

CONOCIMIENTO, MEMORIA, HUMANIDAD O LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL DE LA UNIVERSIDAD INDUSTRIAL

*Knowledge, Memory, Humanity, or: The Instrumental Rationality
of Industrial University*

PATRICK VASSORT*

patrick.vassort@unicaen.fr

Fecha de recepción: 14 de septiembre de 2014

Fecha de aceptación: 21 de octubre de 2014

RESUMEN**

A partir de las reflexiones de Adorno en "Educación después de Auschwitz", el presente texto explora las relaciones entre el conocimiento, la conciencia de dicho conocimiento y la sociedad capitalista moderna. Con este propósito el artículo analiza el debate sobre el deber de memoria y la musealización de la misma, el problema de la racionalidad instrumental y su relación con el mal y las relaciones entre técnica, conocimiento y educación.

Palabras clave: educación, Auschwitz, memoria, racionalidad instrumental, técnica, teoría crítica, sociedad del conocimiento, capitalismo.

ABSTRACT

Building on Adorno's reflections in "Education after Auschwitz", this paper explores the relationships between knowledge, the consciousness of such knowledge and modern capitalist society. In order to achieve this, the paper analyzes the debates regarding the duty of memory and the musealization of remembrance, as well as the problem of instrumental rationality and its relation to evil and, finally, the relations between technique, knowledge and education.

* Profesor titular de Sociología - HDR, Centro de Estudios y de Investigación sobre los Riesgos y las Vulnerabilidades (CERReV) - Universidad de Caen.

** Resumen y palabras clave son responsabilidad del consejo editorial.

Key words: education, Auschwitz, memory, instrumental rationality, technology, critical theory, knowledge society, capitalism.

En 1963 y 1965, Theodor W. Adorno publicaba respectivamente *Eingriffe. Neun kritische Modelle* y *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Estas dos obras darían lugar a la publicación en francés de *Modèles critiques*¹ en la que está recogido el célebre artículo “Éduquer après Auschwitz”. Por múltiples razones, este artículo, a pesar de la discusión que ya generó en su momento, sigue siendo todavía una innegable fuente de reflexión, aunque sólo sea por haber abierto la reflexión. Adorno explica dicho artículo que

“exigir que Auschwitz no vuelva a repetirse es la primera exigencia de cualquier educación. Y se trata de una exigencia que precede a cualquier otra hasta tal punto —escribe— que no creo que requiera justificación. No entiendo cómo no se le ha dedicado más atención hasta hoy. Encontrarle una explicación sería monstruoso ante la monstruosidad que se produjo. Pero el que apenas seamos conscientes de tal necesidad muestra bien que tal monstruosidad no ha penetrado en nosotros en profundidad y que puede repetirse ante el nivel de consciencia e inconsciencia de los seres humanos [...]. Se habla de la amenaza de volver a caer en la barbarie, pero no se trata de una amenaza, Auschwitz fue esta recaída; y la barbarie persiste mientras duren las condiciones que favorecieron esta recaída [...]. La presión social sigue pesando, aunque la miseria permanezca invisible. Empuja a los seres humanos hacia lo indecible; un indecible que adquirió en Auschwitz dimensiones históricas y mundiales. A la luz de lo que dice Freud y que penetra hasta en la cultura y la sociología, [...] la civilización engendra la anti-civilización y no cesa de reforzarla [...]. Si la barbarie se inscribe en el principio mismo de la civilización, puede parecer desesperado querer hacerle frente”².

Adorno planteaba ya de este modo el verdadero problema: el de la relación que existe entre el conocimiento, la consciencia de este conocimiento y la sociedad, una relación que, en una forma dialéctica de transferencia y contra-transferencia realiza una doble dependencia entre esta sociedad moderna y capitalista, el conocimiento y la consciencia de éste. Es a través de este conocimiento de la sociedad, la consciencia que tenemos del conocimiento y de lo que es esta sociedad, como podemos entender las condiciones que favorecieron la vuelta a la barbarie que

¹ Theodor W. ADORNO, *Modèles critiques. Interventions-Répliques*, París: Payot, 1984.

² Theodor W. ADORNO, “Éduquer après Auschwitz”, en *Ibidem*, pág. 205.

fueron Auschwitz y la Shoah y las condiciones que favorecen actualmente, todavía las condiciones de una nueva recaída, en una nueva barbarie.

Enunciar esto no es, por supuesto, ningún descubrimiento. En 2005 escribíamos con Nicolas Oblin, sobre la Universidad, que intentábamos “pensar las estrategias gubernamentales y liberales que apuntan a 'gestionar' la integración de esta institución en el proceso global de producción capitalista”³. Esta tentativa de integración, más verdadera que nunca, se ha desarrollado increíblemente en unos años, atrapando los espacios institucionales de enseñanza y de educación en una lógica idéntica de barbarie y de monstruosidad puesto que, como indica Adorno, “la barbarie persiste mientras perduren las condiciones que favorecen la recaída” en esta barbarie. Ahora bien, ¿tiene consciencia nuestra sociedad de la existencia de estas condiciones? Adorno, en los años 60, respondía negativamente. Hoy, aún más que ayer, esta posibilidad de consciencia decae y desaparece y, desgraciadamente, “el deber de la memoria”, las condiciones de producción del conocimiento y el amarre de las instituciones científicas y educativas a la política dominante -como ocurre en las universidades-, el desarrollo de la racionalidad instrumental, la desaparición programada del cuerpo y la perversión de la dimensión libidinal en el seno de la educación no cambian nada, sino todo lo contrario. Educar después de Auschwitz se sigue limitando a la enunciación o a la narración de lo que fue la barbarie, sin analizar ni actualizar las raíces profundas que permitieron que Auschwitz ocurriera; nunca llega a emerger la consciencia de lo que fueron esas condiciones.

1 EL DEBER DE LA MEMORIA Y EL CONOCIMIENTO COMO MUSEO

La sociedad contemporánea está marcada por un vector insuperable que afecta tanto a su organización como a su historia, sus formas políticas, su estructuración filosófica. Este vector es el de la Segunda Guerra mundial y, dentro de ésta, el de la Shoah, que en hebreo significa “catástrofe”, es decir, “conmoción”. Esta terminología de Claude Lanzmann que se impondrá en el curso del trabajo sobre la película Shoah⁴ reemplaza al término 'Holocausto', que proponía etimológicamente una raíz sin duda menos acorde con la realidad concreta y vivida, puesto que 'holocausto' procede del griego *holos* que significa 'entero' y del latín *holocaustum*, 'quemado por

³ Nicolas OBLIN y Patrick VASSORT, *La Crise de l'Université française. Traité critique contre une politique de l'anéantissement*, París: L'Harmattan, 2005, pág. 29.

⁴ Cfr. Claude LANZMANN, *Le Lièvre de Patagonie*, París: Gallimard, 2009.

entero'; el 'Holocausto' era una destrucción que abarcaba a la totalidad del pueblo judío. Sin embargo, la *Shoah*, no es sólo eso. No se trata únicamente de la destrucción de los cuerpos o de la cultura judía y, por lo tanto, de los símbolos, los libros, las obras de arte... sería la destrucción de todas las trazas, es decir, también de la memoria, una destrucción de las piras a su vez también destructoras, una destrucción de la sociedad que precedió a la guerra. El Holocausto no representaba suficientemente la destrucción psicológica, simbólica, totémica que representaba la “catástrofe”, entendida en su dimensión global de la sociedad. Se trataba, en efecto, de mucho más que una destrucción deseada, era una 'sacudida' antropológica, como lo especifican las raíces latinas (*catastrophā*) y griegas (*katastrophē*) de esta terminología, era la emergencia de una sociedad nueva formando a seres humanos nuevos, sin la memoria de la sociedad antigua.

El ser humano nuevo, tal y como lo desearon los nazis, muy felizmente, no se impuso. Sin embargo, aun así, aunque la Segunda Guerra mundial fue efectivamente una conmoción, esta conmoción no logró la renuncia a las quimeras propuestas por algunas formas de racionalidad científica, técnica o económica preexistentes a este conflicto; una cierta forma de “civilización” que engendraría la “anticivilización”, tal y como explica Adorno. Peor aún, estas quimeras se vieron reforzadas en la esperanza de crear un mundo cada vez mejor, más rico, más científico (el sueño de Auguste Comte), más técnico, más racional.

Sin embargo, asumir esta catástrofe, requería, tal y como señala Adorno, una conciencia afirmada, no sólo de su rechazo, sino también de las condiciones que la generaron. Y no por miedo a que vuelva a ocurrir lo mismo, que no es posible, por supuesto, porque la propia producción de los acontecimientos depende de las condiciones históricas de las que resultan —y estas condiciones no son idénticas y no se reproducen nunca de manera idéntica—, sino porque estas condiciones, por poco que aún perduren, no de manera idéntica como acontecimiento, sino como filosofía, en tanto que trama social, una vez más, determinada y a pesar de las diferencias históricas, sociales, económicas, son susceptibles de producir nuevas catástrofes cuya forma desconocemos, pero que sólo serían evaluables en una escala que oscilaría entre la monstruosidad o la barbarie.

Por esta razón, la lógica del “deber de la memoria”, convertida en teoría, parecía que podía o debería evitarnos el seguir bajo la amenaza de posibles barbaries o catástrofes, de nuevas caídas. Sin embargo, ¿en qué se ha convertido este deber? ¿Museos, institutos, fechas conmemorativas, monumentos, obras escolares cuya

lógica queda atrapada en el marco oficial de programas que se imponen e imponen la parcelación de esta memoria! No se trata de negar la necesidad de la existencia de esta memoria, sino de darse cuenta de que se ha convertido en una memoria muerta, una memoria fósil, inscrita en el mármol como inscritas están en la piedra las conchas, los peces y cualquier otro animal prehistórico; una memoria museificada, espectacularizada y colonizadora de la vida. Sin embargo, tal y como señala acertadamente Guy Debord, parafraseando a Marx, “toda la vida de las sociedades en las cuales reinan las condiciones modernas de producción se anuncia como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que era vivido directamente se aleja en una representación”⁵. Por eso el deber de la memoria no da los frutos que quisiéramos que diera, porque en su institucionalización, este deber se convierte en un espectáculo que se aleja de la “verdadera vida” y de la consciencia colectiva e individual necesaria para evitar toda forma de recaída.

Esta memoria, que debía permitir la elaboración de conocimientos en sintonía con el período, la temporalidad y las condiciones históricas contemporáneas, queda encastrada en un contexto cultural y moralizador conmemorador del pasado. Podríamos tomar como ejemplo el conjunto de actos antisemitas que han ocurrido en Francia en estos últimos diez años. Cada suceso es analizado a través del prisma de un pasado trágico, el pasado altamente simbólico de la *Shoah*, cuya expresión más común es Auschwitz. Sin embargo, a pesar de una saturación comprensible, puesto que se reaviva nuestra memoria continuamente desde la lógica de este “deber”, no hay ningún análisis que permita entender cuáles son las condiciones reales de esta posible barbarie, del secuestro, tortura y muerte de Ilan Halimi en 2006. Igual ocurre con el caso “Merah”, que recibe su nombre del hombre que asesinó en 2012 a tres militares franceses y cuatro personas judías, entre ellos tres niños, por ser judíos; o con el caso del saqueo de tumbas de cementerios judíos o con cualquier forma de racismo, segregación o heterofobia⁶, así como con algunas manifestaciones que, desde entonces, permiten la afirmación del odio al otro —al “negro”, el “moro”, el “gitano”, el “maricón”, la “lesbiana”, el “currante” o el “parado”, el “enseñante” o los “trabajadores del espectáculo”, los “sin papeles” o los “funcionarios”⁷— expresada, a veces, con violencia. Insistir en la responsabilidad

⁵ Guy DEBORD, *La Société du spectacle*, París: Gallimard, 1992, pág. 3.

⁶ Cfr. Albert MEMMI (entrevista con Patrick Vassort), “Comparaison, cométition et hétérophobie”, *Illusio*, núm. 2 (“Compétition et obsolescence de l’homme”), Caen, verano 2005, págs. 51-71.

⁷ Cfr. Albert MEMMI, *L’Homme dominé. Le noir – le colonisé – le prolétaire – le juif – la femme – le domestique*, París: Payot, 1968.

individual y colectiva, en la necesidad del “deber de la memoria” probablemente no basta para lograr una comprensión.

Para entender esta barbarie contemporánea, en una parte del mundo *a priori* de las menos violentas, ¿qué pistas seguimos? ¿Qué diremos del paro, de las tecnociencias, de la desaparición de ciertos recursos o de ciertas especies? ¿Qué diremos de la investigación sin límites, del crecimiento del capital, de las formas de competitividad, de la productividad, de las formas de racionalización, de la vida, de la pérdida de autonomía? ¿Qué diremos actualmente de la investigación neurótica en torno a la emergencia de una salud perfecta, de una prolongación infinita de la vida, del desarrollo de un ser humano “aumentado”? ¿Puede ser entendida la *Shoah* como el resultado del desarrollo de una modernidad capitalista, de una sociedad técnica o tecno-científica, de la persecución demente de un “hombre nuevo”? ¿Qué diremos de la industrialización de la cultura, de su espectacularización, de su monetarización? ¿Qué diremos del aumento de la abstracción, de su valorización? ¿Qué reflexiones, qué tipo de enseñanza, qué tipo de educación necesitamos para evitar la vuelta a la barbarie? El pensamiento de Adorno nos lleva necesariamente a la cuestión siguiente: ¿qué tipo de educación permitiría un cambio radical de sociedad de la cual emergieran seres humanos incapaces de imaginar, conceptualizar y organizar una nueva *Shoah*, un nuevo Auschwitz, una nueva catástrofe, sea cual sea su forma y contenido? ¿Cómo acabar con esa maldición que sigue presente y que vela la realidad y las raíces de la barbarie entendida como “mal absoluto” si no es, tal y como pensaba Horkheimer, mediante un pensamiento negativo generado por un odio hacia lo existente o lo imperante?

El museo, con la expansión que ha experimentado desde entonces, recoge en sus meandros la totalidad de la vida, pero nunca propone la negatividad indispensable para la comprensión de lo que genera la barbarie. Echa a perder incluso verdades ineludibles para esta comprensión. Günther Anders nos aporta un ejemplo en su obra *Visite dans l'Hadès*⁸, en el cual evoca su propia memoria, las condiciones de existencia de ésta, así como los extraños recorridos que puede seguir el “deber de la memoria”. Evoca en ese sentido el caso de Edith Stein, actualmente canonizado⁹ e incorporado así en el gran museo del catolicismo. La religión propone, en el

⁸ Günther ANDERS, *Visite dans l'Hadès. D'Auschwitz à Breslau, 1966 – Après “Holocauste”, 1979*, Lormont: Le Bord de l'eau, 2014.

⁹ Edith Stein fue finalmente canonizada el 11 de octubre de 1998 por el papa Juan Pablo II, a su vez canonizado en 2014.

marco de la *Shoah*, una memoria que, tal y como recuerda Anders, probablemente no es la adecuada. Stein fue canonizado por haber acompañado, como cristiano, a los judíos deportados y haber sido asesinado con ellos. Anders recuerda, sin embargo, que su deportación y su muerte estuvieron vinculadas a su pertenencia al pueblo judío. Esta canonización tardía, como una totemización, ¿puede hacernos olvidar que el Vaticano no reaccionó de ninguna manera a la política nazi? ¿Que el propio Stein había prevenido al Vaticano sin que éste se conmoviera por ello? El totem Stein, en el marco del deber de la memoria, ¿no tiene como función el borrado parcial de la realidad vivida y consecuentemente de la memoria viva?

Esta es la cuestión que plantean sin duda todas las formas de museificación, todas las formas del espectáculo que, como revelaba Debord, alejan de lo vivido. Los propios museos, en tanto que instituciones y lugares de almacenamiento de obras culturales y artísticas, se han convertido en los escenarios de espectacularización de la memoria y de la obra de la cual Benjamin habría sin duda señalado la pérdida del aura, la pérdida de la trascendencia, la pérdida de su sentido. Pero esta pérdida de sentido no se limita a la exposición de las obras en los museos. Es la vida cotidiana en su diversidad y en sus prácticas más banales la que se ve absorbida por esta museificación. Así es cómo el trabajo artesanal se convierte en objeto de una “conservación atípica”. En Borgoña por ejemplo, se ha construido un castillo (el castillo de Guédelon) con las técnicas tradicionales del siglo XIII, rescatando muchos oficios con el objetivo de dar a conocer su historia y conservar su memoria y su forma de vida: picapedreros, carreteros, canasteros, cordeleros... Pero más allá de este ejemplo, fuera de lo común, ¿cuántos pueblos de Francia están trabajando la conservación del aspecto histórico y “cultural” de su arquitectura o de su ordenación urbanística? ¿cuántas ciudades levantadas no son desde entonces destinadas a dar testimonio de un tiempo pasado, vinculando su historia no ya al tiempo presente, sino al marco de un espectáculo o de una visita turística, cosificadora, instrumentalizadora? A pesar de ser la única manera de evitar la destrucción o la “desfiguración” parcial o total en el marco cada vez más amplio de la racionalización y la productividad técnicas y financieras, estos lugares no poseen ya vida más allá de su dimensión turística. Ciertamente parece útil el preservarlos y, a veces, el recordar cómo era la “cultura” en una determinada época o período, y las diferentes fiestas estivales (fiestas de la cosecha o fiestas de la vendimia por ejemplo), por turísticas que sean, están ahí para recordárnoslo. Sin embargo, ¿qué nos cuenta esta memoria de la vida real, ya sea del pasado, contemporánea o incluso por venir?

Auschwitz es probablemente útil como museo, pero nunca contará lo que, en este mismo lugar, los individuos vivieron, las condiciones de esta vivencia, el porqué de ésta, las razones profundas que condujeron a esta barbarie; jamás permitirá el análisis radical de las condiciones sociales que permitieron la posibilidad de la Shoah. El museo y el deber de la memoria, en este sentido, petrifican todo un proceso, el de la fabricación del acontecimiento, los años de sufrimiento experimentados en lo más profundo de la carne, en lo más profundo del ser y de su *psyché*, la historia colectiva e individual y sin embargo, por su mera existencia, puede hacer pensar en la imposibilidad de una recaída.

Sin embargo, si bien esta “vida en el museo”, de la que depende el deber de la memoria, desarrolla en nosotros una buena consciencia, la de hacer lo necesario para respetar nuestra historia, nuestra cultura, para respetar las víctimas de la Shoah, visiblemente no ha permitido aún el interrogarnos sobre los “futuros posibles”, sobre las condiciones que conducen a los “seres humanos a lo indecible” en el aquí y ahora e incluso, permite probablemente evitar este cuestionamiento esencial para el futuro.

La cuestión de saber si la poesía, la literatura, la pintura y la música como artes, obras trascendentes, eran aún posibles después de Auschwitz, después de la Shoah, nos lleva mucho más lejos que el simple rechazo de la barbarie. En perspectiva aparecen las posibles modificaciones antropológicas y los temas vinculados a las nociones de progreso, al desarrollo de la técnica y de las tecno-ciencias, de sus aplicaciones en el mundo de la producción, del consumo, de la comunicación y de la cultura, en resumen, sobre el conjunto del modo de vida y de la cotidianidad humana. La Shoah planteaba y sigue planteando la cuestión del proceso social en su conjunto, la de la racionalidad instrumental entendida como movimiento de “progreso” de la sociedad, en tanto que vector de mejora de la vida individual y colectiva. Las respuestas no esconden en ningún caso los temores que algunos filósofos alemanes desarrollaron. De la barbarie generalizada, en Hannah Arendt¹⁰, pasando por la unidimensionalidad marcusiana y su sociedad cerrada¹¹, hasta la obsolescencia del hombre de Günther Anders¹², la modernidad muestra, para estos

¹⁰ Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris: Calmann-Lévy, 1961 y 1983.

¹¹ Herbert MARCUSE, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris: Minuit, 1968.

¹² Günther ANDERS, *L'Obsolescence de l'homme*. Tomo I. *Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), Paris: Ivrea/Encyclopédie des Nuisances, 2002; Günther Anders, *L'Obsolescence de*

autores, sus límites pero también y muy especialmente los peligros en los que el proceso moderno puede hacer caer a la humanidad del ser humano.

A lo largo de estos setenta últimos años no parece que la reflexión filosófica haya logrado poner en cuestión, de manera dominante, el desarrollo de la sociedad moderna y capitalista tal y como se anunciaba antes de la catástrofe. Puede incluso que esta filosofía se haya conseguido adaptarse al proceso dominante de producción y, por lo tanto, a lo que Michel Henry denominó “las prácticas de la barbarie”¹³, abandonando toda reflexión sobre el tema dialéctico del conocimiento, la consciencia o inconsciencia de la existencia de las condiciones que favorecieron la posibilidad de Auschwitz o la posibilidad de cualquier otra forma de barbarie.

Así pues, las cuestiones sobre la aceleración o la acumulación, las que versan sobre el tiempo y la temporalidad, sobre la memoria y la colonización de la vida, sobre el espectáculo y la diversión, sobre la mercantilización y la cosificación, sobre la técnica y la ciencia aplicada, sobre la educación, tal y como se la concibe hoy en día, en tanto que fundamento de una forma determinada de vivir juntos, sobre la competitividad y la productividad, sobre la relación del ser humano con su entorno no se han planteado nunca en el marco del posible desarrollo de la barbarie. Y sin embargo, estas preguntas, entre otras, son fundamentales, si queremos pensar nuevas formas educativas, si queremos creer que la educación puede permitir identificar y quizás repeler las formas pasadas y futuras de la barbarie. Por eso es necesario que reconozcamos que, si evitamos plantearnos estas preguntas, seguiremos sin entender por mucho tiempo aún las condiciones que llevan a los seres humanos a lo indecible o a la barbarie.

2 RACIONALIDAD INSTRUMENTAL, TÉCNICA Y BANALIDAD DEL MAL

Adorno escribió que lo que le parecía más importante para evitar una vuelta a la barbarie “es luchar contra el predominio ciego de todas las colectividades; incrementar la oposición a ellas”¹⁴. Podríamos creer que la internacionalización, la transnacionalización o la supranacionalización permitirían reforzar la oposición contra estas colectividades nacionales o regionales. Sin embargo no es así. Es peor,

l'homme. Tomo II. *Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, París: Fario, 2011.

¹³ Michel HENRY, *La Barbarie*, París: PUF, 1987, pág.165.

¹⁴ Theodor W. ADORNO, “Éduquer après Auschwitz”. En: *Modèles critiques. Interventions – Répliques*, op. cit., pág. 211.

el espíritu de competitividad y el deseo de dominación sostenido por la racionalización técnica e instrumental, por el propio espíritu de la modernidad capitalista, se han desarrollado más allá de los sentimientos de pertenencia nacional. Desde entonces, la competitividad individual y colectiva está en todas partes y legitiman cualquier vida y cualquier actividad de tal manera que a través de esa competitividad intentan construirse y elaborarse las condiciones de dominaciones múltiples. Tal y como señala Adorno, “los seres humanos que se insertan ciegamente en la colectividad se transforman ellos mismos en algo análogo a la materia inerte y se anulan como individuos autodeterminados”¹⁵. Ahora bien, Adorno en sus estudios sobre la personalidad autoritaria¹⁶ describe estos individuos como individuos con tendencia a tratar los otros como esa masa amorfa. Estos individuos son descritos como manipuladores¹⁷ y, tal y como recuerda el autor, se distinguen “por la manía de la organización, la inaptitud para experimentar directamente la relación con el otro, una cierta forma de insensibilidad, un realismo desproporcionado”¹⁸. La estructuración de la economía mundializada y globalizada comporta sin duda las premisas de estas especificidades. Desde entonces, la organización del trabajo y de la vida deja poco lugar a la *alea* y el aparataje digital se encarga de racionalizar el tiempo de los trabajadores y el de aquéllos cuyo tiempo libre no sufre ningún “retraso”. La marca IBM y su “entorno digital de trabajo” racionaliza la organización hasta tal punto que el tiempo, las relaciones desmaterializadas o la “inaptitud para experimentar directamente la relación con el otro” (la organización de reuniones por ejemplo) llegan a parecer necesarias para la práctica profesional. El “entorno digital de trabajo” es la herramienta ideal para el control de los individuos. Y desde este punto de vista, la empresa IBM pasa desde hace ya mucho tiempo como experta en el arte del control y del fichaje, puesto que, como nos lo recuerda justamente Guillaume Carnino¹⁹, fue la empresa que organizó y encontró la solución tecnológica para la identificación y fichaje masivos de las poblaciones judía, gitana

¹⁵ Ibidem, pág. 212.

¹⁶ Este trabajo es colectivo: Theodor W. ADORNO, Else FRENKEL-BRUNSWICK, Daniel J. LEVINSON y R. NEWITT SANFORD, *The Authoritarian personality*, vol I, extraído de *Studies in Prejudice*, editado por Max Horkheimer y Samuel H. Flowermann, New York: Harper & Brothers, 1950. Sin embargo, en el marco de estos estudios, los textos redactados o co-redactados por Adorno aparecieron bajo el título *Études sur la personnalité autoritaire*, París: Allia, 2007.

¹⁷ Theodor W. ADORNO, *Études sur la personnalité autoritaire*, op.cit. págs. 408-414.

¹⁸ Theodor W. ADORNO, “Éduquer après Auschwitz”, en *Modèles critiques. Interventions – Répliques*, op. cit. pág. 213.

¹⁹ Cf. Guillaume CARNINO, “Généalogie de l'informatique. Commensurabilité et quantification, autonomisation et instrumentalisation”, infra.

y homosexual... en el seno de la Alemania nazi. Y fue esta misma empresa (IBM) la que, mediante procedimientos mecanográficos, permitió la asignación de los números de nueve cifras tatuados en los brazos de los deportados en los campos de concentración.

Sería simplista afirmar, como a menudo se hace de buen grado, que la técnica es lo que los hombres hacen de ella, dando a entender que no es en sí ni buena ni mala. Si tomamos el ejemplo del armamento nuclear se podría afirmar probablemente que este participa en una forma de disuasión y que por su existencia, tal y como pretenden los defensores de esa estrategia, ha logrado evitar los conflictos más mortíferos. Evidentemente esto dejaría de tomar en consideración por un lado que la segunda parte del siglo XX ha sido el período más mortífero de la historia humana —sin contar las dos guerras mundiales— y los conflictos se multiplican por la superficie del globo y en todas las regiones— y por otro lado, también obvia que los estadounidenses, después de Hiroshima, se ejercieron en Nagasaki, en una situación en la que no estaban obligados en absoluto. O por decirlo de otra manera, aunque el ser humano cree crear, dirigir, organizar la técnica, la técnica crea probablemente el ser humano, lo dirige y lo organiza.

Tomemos un ejemplo: los ciudadanos estadounidenses van armados para defender sus libertades fundamentales y evitar agresiones. En los hechos paradójicamente, en este país, así como en El Salvador o Nicaragua, el uso de las armas de fuego es, por razones políticas y de costumbre, más importante que en Francia y las defunciones por armas también son más numerosas²⁰. El arma de “defensa” no es disuasiva y es, en cambio, probablemente la razón misma del mayor número de agresiones violentas y de muertes de seres humanos. Hay por lo tanto aparentemente y en relación con las declaraciones de intención primeras, una contraproducción. Dicho de otro modo, si la forma de la sociedad determina la técnica, dialécticamente esta técnica participa en la propia naturaleza del acontecimiento y de la forma social²¹.

Evidentemente es posible ir más allá y el ejemplo del tren puede ser elocuente. Tomemos por principio que los trenes y el sistema de desplazamiento por vía férrea han sido tan sólo una herramienta en la política de deportación y de exter-

²⁰ Véase al respecto Frédéric FAUX, *Les Maras, gangs d'enfants. Violences urbaines en Amérique centrale*, París: Autrement, 2006.

²¹ Remito a Jürgen HABERMAS, *La Técnica y la ciencia como "ideologie"*, París: Gallimard, 1973, para entender hasta qué punto participa la técnica en la elaboración y en la naturaleza de nuestras sociedades.

minio de los judíos. Esto exoneraría a esta técnica de toda posibilidad de ser conceptualmente útil al desarrollo de cualquier otra forma de concentración. Ahora bien, nos vemos obligados a reconocer que no es así. En efecto, si estas técnicas fueron utilizadas por los nazis, fue porque el proyecto original de empleo no apuntaba en absoluto a la felicidad colectiva —y concretamente a la de las poblaciones dominadas— o individual, sino al desarrollo de la economía capitalista y, al mismo tiempo, al empobrecimiento de una parte importante de las poblaciones, por la posibilidad concentracionaria que representaba este medio de transporte.

Los ferrocarriles y otros medios de transporte, por el desarrollo técnico (principalmente carreteras y canales), que se produjo en Europa en el siglo XIX tuvieron como base de realización el desarrollo del capitalismo. Lewis Mumford describe perfectamente este proceso de desarrollo²². En las ciudades, los transportes sirven para los desplazamientos excesivamente masivos de los obreros, sin ningún confort, de manera concentrada, para evitarles inútiles fatigas en el proceso de producción y que participen a la rentabilidad creciente del capital. Son así, los ejércitos activos de obreros los que se amontonan en los trenes, como animales y se desplazan a los centros de producción (minas, metalurgia, etc.) y son los mismos que, como describía Friederich Engels, viven en los sótanos más inmundos²³ y destruyen su cuerpo y su salud en las fábricas. El tren participa ya en una forma de concentración, al igual que el desarrollo de la ciudad técnica e industrial porque, en esta ciudad, la concentración de los trabajadores, de los obreros, permite entrar competir y bajar los costes de producción. Las mujeres y los niños ¿no trabajan doce o catorce horas al día? ¿No participan los transportes en esta increíble explotación, en este esclavismo de los obreros, en esta producción capitalista que se desarrollará tanto en el Este como en el Oeste de Europa? ¿No se creó el ferrocarril para hacer del consumo y de la mercantilización (incluso la del ser humano) los ejes del desarrollo de la sociedad? ¿No salían las primeras líneas ferroviarias de los lugares de producción industrial para ir hacia lugares de consumo, minas e industrias? Siguiendo esta lógica, el obrero carece de importancia, no es más que un parámetro técnico en la producción y la reproducción del capital; es superfluo como individuo²⁴.

²² Lewis MUMFORD, *La Cité à travers l'histoire*, París: Seuil, 1964.

²³ Friederich ENGELS, *La Question du logement*, París: Éditions sociales, 1976.

²⁴ Cf. Patrick VASSORT: *L'Homme superflu. Théorie politique de la crise en cours*, Congé-sur-Orne, Le passager clandestin, 2012. La noción de superfluidad, como categoría central del capitalismo, merecería evidentemente un desarrollo más importante que no me es posible emprender aquí.

El hecho de que los trenes hayan servido para la deportación que conducía a los campos de concentración no cambia nada en su naturaleza: podemos afirmar que las características técnicas del tren, su finalidad, era deportar (en el sentido etimológico del término) y concentrar seres humanos. Lo que esta herramienta permitía técnicamente fue realizado. Peor aún, podemos afirmar que estos trenes permitieron la creación de la “banalidad del mal”²⁵, es decir, la desresponsabilización de los individuos en lo que parece ser el grado más alto de barbarie.

Este concepto de Hannah Arendt —probablemente influenciado por el mal radical kantiano— fue, es cierto, ampliamente discutido. Irving Howe²⁶ y Marie Syrkin²⁷ critican duramente a Arendt, acusándola de haber reducido la anormalidad de la *Shoah*. Syrkin evoca incluso “la empatía filosófica de la banalidad del mal que la autora demuestra [...] respecto a Eichmann y que, sin embargo, abandona a la hora de estudiar a sus numerosas víctimas”²⁸. Estos dos autores recuerdan que Eichmann reivindicaba el hecho de estar satisfecho con la idea de tener la muerte de cinco millones de judíos sobre su conciencia, algo que parecería mostrar su monstruosidad, su anormalidad, su no banalidad. Además, emerge aquí la idea de que si el mal se ha hecho banal, ya no se trata del mal propiamente dicho y es por eso que Arendt estaría desdramatizando el horror indecible de la política nazi.

Sin embargo, no hay que zanjar la cuestión sobre lo bien fundado (o no) del concepto de “banalidad del mal” únicamente en las declaraciones de Eichmann. Para empezar hay que recordar que Eichmann es el fruto de un trabajo ideológico profundo, terriblemente destructor, que se desarrolló en condiciones históricas, políticas y económicas determinadas, vinculadas a las conmociones aportadas por el siglo XIX así como por la I Guerra mundial y sus consecuencias. Entre estas condiciones históricas es imposible no señalar el desarrollo del capital, de la industrialización y del urbanismo. Es imposible no tomar en consideración, olvidar en qué medida estos parámetros participaron en la parcelización general de las tareas y la industrialización de la vida.

²⁵ Cfr Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jerusalem*, París: Gallimard, 2002.

²⁶ Cfr Irving HOWE, “Eichmann à Jérusalem et la controverse à New York”, en Michelle-Irène Brudny y Jean-Marie WINKLER (eds.), *Destins de la “banalité du mal”*, París: Éditions de l'Éclat, 2011, págs. 165-168.

²⁷ Marie SYRKIN, “Hannah Arendt: les habits de l'impératrice” en *ibidem*, págs. 169-175.

²⁸ *Ibid.* Syrkin hace referencia aquí a las críticas de Arendt respecto a la actitud de ciertas organizaciones judías frente a los nazis. Arendt pretende que estas organizaciones habrían acelerado e intensificado el proceso de deportación colaborando demasiado fácilmente.

La sociedad alemana, por ejemplo, conoció durante este periodo numerosas conmociones de las que Siegfried Kracauer se hace cargo. Este autor describe y analiza las evoluciones urbanas, tanto en lo que respecta al desarrollo espacial y estructural de las ciudades (por ejemplo Berlín, como lugar de recepción de nuevas poblaciones o París durante el Segundo Imperio...), la electrificación (los paneles luminosos...), la emergencia de los lugares de placer, de ocio y de espectáculos (los cabarets, los cines o los campos de deporte...), las conmociones de las estructuras demográficas, económicas y políticas (la aparición de los empleados...) o el desarrollo de las ciencias (y la crisis de la ciencia...) y de las técnicas (los trenes, la cámara, el cine sonoro...); observa imágenes y situaciones que le permiten proponer “panorámicas de la nueva Alemania”²⁹, atrapada en un proceso de “desarrollo” y que constituye una de las fases más visibles de la influencia del sistema capitalista sobre el mundo de la vida. Probablemente los análisis más impresionantes de Kracauer son los que versan sobre lo que hoy llamaríamos “modernización”, es decir, la organización del ocio y la diversión, así como la organización del trabajo o la producción cultural. En lo que respecta al trabajo de los empleados declara: “la transformación dialéctica de la cantidad en calidad fue importante. Digamos más bien, en este caso: la calidad mutó en cantidad. La razón de esta transformación radica en la insistente racionalización. Desde que el capitalismo existe, la racionalización nunca dejó de estar presente, en los límites que se le asignan, pero el periodo de racionalización comprendido entre 1925 y 1928 representa una etapa particularmente importante. Esta etapa conlleva la incorporación de las máquinas y del “trabajo en cadena” en los despachos de las grandes empresas. Con esta reorganización calcada del modelo americano – y que está lejos de haber acabado – una gran parte de las nuevas masas de empleados ocupan una función más limitada que antes en el proceso de trabajo. [...] En lugar de los “suboficiales del capital”, tenemos ahora un ejército imponente que cuenta en sus filas cada vez con más efectivos intercambiables”³⁰.

Si a esta parcelización, a la aparición de estos seres humanos sin cualidades, estos efectivos intercambiables, se le añade la lógica y el desarrollo de la ideología nazi, entonces entenderemos mejor lo que escribe el historiador Martin Broszat sobre las SS:

²⁹ Siegfried KRACAUER, *Les Employés. Aperçus de l'Allemagne nouvelle (1929)*, Paris: La Maison des sciences de l'homme/Avinus, 2004.

³⁰ *Ibidem*, págs. 25-26.

“la persecución casi institucionalizada del combate contra enemigos reales o supuestos, el carácter absoluto para la SS del concepto de Führer (“Tu honor es tu fidelidad”) así como la noción de elitismo que Himmler había particularmente instilado en la 'Orden SS' favorecían la aparición en los dirigentes SS de cualquier rango de un celo especial. [...] Himmler estimulaba 'el espíritu de empresa' de estos jefes realizando concesiones considerables a su independencia; y estos hombres 'cortados a medida' se mostraban orgullosos de ejecutar, sin discutir, misiones consideradas como difíciles o incluso imposibles”³¹.

Dicho de otro modo, si las SS poseen un estatus específico, un rol especializado, este resulta “de la ley mecánica interna del nacional-socialismo”³², de su ideología que implicaba a toda la población en un marco institucionalizado desde la edad más joven en el seno de las juventudes hitlerianas, clubes deportivos, empresas o administraciones, pero también de la parcelización de las tareas o de la industrialización de la vida. Lo que se desarrolla en la Alemania de los años treinta es una verdadera “cultura del odio” —título de la obra del historiador Peter Gay³³ en la que estudia la cultura burguesa del siglo XIX hasta la I Guerra mundial— a la cual pocos individuos escaparon, en tanto que víctimas o, en grados muy variados, en tanto que verdugos.

Por este hecho, la banalidad del mal no es la superficialidad de este mal. Tampoco es el borrado de del mal por la disolución de las responsabilidades. Se trata, por el contrario, de la radical responsabilidad de todos y, con más razón aún — puesto que la banalidad del mal no significa tampoco la equivalencia de las responsabilidades— la de aquéllos que, como Eichmann, poseían “el espíritu de empresa” y la “independencia”³⁴ que permitía su estatus y, por supuesto, el desarrollo de una sociedad capitalista cuyas técnicas permitían su expansión y su enraizamiento. Esta banalidad del mal se expresó en la increíble mecánica que permitía convertir a algunos seres humanos (y por lo tanto a todos, por la universalidad del género humano) en superfluidades a ojos de sus contemporáneos y cada engranaje estaba, por lo tanto, constituido por estos contemporáneos, silenciosos o activos,

³¹ Martin BROSZAT, *L'État hitlérien. L'origine et l'évolution des structures du troisième Reich*, París: Fayard, 1985, pág. 407.

³² Ibidem, pág. 20.

³³ Peter GAY, *La culture de la haine. Hypocrisies et fantasmes de la bourgeoisie de Victoria à Freud*, París: Plon, 1993.

³⁴ Martin BROSZAT, *L'État hitlérien. L'origine et l'évolution des structures du troisième Reich*, op.cit., pág. 407.

que participaban poco o mucho en el esfuerzo nazi por hacer de Alemania una nación dominante dirigida por asesinos.

En este marco el tren era una de las partes del todo. La desresponsabilización de los seres humanos, entendidos como “efectivos intercambiables”, se encontraba en todas las partes del país. Son las modificaciones de la vida, las parcelaciones, la industrialización por la emergencia de las técnicas, las formas múltiples de competitividad y la racionalidad técnica las que permiten la industrialización de la muerte, la emergencia de la banalidad del mal, las que hacen posible la catástrofe, las que crean, *in fine*, el ser humano tal y como es en su “historia”.

3 TÉCNICA, CONOCIMIENTO Y EDUCACIÓN

¿Hemos tomado consciencia de las condiciones que permitieron Auschwitz? No es seguro. Peor aún, probablemente las instituciones que se inscriben en las lógicas de la educación no han hecho desde entonces sino acelerar el proceso de incompreensión de estas condiciones. El caso de la Universidad puede, por lo pronto, permitir cuestionar nuestro futuro. Deberíamos tener siempre presente que, tal y como sostenía Adorno, “los seres humanos que se insertan ciegamente en la colectividad se transforman ellos mismos en algo análogo a la materia inerte y se anulan como que individuos autodeterminados”³⁵ porque, en efecto, es eso lo que propone la política universitaria desde entonces. Esta última desarrolla, a escalas cada vez más importantes, un marco que define las nuevas competencias: hay que conocer y dominar las tecnologías de la información, desarrollar el espíritu de empresa, conocer y practicar las lenguas extranjeras, aprender a distancia, volverse flexible...

Esta política es impulsada por numerosos textos nacionales e internacionales, como el vinculado a lo que se conoce como la Estrategia de Lisboa o el convenio marco CEP-MEDEF³⁶. Este último texto es un ejemplo perfecto de la sumisión de la Universidad al sistema de racionalidad instrumental. Así queda recogido en el artículo 2 de la Convención: “La carta de las universidades europeas para el aprendizaje a lo largo de toda la vida, firmada bajo la égida de la presidencia francesa de la Unión Europea, debe permitir la realización de los objetivos de crecimiento”.

³⁵ Theodor W. ADORNO, *Études sur la personnalité autoritaire*, op. cit., pág. 212.

³⁶ Texto firmado por las dos partes el 23 de noviembre de 2010. Por supuesto este acuerdo no ha sido objeto de ningún tipo de consulta. (N. del T.: Las siglas CPU hacen referencia a la Conferencia de Rectores de Universidad y MEDEF son las siglas del Movimiento de Empresas de Francia, asociación patronal creada en 1998).

Para lograrlo, las universidades y el MEDEF “se comprometen a contribuir a la liberalización de la formación inicial y continua y a articular mejor las competencias adquiridas en el sistema educativo con las adquiridas en la empresa”, hay que favorecer el desarrollo de prácticas así como la formación en alternancia, hay que desarrollar los contratos de investigación asociando laboratorios universitarios e industriales, permitir la movilidad recíproca entre universidades y empresas, hay que desarrollar el espíritu empresarial en los estudiantes y, como mínimo, sensibilizarlos con el mundo de la empresa y con el empresariado (algunas universidades crean desde entonces estatus que facilitan que los estudiantes desarrollen la empresa dentro de la Universidad). Del mismo modo, algunos representantes del tejido económico deberán participar en los consejos centrales de las universidades.

Estos pocos ejemplos demuestran hasta qué punto el riesgo de la catástrofe está aún presente puesto que todos participan en el desarrollo de la racionalidad técnica en el marco de una sociedad en la que domina el conformismo generalizado. En efecto, la dominación que conduce posiblemente a la catástrofe persiste a través de la existencia de esta racionalidad técnica, de este principio de rendimiento enunciado por Herbert Marcuse, de la emergencia de una sociedad cerrada. Esta sociedad cerrada es, en efecto, unidimensional y “mete en cintura e integra todas las dimensiones de la existencia, pública y privada”³⁷. En el seno de esta sociedad, los individuos y las diferentes clases sociales establecen lo mejor que pueden la reproducción de la represión vivida. Marcuse ve, por la movilización y la manipulación de la libido, la sumisión voluntaria de los individuos. Las formas nuevas de control dependen del conformismo ante las formas de vida dominantes, reemplazando así la unidimensionalidad a la bidimensionalidad o la pluridimensionalidad. Para Marcuse, “aunque el obrero y su patrón vean el mismo programa de televisión, o aunque la secretaria se vista tan bien como la hija de su empleado, aunque el negro tenga un Cadillac, aunque todos lean el mismo periódico, esta asimilación no implica la desaparición de clases. Indica por el contrario hasta qué punto las clases dominadas participan en las necesidades y en las satisfacciones que garantizan el mantenimiento de las clases dirigentes”³⁸. Así, la existencia de estas necesidades creadas por la técnica y las representaciones políticas del progreso se vuelven represivas y las clases dominadas reproducen los esquemas de la domina-

³⁷ Herbert MARCUSE, *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, op. cit., 1968, pág. 7.

³⁸ *Ibidem*, pág. 33.

ción que ellas mismas padecen. Detrás de la posible mejora del nivel de vida se esconde una compensación que nunca ha sido enunciada: la del control creciente y cada vez más invasivo de la vida cotidiana. Así es cómo el crecimiento se ha convertido en una de las formas más acabadas de la dominación del hombre por el hombre.

Las proposición de reformas, que favorecen a las nuevas tecnologías, producen esta “inaptitud para experimentar directamente la relación con el otro, una cierta forma de insensibilidad, un realismo desproporcionado”³⁹, que son las características de las personalidades autoritarias. Las nuevas disposiciones relativas a las MOOC (*Massive open online course*) permitirían la formación a distancia con la ayuda de la teleenseñanza, es decir, hacer desaparecer (¿parcialmente?) en la experiencia pedagógica, la relación con el otro. Esta forma de enseñanza es coherente con las fusiones y reagrupamientos entre universidades por un lado y entre Unidades de formación y de investigación (UFR por sus siglas en francés) por el otro. Esta posibilidad permitiría reducir el número de enseñantes-investigadores, sobre todo a través de la licencia general para hacer desaparecer las especificidades disciplinarias. Las universidades se habrán convertido entonces en colegios universitarios y los cursos, realizados de manera industrial, de manera simultánea en varios lugares al mismo tiempo.

Estos pocos ejemplos, tomados entre muchos otros, muestran cómo el acto educativo se ha convertido en el adiós al cuerpo en relación con el otro. La universidad, por la aceleración que impone el espíritu industrial, la necesidad de productividad, la relación del conocimiento con la producción industrial y su transformación en competencias, plantea el problema de la relación libidinal en el acto pedagógico, su manipulación, su perversión. Ya estamos muy alejados de las cuestiones planteadas por Georges Lapassade y René Schérer sobre la ambigüedad de la relación entre “maestro” y “alumno”, sobre el posible paso al acto o sobre la auto-castración del pedagogo⁴⁰, sobre la necesidad freudiana para el alumno de superar (de matar) al maestro, por el hecho de que cada ser era un *individuo*, un *individuum*, es decir, una totalidad, un indivisible. Ahora la Universidad crea *dividus*, pedazos de seres humanos cuyas responsabilidades estallan, cuya libido se ejerce sobre máquinas. Forman

³⁹ Theodor W. ADORNO, “Éduquer après de Auschwitz”, en *Modèles critiques. Interventions – Répliques*, op. cit., pág.213.

⁴⁰ Georges LAPASSADE y René SCHÉRER, *Le Corps interdit. Essais sur l'éducatons négative*, Paris: ESF, 1976.

una masa atomizada, esa masa que será susceptible de atraer la recaída, la catástrofe porque, una vez más, no habremos analizado, colectivamente, las condiciones históricas —en este caso de la educación en general y de la Universidad en particular— que permiten el advenimiento de la banalidad del mal y el advenimiento de la superfluidad del ser humano.

Traducción del francés de Yago Mellado