominación de sí, un dominio sobre la propia naturaleza: se domina el miedo –lo que se hace para con lo exterior también se interioriza. El paulatino proceso de control del miedo y del impulso mimético presupone un paulatino ejercicio de autodominio. En términos de interiorización –del proceso civilizatorio–, los seres humanos se hacen fuertes, no ceden a sus pasiones, no muestran sus afectos. El mecanismo en marcha es el de la represión. Adorno (1983) lo denomina el tabú mimético. Odiseo es precisamente el prototipo de ello: la astucia de la razón que engaña a los dioses y que no se deja encantar por las sirenas: “El órgano del *sí mismo* para superar aventuras, para perderse a fin de encontrarse, es la astucia” (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 101-102).

Precisamente, es este el esquema también de la dinámica de la formación –y de las novelas de formación–:

La Odisea desde Troya a Ítaca es el itinerario del sí mismo – infinitamente débil en el cuerpo frente al poder de la naturaleza y sólo en estado de formación en cuanto autoconciencia– a través de los mitos [...] Odiseo [...] se abandona [...] a sí mismo para reencontrarse; la alienación respecto a la naturaleza, que lleva a cabo, se consume en su abandono a la naturaleza con la que se enfrenta en cada nuevo episodio (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 101).

La praxis racional se fundamenta en la mimesis e, igualmente, la sustituye. Del trato organizado con la mimesis se desarrolla –el individuo se forma para– la racionalidad como un comportamiento que sirve para el control de los aspectos negativos de la mimesis, por un lado, y para el mantenimiento de la mismidad del sujeto, por el otro.

Acá se puede evidenciar otro mecanismo de defensa: las emociones e impulsos inevitables que el ser humano no puede permitir y que han de llevar a una “educación para la disciplina mediante la dureza” (Adorno, 1998, p. 85), son proyectados entonces hacia afuera. Horkheimer y Adorno (2003) hablan de una “falsa proyección” (p. 230).

La tan loada dureza, para la que tendríamos que ser educados, significa sin más indiferencia frente al dolor, sin una distinción demasiado nítida entre el dolor propio y el ajeno. Quien es duro consigo mismo se arroga el derecho de ser duro también con los demás, y se venga así del dolor cuyos efectos y movimientos no sólo no pudo manifestar, sino que tuvo que reprimir (Adorno, 1998, p. 85-86).

En esa lógica se sigue que ya uno no tiene que sacrificar lo propio, sino que se sacrifican los otros o lo otro,

- por un lado, en la forma de destrucción de la naturaleza en tanto otra –explotación– y,
- por otro lado, en la forma de destrucción de lo foráneo o extranjero como no propio –ejemplo de ello es el exterminio judío.

En ambos casos se necesitan víctimas o sacrificados. Como lo dicen los autores:

El antisemitismo se basa en la falsa proyección. Ésta es lo opuesto a la verdadera mimesis, pero es profundamente afín a la mimesis reprimida: quizás, incluso, el rasgo morboso en el que ésta cristaliza. Si la mimesis se asimila al ambiente, al mundo circundante, la falsa proyección asimila, en cambio, el ambiente a sí misma. Si para aquélla lo externo se convierte en el modelo al que lo interno se adecua y lo extraño se vuelve familiar, la falsa proyección transpone lo interno, a punto de estallar, en lo externo y configura incluso lo más familiar como enemigo. Los impulsos que el sujeto no deja pasar como suyos, y que sin embargo le pertenecen, son atribuidos al objeto, a la víctima potencial (Horkheimer & Adorno, 2003, p. 230-231).

Llegados hasta acá, y como se pudo ver, desde su marco de reflexión sobre la mimesis Adorno –y Horkheimer– plantea su crítica social⁷ en tanto crítica a la adaptación resignada y conformista, a la dominación y explotación de la naturaleza y de los seres humanos, y a la violencia fanática y al antisemitismo⁸ (Adorno, 2005).

Sin embargo, la mimesis reprimida sobrevive también para estos autores como exigencia de cercanía sensitiva, como expresión inmediata y como conocimiento no identificante. Igualmente, están como reservas de la mimesis ciertas manifestaciones morales primigenias (tocar, acariciar, acicalar, hablar) y “contagiosas” (risa, amor, simpatía,

7 Acá adquiere sentido la propuesta de una “educación para la emancipación”. Adorno (1998) escribe: “Lo urgente y necesario es lo que en otra ocasión he llamado, en ese sentido, el viraje al sujeto. Hay que sacar a la luz los mecanismos que hacen a los seres humanos capaces de tales atrocidades; hay que mostrárselas a ellos mismos y hay que tratar de impedir que vuelvan a ser de este modo, a la vez que se despierta una conciencia general sobre tales mecanismos. Los asesinados no son los culpables, ni siquiera en el sentido sofisticado y caricaturesco que quisieran presentarlo hoy. Los únicos culpables son los que sin miramiento alguno descargaron sobre ellos su odio y su agresividad. Esa insensibilidad es la que hay que combatir; las personas tienen que ser disuadidas de golpear hacia afuera sin reflexionar sobre sí mismas. La educación solo podría tener sentido como educación para la autorreflexión crítica” (p. 80).

8 “El esquema libidinal del fascismo es autoritario, así como la técnica de los demagogos fascistas. Aquí es donde las técnicas del demagogo y del hipnotizador coinciden en el mecanismo psicológico por el que se conduce a los individuos a experimentar las regresiones que los reducen a meros miembros de un grupo” (Adorno, 2005, p. 30).

violencia). Estos se presentan como una reserva de la mimesis que particularmente Adorno (1983) retoma en su filosofía estética. Y, en ese sentido, la otra expresión de ello es el arte como expresión del padecer humano (sublimación), como potencial general y humano de la mimesis (como reserva de la mimesis). Como lo dice Adorno (1983):

La conducta imitativa tiene su refugio en el arte. El sujeto, cuya autonomía es variable, se enfrenta por medio de la imitación con lo que es distinto de él, aunque no esté separado de ello plenamente. La renuncia de la conducta mimética a las prácticas mágicas, sus predecesoras, implica su participación en la racionalidad. Al ser posible dentro de un ámbito de racionalidad y servirse de los medios de ésta, reacciona contra esa mala irracionalidad de un mundo racionalista y administrado. El objetivo de cualquier racionalidad, el fin de los medios para dominar la naturaleza, sería precisamente algo que ya no es medio, que ya no es racional. La sociedad capitalista oculta y aún niega esta irracionalidad, y el arte, que se rebela contra esto, acierta en un doble sentido: por seguir manteniendo su finalidad que no es racional y por acusar de irracionalidad y de falta de sentido a lo existente [...] La mimesis, como afinidad no conceptualizable entre lo salido del sujeto y lo que le es lejano, es un rasgo del arte en cuanto es conocimiento, aunque éste bloquee su camino hacia ello en virtud de sus propias categorías. El arte completa el conocimiento en torno a lo que le es inasequible, pero por ello mismo compromete su propio carácter cognoscitivo, su univocidad. Más aún. El arte amenaza con deshacer ese carácter porque la magia, que él secularizó, lo rechaza de plano, mientras que la esencia mágica, que oscila entre la secularización y el saldo mitológico, se hunde en la superstición (p. 76-77).

El anhelo de volver a recuperar lo perdido se convierte en tema de la estética y el arte (Gómez, 1998).

Por eso, la

mimesis artística tiene un lado adaptativo y afirmativo de lo dado, pero le es inherente también una negatividad frente al mundo social y en este sentido puede llamarse “mimesis subversiva”. En tanto que constitución de un sentido autónomo de la realidad social, la mera existencia del arte para Adorno es una crítica de la totalidad social dada. En el arte autónomo hay una resistencia contra la presión de la ideología dominante; su no funcionalidad, su desinterés, desafía la

razón instrumental y el principio de mercancía (Gomá Lanzón, 2003, p. 314).

La racionalidad mimética se presenta como una forma de crítica a la razón instrumental y como una crítica a la semiformación o al lado adaptativo de la formación.

4. Mímesis adaptativa y formación

Recordemos que Adorno (1997), consecuente con esa distinción propia del contexto alemán y que se puede evidenciar de manera particular en los trabajos de Herder (1990) y Humboldt (1995; 1996; 1997), distingue entre formación y cultura. Sostiene al respecto que la “formación (*Bildung*) no es otra cosa que cultura (*Kultur*) según el lado de su apropiación subjetiva (Adorno, 1997, p. 94; 2004, p. 87)⁹. Esta aseveración de Adorno constata que este autor no está al margen de una tradición de pensamiento en la que la formación ha sido considerada históricamente como cultura interiorizada. En coherencia con esta línea de reflexión de las teorías de la formación, Adorno (1997; 2004) concibe la formación como el despliegue y realización del individuo al hacer suya la cultura, redimensionarla y resignificarla y, en ese proceso, determinarse a sí mismo como individuo, como sujeto autónomo, en un distanciamiento con el mundo y consigo mismo –con su naturaleza. El concepto de formación expresa el ideal de “volver a los individuos aptos para que se afirmen como racionales en una sociedad racional, como libres en una sociedad libre” (Adorno, 1997, p. 97).

No obstante, el programa crítico-ideológico de Adorno cobra relevancia en este contexto de problematización de la formación en la medida en que esta es criticada por haber devenido en “semiformación” (*Halbbildung*)¹⁰. Dicho de otra manera, para Adorno (1997), a pesar de

9 “...Bildung ist nichts anderes als Kultur nach der Seite ihrer subjektiven Zueignung” (Adorno, 1997, p. 94).

10 La versión del artículo “Theorie der Halbbildung” lleva por título en español: “Teoría de la pseudocultura”. Acá se prefiere usar la expresión semiformación por las siguientes razones: en alemán el concepto de “*Bildung*” tiene que ver con cultura y educación, pero no es

las pretensiones elevadas de una formación –burguesa–, tal y como esta se ha llevado a cabo, hace que la emancipación burguesa no pueda equipararse a emancipación de la humanidad –y en ello radica su falla. Por otro lado, la formación entendida como acumulación de conocimientos llevó a una suerte de distorsión del concepto mismo al desvincular de él el problema de la autonomía e introducir la idea de capacitar a los sujetos para hablar de todo y de nada sustancial.

Es así como el

a priori del concepto de formación propiamente burgués: la autonomía, no tuvo, sin embargo, ningún tiempo para formarse. La conciencia pasa inmediatamente de una heteronomía a otra; en lugar de la autoridad de la biblia, entra la de la plaza de deportes, la de la televisión [...] (Adorno, 1997, p. 99; 2004, p. 92).

La concepción de formación desprovista de esta perspectiva termina siendo una ideología burguesa que privilegia y mantiene el monopolio de las clases dominantes. Así, mientras por un lado Adorno (1997) critica la falta de sentido social de las teorías de la formación, por otro lado critica la degeneración de la formación en semiformación y en formación técnica como estrategia del capitalismo.

Por eso, en el contexto de la crítica realizada por Adorno surge la dificultad de considerar la posibilidad de realización de la formación como mayoría de edad y emancipación, pues ésta, sujeta también a las dinámicas miméticas, muestra los elementos regresivos que todavía perviven en el presente.

ni cultura ni educación. En su sentido, alude a la cultura interiorizada por el lado del individuo y, por lo tanto, a los efectos educativos producidos que han llevado a esa formación. La expresión “formación” en español no solo permite mantener la diferencia con respecto a las expresiones también existentes de “cultura” y “educación”, sino que recobra el sentido latino de forma, dar forma o formarse (forma, formare) que, precisamente, se pierde en el mundo germánico con el uso del concepto de *Bildung*. Igualmente, la expresión “*Halb*” no alude, en este caso propiamente, a “pseudocultura” como algo falso, sino a algo semi o a medias, como cuando uno dice que un carro es semiautomático. Así, frente a lo que consideramos un desacierto doble con la expresión “pseudocultura”, hemos optado por el de semiformación, reivindicando con ello también la necesidad de un reconocimiento, por ejemplo, dentro de la pedagogía, de unas teorías de la formación, diferencias de unas teorías de la cultura o de la educación.

Por el contrario, la cultura, allí donde se entendió como configuración de la vida real, resaltó unilateralmente el momento de la adaptación [...] De ello se necesitaba para reforzar el contexto permanentemente precario de la socialización y para contener las irrupciones hacia lo caótico que precisamente tienen lugar periódicamente allí donde se ha establecido una tradición de cultura del espíritu autónoma (Adorno, 1997, p. 95; 2004, p. 88).

Con el concepto de semiformación, en tanto formación pervertida, se enfatiza precisamente en uno de los aspectos de la formación, a saber: la adaptación. Ella solo les procura a los individuos una relación superficial con el conocimiento, con el espíritu y con la cultura. Se trata de una apropiación externa y poco significativa que no se incorpora a la subjetividad y que no modifica el mundo de las experiencias individuales. Sin embargo, adaptación y liberación son momentos que coexisten en la formación: ella es apropiación –creativa de la cultura– y distanciamiento autodeterminado frente a esta.

La idea filosófica de la formación en su punto más elevado quería formar de un modo permanente a la existencia humana. Se refería a ambas cosas: a la doma de los seres humanos animales mediante su adaptación entre sí y a la salvación de lo natural como un modo de resistencia contra la presión de un orden caduco creado por los hombres (Adorno, 1997, p. 95; 2004, p. 88).

Sin embargo, Adorno (1997) plantea que la tensión entre ambos momentos se pierde y comienza a primar el momento de la adaptación. Representativo de ello sería un Goethe tardío y la teoría de la formación de Hegel. La adaptación se vuelve dominante y en medida de todo lo existente. De manera que la adaptación hace parte del proceso formativo que lleva al individuo a su autodeterminación y autonomía como proceso de superación de aquella. En las sociedades capitalistas actuales, en las que se exige, cada vez más y por todos los medios, la resignación y el conformismo de los individuos a las formas imperantes, se pone en claro la prevalencia de uno de esos momentos: la adaptación.

Debido a la presión que ejerce sobre los seres humanos, ella [la adaptación] perpetúa en éstos lo no configurado que supone haber

formado en ellos, a saber: la agresión. Esto es, según Freud, el fundamento del malestar en la cultura. De una sociedad totalmente adaptada es de lo que advierte su concepto en un sentido histórico-espiritual [...] Si se solidifica el campo de fuerzas, denominado formación, en categorías fijas, sea la de espíritu o la de naturaleza, la de soberanía o la de adaptación, entonces entran en contradicción cada una de esas categorías aisladas con lo mentado por ellas y se prestan para la ideología, promueven la de-formación (Rückbildung) (Adorno, 1997, p. 95-96; 2004, p. 88-89).

La formación ha de mantener abierta la tensión entre sus dos polos, pues si en nombre de uno, por ejemplo la libertad, se combate el otro, la adaptación, se corre el riesgo de que los individuos terminen también por acostumbrarse a una libertad adaptada que no sería más que otro modo de adaptación –tal y como le pasó a la sociedad burguesa en sus inicios y de cara a su ruptura con la sociedad feudal. De allí que la formación se tenga que poner en relación con lo no pensado, con lo otro, con la capacidad mimética y con la reflexión y crítica permanentes.

Por eso, siguiendo a Adorno (1998), hay que evitar, ya mediante una dialéctica de la formación –mediante una teoría crítica de la formación–, que predominen visiones en las que se absolutiza la autonomía del espíritu frente a la realidad social y no dejar que el espíritu se reduzca al producto de las relaciones existentes. “Si algo puede ayudar al hombre contra la frialdad generadora de desdicha es el conocimiento de las condiciones que determinan su formación y el esfuerzo por oponerse anticipadoramente a ellas en el ámbito individual” (Adorno, 1998, p. 90). El potencial crítico del concepto de formación radica en la posibilidad que brinda para un distanciamiento –en términos pedagógicos, sociológicos, filosóficos– con respecto a aquellas pretensiones, normas, directrices y sobreentendidos sociales que, en el marco de una sociedad industrializada, tecnificada e instrumental, determinan nuestra vida.

Así, en un momento en el que el proyecto ilustrado ha sacado a relucir sus deficiencias, la formación –no la semiformación– continúa como un asunto clave para no sucumbir ante la dominación imperante

en la sociedad actual. La formación se presenta como una utopía que ha de orientar la teoría y la práctica emancipatoria de cara a los peligros de la alienación, reificación y dominación. Ello sin olvidar, de todas formas, que

la adaptación es inmediatamente el esquema de la dominación progresiva. Sólo mediante un igualarse a la naturaleza, mediante la autolimitación frente a lo existente, el sujeto se vuelve capaz de controlar lo existente. Ese control se continúa de un modo social como aquel sobre las pulsiones humanas y, finalmente, como aquel sobre el proceso vital de la sociedad en su conjunto. Pero al costo de ello, triunfa la naturaleza precisamente en virtud de su domesticación, siempre de nuevo, del domesticador, quien por ello no en vano, en principio mediante la magia y, últimamente, mediante la estricta objetividad científica, se le asemeja. En el proceso de tal asemejarse, es decir, en el de la eliminación del sujeto por mor de su autoconservación, se afirma lo contrario de eso en tanto que se sabe, la simple relación natural inhumana. Ligados de manera culposa, sus momentos se contraponen necesariamente entre sí. El espíritu se envejece de cara al dominio progresivo de la naturaleza y es alcanzado por la mácula de la magia que alguna vez lo impregnó con la creencia en la naturaleza: solapó la ilusión subjetiva en lugar de la violencia de los hechos (Adorno, 1997, p. 96; 2004, p. 89).

Así, “El espíritu crece entonces del juego conjunto y dialéctico de racionalidad y mimesis, con lo que se dirige tanto contra Hegel como contra Kant” (Stein, 2008, p. 7).

5. A modo de cierre

Como lo hemos tratado de plantear hasta acá, la mimesis juega un papel decisivo en los procesos de construcción y destrucción de las sociedades. Los procesos miméticos atraviesan las jerarquías y órdenes sociales y contribuyen con el establecimiento de estructuras sociales. El ser humano no es, pues, simple naturaleza; su mismidad –su subjetividad– es expresión de una diferencia con respecto a la naturaleza que hace posible la formación de su mismidad en su “lucha por el reconocimiento” (Honneth, 1992) y que pone en evidencia para

ello la capacidad miméticas desde las edades más tempranas. La mimesis asume por ello también un lugar muy importante, aunque ambivalente, en los procesos de formación humana: por un lado, como adaptación a lo dado, como parálisis o identificación con lo sin vida y, por el otro, como posibilidad para una “experiencia vital” (Adorno, 1997; 2004) del mundo externo, de los otros y de la propia persona¹¹.

La mimesis está en la base de ciertos movimientos corporales que llevan, a su vez, a las acciones sociales y a la apropiación del mundo, permite un espacio para lo no idéntico, para un trato no instrumental, más cercano y comprensivo con el mundo, y tiene un aspecto creativo que hace que no se reduzca a simple imitación y copia. En términos educativos, la mimesis nos muestra otras formas de apropiación del mundo y, por tanto, de formación de sí. Desde pequeños, los humanos construyen su subjetividad mediante procedimientos miméticos que no necesariamente se inscriben en las dinámicas de enseñanza-

11 Varga y Gallagher (2012) hablan de la mimesis como un aspecto clave de lo que denominan una “intersubjetividad primaria”. En este trabajo cuestionan los planteamientos de Honneth (1992) referidos al proceso de participación y reconocimiento (amor, respeto y estima social), mediante el cual los individuos desarrollan un sentido estable de su mis-midad y se asegura así una reproducción del mundo social. Plantean que es importante atender también a la “intersubjetividad primaria” ligada a formas primarias de relación con el mundo (y con los otros) bajo la forma de mimesis. “De manera que, tanto como la participación y el reconocimiento, la mimesis, como concepto formal, se refiere a una praxis intersubjetiva de la que puede emerger la emancipación y la prosperidad humanas con respecto a la sujeción universal de la razón instrumental (Varga, 2010). Una similitud adicional es que –así como la participación y el reconocimiento– la capacidad de establecer relaciones miméticas con los otros y con el mundo es crucial en orden de alcanzar una relación consigo mismo no patológica” (Varga & Gallagher, 2012, p. 250). Así, el nivel de la intersubjetividad relacionado con la mimesis resulta ser más básico y no tiene que ver con aspectos cognoscitivos. “One of the earliest phenomenon of primary intersubjectivity is neonatal imitation which involves bodily interaction with others (Gallagher and Meltzoff, 1996; Heimann, 2002; Meltzoff, 2006; Meltzoff and Moore, 1997). Such imitation cannot be reduced to a cognitive activity involving analysis and reproduction, something that might entail a detached representation of the movements of the other. Even though the neonate lacks relevant visual access (e.g., via mirrors) to its own body parts, which might operate as a basis for forming analogies and drawing comparisons (Merleau-Ponty, 1996), the neonate is able to imitate based on a proprioceptive sense of its own body and an intermodally linked perceptual sense of the other as an agent that is ‘like me’ (Meltzoff and Brooks, 2007). Neonates are able to make a distinction between lifeless objects and human agents and respond communicatively to human faces, which is different from their response to objects. Importantly, the infant is more likely to imitate when the other person is attending to it than when the other does not attend (Csibra and Gergely, 2009)” (Varga & Gallagher, 2012, p. 253). Ver también: Gallagher, 2005 y 2009.

transmisión-aprendizaje. Los procesos miméticos se pueden evidenciar entonces en las acciones corporales y en las producciones estéticas (artísticas) más complejas, y se constituyen en un elemento antropológico fundamental para pensar los procesos educativos y formativos.

Por tanto, la mimesis, como concepto antropológico-pedagógico, representa un aporte a la comprensión de los procesos de enculturación, socialización y educación, de la acción social, de la experiencia estética y de las dinámicas de abstracción social, todos ellos referidos a la formación humana. La relación entre mimesis y formación configura entonces un campo de investigación complejo en el que, como vimos, los aportes de Adorno en varios de sus trabajos acá mencionados y en clave de crítica social no pueden dejar de ser considerados.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- _____. (1983). *Teoría estética*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- _____. (1997) "Theorie der Halbbildung". En *Gesammelte Schriften, Tomo 8, Soziologischen Schriften 1*. (93-121). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- _____. (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.
- _____. (2004). "Teoría de la pseudocultura". En *Obra completa, 8. Escritos sociológicos 1*. (86-113). Madrid: Ediciones Akal.
- _____. (2005). *Ensayos sobre la propaganda fascista: psicoanálisis del antise-mitismo*. Buenos Aires: Paradiso.
- Aristóteles (1974). *Poética de Aristóteles*. Madrid: Gredos
- Auerbach, E. (1993). *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (1985) [1933]. "Über das mimetische Vermögen". En: *Gesammelte Schriften, Tomo II, 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____. (1985a) [1933]. "Lehre von Ähnlichen". En: *Gesammelte Schriften, Tomo II, 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus.
- _____. (2011). *Infancia en Berlín hacia mil novecientos*. Madrid: Abada Editores.
- Caillois, R. (1963). *Le mimétisme animal*. París: Hachette.
- Elias, N. (1994). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1983). *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Früchtl, J. (1986). *Mimesis – Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Würzburg: Königshausen and Neumann.
- Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2009). Two problems of intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 16(6-8), 289-308.
- Gebauer, G. & Wulf, C. (1992). *Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg: Rowholt Taschenbuch Verlag.
- Gomá Lanzón, J. (2003). *Imitación y experiencia*. Valencia: Pre-Textos.
- Gómez, V. (1998). *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Herder, J. G. (1990). *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774)*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, A. (1992). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Horkheimer, M. (1992). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M y Adorno, T. W. (2003). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta.

- Humboldt, W. von (1995). *Werke in fünf Bänden I, Schriften zur Anthropologie und Geschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.
- _____. (1996). *Escritos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1997). *Bildung und Sprache*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Penas Ibañez, B. (1992). Mímesis y realismos: Una discusión relevante para la caracterización de modernismo y postmodernismo. *Cuadernos de Investigación Filológica*, TXVIII, fasc. 1-2, 109-128.
- Petersen, J. H. (2000). *Mimesis-Imitatio-Nachahmung. Eine Geschichte der europäischen Poetik*. München: Wilhelmm Fink Verlag.
- Platón (2003). *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes. Volumen IV: República*. Madrid: Gredos.
- Plessner, H. (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin; New York: W. de Gruyter.
- Rousseau, J.-J. (1959-1995). *Œuvres complètes I-V*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade.
- _____. (1980). *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Prólogo, traducción y notas de M. Armiño. Madrid: Alianza Editorial.
- Stein, S. (2008). Der Begriff der Mimesis in der Ästhetischen theorie Adornos. *Kunstexte*. de, 4, 1-10.
- Thies, C. (2005). "Adornos Mimesis. Zur Funktion dieses Begriffs in seinem Werk". En Wischke, M. (Ed.) (2005). *1. Jahresband des Deutschsprachigen Forschungszentrums für Philosophie Olomouc. Olomouc*, pp. 188-198. Recuperado de: http://www.phil.uni-passau.de/fileadmin/dokumente/lehrstuehle/thies/onlinetext-Adornos_Mimesis.pdf
- Tomasello, M. (2007). *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Varga, S. & Gallagher, S. (2012). Critical social philosophy, Honneth and the role of primary intersubjectivity. *European Journal of Social Theory*, 15(2), 243-260.
- Weber, M. (2001). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2005). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wulf, C. (Ed.) (1994). *Einführung in die pädagogische Anthropologie*. Weinheim, Basel: Beltz.
- _____. (1994a). "Mimesis in der Erziehung". En Wulf, C. (Ed.), *Einführung in die pädagogische Anthropologie* (p. 22-44). Weinheim; Basel: Beltz.
- _____. (Ed.) (1997). *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.
- _____. (1997a). "Mimesis". En wulf, C. (Ed.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. (1015-1029). Weinheim und Basel: Beltz Verlag.

