

LA ENSEÑANZA EN LA ERA DE SU DESAPARICIÓN. SOBRE LA RELACIÓN ENTRE FORMACIÓN UNIVERSITARIA Y PRAXIS SOCIAL HOY

*Substantial Teaching in Times of Its Vanishing.
On the Relationship Between High Formation and Social Praxis Today*

ARNE KELLERMANN*

arne.kellermann@hu-berlin.de

Fecha de recepción: 15 de agosto de 2014

Fecha de aceptación: 20 de septiembre de 2014

RESUMEN

El presente texto intenta comprender una particular relación entre profesor y alumno que está desapareciendo en nuestros días. Su interés se centra en la relación entre educación y resistencia, entre teoría y praxis. Por una parte sigue la pista del contenido de la enseñanza de aquellos para los que el movimiento de protesta en torno a 1968 fue una experiencia viva. Por otra, rastrea el interés que dichas enseñanzas despierta en los alumnos interesados en la actual desintegración y brutalización de las relaciones sociales. El texto intenta comprender esta relación entre profesor y alumno pensándola en constelación con la creciente impotencia de ambas partes y cuestionando la ambivalente conformidad en la enseñanza.

Palabras clave: formación; enseñanza; libertad de cátedra e investigación; teoría y praxis; núcleo temporal de la verdad; neoliberalismo; desintegración social; crítica de la filosofía analítica.

ABSTRACT

This essay tries to grasp a special teacher-student relationship, which is currently vanishing. Thereby it sketches a picture of the relation of education and resistance, of theory and praxis. On the one hand it examines the substance of the lecturing by those, for whom the protest of 1968 was a vivid experience. On the other hand it traces the emancipatory concerns of those, who are driven to get in these lectures by these concerns. The paper tries to understand

* Humboldt Universität zu Berlin (Alemania).

the outlined relationship and its implications by reflecting on the increasing social powerlessness of emancipatory knowledge and tradition in the constellation of the actual disintegrating and brutalising neoliberal capitalism.

Key words: education; teaching; freedom of teaching and research; theory and praxis; time core of truth; neoliberalism; social disintegration; critique of analytical philosophy.

*Para una época que necesitaría algo más que espíritu
y que produce algo menos que espíritu*

I

En una época en la que se puede escribir una *Teoría de la incultura*¹ y, con este título, se puede recoger, al menos a nivel fenoménico, lo esencial del espíritu no sólo universitario, lamentarse de la desaparición de la enseñanza —¿desde el pesimismo cultural?— y analizar la relación de la formación universitaria con la praxis social puede parecer una tentativa tan osada como inútil. Al fin y al cabo, una eventual desaparición de la enseñanza imposibilitaría a priori todo paso a la praxis —independientemente de cómo se entendiera este—, mientras que la sumisión total del espíritu a la lógica capitalista sería tan mortal para él como su sumisión a una praxis pretendidamente emancipatoria que se ha revelado históricamente dañina. La desaparición socialmente provocada de toda enseñanza que fuera algo más que hablar a tontas y a locas de cuestiones cuyas mediaciones no se perciben en absoluto, bloquea toda vía a una transformación lograda del mundo, del mismo modo que un mundo productor de cadáveres no puede dar lugar inmediatamente a una praxis correcta, que pudiera por tanto aspirar a que el pensamiento se subordinara a ella.

Sin embargo, el espíritu que no se hace cargo la producción de cadáveres no se libra por ello de las huellas que la suspensión de la reflexión sobre su privilegio asesino deja en su propia constitución: que ocuparse de cuestiones espirituales es un intento de huir de la verdad que Walter Benjamin legó a todos los que nacimos después, y que sólo puede refutarse en la práctica: "no hay documento de cultura

¹ Konrad Paul LIESSMANN, *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*, Viena: Zsolnay, 2006.

que no sea a su vez un documento de barbarie"². Sin una reflexión sobre el nexo de culpa de lo vivo, que se acumula históricamente y cuya manifestación más evidente en este momento es, por una parte, la muerte de aquellos que desde hace 40 cuarenta años no tienen elección y, por otra, a este lado de las fronteras militarmente protegidas, un dejar morir en último término despreocupado; sin una reflexión sobre esto, el espíritu se convierte en apología: se complace en sí mismo y sanciona la mortal constitución de la sociedad como aquello que ésta pretende ser: una instancia neutral. El deseo, que sigue siendo el padre del pensamiento, sufre una regresión inconsciente hasta convencerse de que su propia crecida equivale por sí sola a su realización.

Por otra parte, sería igualmente funesto si el espíritu volviera *constantemente* sobre esa producción de cadáveres: el privilegio se traicionaría como melancolía estetizante que, en el silencio del duelo, olvidaría que en otras partes los quejidos resuenan inescuchados. El espíritu, cuyo potencial es, a través del privilegio de la distancia respecto a la pura lucha por la supervivencia, ser algo más que ésta, hace que ese potencial se marchite con su silencio melancólico, y eso le lleva a obstruir la posibilidad de que dicha distancia se generalice. Con la demolición autocompasiva y estetizante de la diferencia real que le aleja de la condición de los que viven en la verdadera miseria, la distancia se abandona al puro pánico, que en tanto que diferencia prometería ya hoy aquello a lo que todo espíritu —como medio de la diferenciación— aspira realmente: una situación en la que fuera posible ser diferente sin temor³.

II

En un momento histórico en el que la esperanza en el progreso aún no había sido quebrantada por aquello a cuyos presagios se oponía dicha esperanza; en el que aún no se había alcanzado a partir de las ruinas de medio mundo el progreso de llegar en automóvil —que se alimentaba de la destrucción que le había precedido y a la vez sugería un progreso verdaderamente humano—; un momento, finalmente,

² Walter BENJAMIN, "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker", *Gesammelte Schriften II-2*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, pág. 477. [trad. de J. Aguirre en *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1973, pág. 101].

³ Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, en *Gesammelte Schriften 4*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pág. 116 [trad. de J. Chamorro en *Obra completa, 4*, Madrid: Akal, 2004, pág. 108].

en el que resignarse a la muerte de los otros no se había convertido aún en el fundamento social universal que se erigía como un bloque compacto frente a los que crecían en los nuevos tiempos. En esos viejos tiempos remitió Benjamin a la "débil fuerza mesiánica" que "está dada a toda generación"⁴.

Adorno, a partir de experiencias que Benjamin —empujado al suicidio por los nazis— ya no podría realizar, aludió implícitamente al índice histórico de la formulación benjaminiana. Cuando Adorno escribe a propósito de "una generación que se dice joven, y que en todos sus actos es insoportablemente más adulta de lo que nunca lo fueron sus padres; que ha claudicado ya antes de que se produjera el conflicto, y de ahí extrae todo su poder"⁵; cuando, en vista de esta generación, escribe que "aún el espíritu desvaído, inconsecuente y falto de confianza en sí mismo de los mayores es más capaz de respuesta que la prudente estupidez del junior"⁶, alude a un problema que desde entonces no ha dejado de agudizarse. Esto se manifiesta cuando el estudiante de hoy, que ha crecido en una generación que apenas se percató ya del bloqueo de la praxis porque sus anhelos se ven aplastados por la realidad demasiado pronto, emite un juicio sobre el carácter resignado de la enseñanza —en una realidad que se opone de modo implacable a los que no se conforman y que exige participar activamente en el pisoteo de los más débiles para lograr sobrevivir. En manos de aquellos a los que se les ha arrebatado la débil fuerza mesiánica —que recibieron de tiempos remotos— en la subsiguiente "prehistoria de la sociedad humana", que se manifiesta como una historia de violencia, la tentativa de tomar conciencia de la desaparición de la experiencia, como toda confrontación intelectual con el mundo, tiende a la obcecación de creer que, en su propia estupidez, los estudiantes entienden las cosas mejor que aquellos profesores cuyas cicatrices desprecian, pero dichas cicatrices están producidas por una impotencia que es también la suya. La enorme frustración por haber nacido en un mundo que perciben al mismo tiempo como inalterable y destructivo se ha colado en los vergonzosos textos de los estudiantes, y llama al escepticismo frente al intento de exponer a los profesores el carácter resignado de su educación.

⁴ Walter BENJAMIN: "Über den Begriff der Geschichte", *Gesammelte Schriften I-2*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, pág. 694 (subrayado en el original) [trad. de J. Aguirre en *Discursos interrumpidos I*, ob. cit., pág. 178]

⁵ Theodor W. ADORNO: *Minima Moralia*, ob. cit., pág. 22 [trad. esp., pág. 26].

⁶ *Ibid.*, pág. 23 [trad. esp., pág. 26].

III

Si toda tentativa de poner fin a la muerte de los demás y a la propia conformidad se tambalea ya desde sus comienzos ante la espinosa realidad, el impulso por salir del nexo de culpa de lo vivo, que ya no conoce un afuera, se repliega en el espíritu en su huida. La educación es hoy para los estudiantes un maltrecho sustituto del deseo —aplastado prematuramente por las relaciones sociales— de poner fin al sufrimiento imperante. Se convierte en sucedáneo del intento de lograr algo más de lo que actualmente permiten el ἰδιώτης armado o el ciudadano típico: si este último defiende a los sumo su ignorancia respecto a lo social —travestida como su felicidad (privada)—, el primero exige todo lo más que la "ayuda al desarrollo" no sólo sirva a los intereses del estado nacional de turno. La unidad actual de ciudadano y burgués, conforme se presentó en el texto marxiano "Sobre la cuestión judía", se manifiesta en la negativa a pensar siquiera la posibilidad de una disposición práctica de la humanidad: ciudadano y burgués convergen hoy en que se contentan con dedicar su vida a seguir sometiendo la naturaleza interna y externa. Mientras que, con su actividad atomizada, bloquean la posibilidad de una redención mesiánica capaz de quebrantar su relación con la naturaleza, la propia idea de redención les resulta tan espantosa como a aquellos que querrían regresar irredentos a la unidad originaria —aunque sea bajo la bandera de una *différance* pre-conceptual.

Allí donde la experiencia política —que Benjamin considera entusiasmado la experiencia "auténtica"⁷— condena a la desdicha por su propia imbricación en lo existente y por la impotencia resultante, el impulso inculto de hacer las cosas bien se refugia en la ocupación supuestamente culta con la enseñanza de aquellos que se abstuvieron de la praxis mediante la sublimación. Si el mundo al que han nacido los estudiantes estaba ya objetivamente conforme —por el potencial de aniquilación total— con la ininterrumpida muerte de individuos, los que nacieron en él aprendieron que la muerte no se limitaba a los individuos: al fin y al cabo su existencia en la fase final de lo que Hobsbawm llamara la "edad de oro" de posguerra dependía de que la humanidad de la generación de los padres quedara restringida a ellos y a sus hijos. Apartados del deseo de la liberación, los pocos que no se entregaron en cuerpo y alma a la barbarie se arrojaron al ideal del espíritu y la cultura.

⁷ Walter BENJAMIN: "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker", ob. cit., pág. 477 [trad. esp., pág. 102].

IV

Por parte de los estudiantes, el anhelo de una formación que hace tiempo que ha quedado privada del objetivo de la auto-formación práctica coincide con la abstracción de los presupuestos sociales del concepto clásico de formación, cuya sustancia —la comprensión (únicamente) espiritual del mundo— fue una vez el refugio de aquellos profesores de los que aún se puede aprender algo del espíritu. Para ellos, el fracaso de la praxis se debe a que, en la persistente historia de la violencia, la constitución de la humanidad propiamente dicha se vio frustrada, y eso supuso el acicate para intentar preservar la formación de su corrosión socialmente condicionada. Por ello se aferraron a la formación que les había permitido algo más que la mera participación en la praxis social. Sin perder de vista que las condiciones sociales que les habían permitido trabajar sobre cuestiones espirituales que no perseguían ninguna finalidad práctica comenzaban a resquebrajarse de forma irrevocable, intentaron salvar lo mejor de dicho trabajo: la manifestación inmanente de una universalidad lograda que se constituye en el intento de emanciparse para constituirse como humanidad.

El espíritu que quería ser algo más que mero espíritu se convirtió así en el medio y en la finalidad implícita de la propia acción. Si los profesores de hoy tomaron conciencia de lo positivo del espíritu en el intento de hacerlo realidad —un intento que llevaba a tomar conciencia también de sus límites—, los estudiantes no solo están abatidos por una impotencia social que hace fracasar dicho intento, sino que se enfrentan a las consecuencias de dichos intentos. Deben luchar con amargura por sobrevivir, sabiendo que esto significa la muerte de otros. Abatidos, se dirigen al ideal de la formación y el ingenioso chiste de su profesor les libera de un peso del que ya no podrían liberarse por sí mismos. De modo que sólo en el anhelo consecuente, hipostasiado en la práctica, de una formación que, tras el fracaso práctico de su realización, no apunte a nada más que ella misma, permite atisbar aún la débil fuerza mesiánica de la que hablara Benjamin. Pero solo ex negativo: en el deseo reconocible en el puro afán de alcanzar algo diferente puede apreciarse aquello a lo que los profesores tuvieron que renunciar al formarse: la armonía de la frustración del deseo con la ausencia de deseos que hoy aspira a la formación, la armonía del deseo dañado de objetivación social con la alegría domeñada de poder

participar aún en algún curso interesante, arroja una luz desesperanzada a lo que podría haber sido algo más que contentarse a pesar de todo.

V

El "conocimiento subjetivo de la mala totalidad"⁸, que cobra expresión en el anhelo sin alternativas de una formación incapaz de praxis, coincide con el espíritu también en otro elemento, que se refiere a lo absoluto en él. En una carta a Hans Magnus Enzensberger del 22 de septiembre de 1965, Adorno afirma que para él la filosofía analítica representa

"una nueva figura del oscurantismo: la difamación de todo pensar real como no-científico, la hipóstasis de los métodos de la ciencia en una forma establecida en lugar de todo asunto que interesa a la filosofía en cuanto tal; en otras palabras, un atajo a la barbarie. [...] Puesto que en Alemania se han hecho notar fuertes síntomas de que este absurdo, que garantiza una seguridad absoluta porque carece de contenido, también está ganando terreno, creo que es verdaderamente necesario que algo ocurra para contrarrestarlo"⁹.

En una situación social en la que el exceso de violencia social acumulada ha sustituido al último resquicio de racionalidad social —el intercambio capitalista de equivalentes— por el creciente abandono estructural a la pauperización a nivel internacional por una parte y por un incremento sin fin del consumo capitalista del futuro por otra¹⁰, la objetividad social se ha vuelto tan insípida que el contenido como tal ha desaparecido del campo perceptivo. Un mundo constituido a través del dominio, que se aleja objetivamente del reino de la libertad y en el que el violento aplastamiento de la existencia dañada sustituye cada vez más los residuos de realidad de la idea hegeliana, da la razón a aquellos que quieren retirarse a la seguridad de la ausencia de objeto. De este modo aquellos que, a causa de sus pensamientos sin contenido, ya no necesitan interesarse por lo que podría ofrecer resistencia, pueden dedicarse sin rémoras y con éxito a repartirse las cátedras res-

⁸ Theodor W. ADORNO, "Kulturkritik und Gesellschaft", *Gesammelte Schriften 10.1*, Frankfurt a. M., 2003, pág. 28 (trad. esp. de J. Navarro, *Obra completa, vol 10.1*, Madrid: Akal, 2008, págs. 23-24).

⁹ Theodor W. ADORNO, cit. por Dirk Braunstein en las notas del editor a Th. W. Adorno, *Philosophie und Soziologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2011, pág. 386 (*Filosofía y sociología*, trad. de M. Dimópulos, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2015, pág. 175).

¹⁰ Sobre el consumo del futuro en la época neoliberal del capitalismo, cfr. Robert KURZ, *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der politischen Ökonomie*, Berlin: Horlemann, sobre todo el capítulo 17.

tantes. Al hacerlo implementan, tanto filosóficamente como en la praxis, el programa sin espíritu del neoliberalismo: que no exista alternativa humana a la pura lucha por la supervivencia. Por ello el pensamiento se refugia con razón en aquellas esferas en las que la distancia de la supervivencia aún no está totalmente allanada, de modo que la objetividad —aunque sea solo espiritual— pueda ser tematizada. Si bien esto no permite tratar directamente la objetividad social, es precisamente la distancia que se experimenta respecto del objeto, que como distancia del trabajo oficial recuerda a los analíticos triunfantes el contenido que sería distinto del mero trajín y del desdichado sobrevivir al que la mala totalidad ha degradado la existencia.

Como los bienes culturales, que siguen siendo transmitidos de generación en generación como un botín, no han sido labrados para una clase en particular —aunque ésta ya no está tan claramente constituida—, algo que según Benjamin tendría que haber ocurrido en la “labor de formación materialista”¹¹, confrontarse seriamente con los productos espirituales desde el punto de vista de la historia de las ideas tiene un elemento de verdad. Si en 1962 Adorno había afirmado que la razón institucional de la conciencia cosificada de las ciencias humanas estribaba en que el conflicto entre la disciplina científica y la libertad para el objeto “está decidida de antemano contra la comprensión no reglamentada”¹², de modo que ya no era posible la “dialéctica de la formación, el proceso interno de sujeto y objeto concebido en la época de Humboldt”, hoy, en sectores como la filosofía analítica, el estudiante se enfrenta a una ausencia de objeto ante la que solo le queda el refugio en las batallas pasadas del espíritu. En un momento histórico en el que muchos toman el atajo al que Adorno aludía en su carta citada más arriba, el pensamiento que —a causa del bloqueo de la praxis— ya solo aspira al espíritu en cuanto tal resulta con razón atractivo. Porque promete un contacto con el objeto, mientras que la pura ausencia de contenido se amolda perfectamente a la creciente irracionalidad y a la brutalización de las relaciones sociales.

¹¹ Walter BENJAMIN, "Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker", ob. cit., pág. 473 [trad. esp. pág. 97].

¹² Theodor W. ADORNO, "Notiz über Geisteswissenschaft und Bildung", en *Gesammelte Schriften* 10.2, Suhrkamp, 2003, pág. 496 [trad. esp. de J. Navarro, en *Obra completa* 10.2, Madrid: Akal, 2009, pág. 434].

VI

El trabajo espiritual, que se replegó sobre sí mismo porque la praxis quedó socialmente condenada a la pseudoactividad, implica una promesa en lo existente que representa lo mejor contra un modo de supervivencia que se hace pasar por filosofía. Sin embargo, la praxis de los estudiantes que toman el contenido espiritual como si fuera todo permite reconocer que en la era neoliberal lo existente ha entrado en una fase de violenta desintegración. Lo “existente”, el “mundo administrado”, sin liberarse de su administración basada en el dominio¹³, ha dado un vuelco hacia la descomposición administrada: el regreso de la miseria y la exclusión social severa en los centros de la socialización capitalista. El repliegue de los profesores hacia el espíritu, repliegue que no perciben como una herida abierta y que por tanto se manifiesta en los seminarios como un logro, es recibido por los alumnos como un en-sí, porque reflexionar sobre esa herida les recordaría demasiado a las heridas que ellos mismos producen —a causa de dicho proceso de descomposición¹⁴.

Cuando el trabajo sobre contenidos espirituales carece de una reflexión seria sobre el compromiso objetivo que supone la división entre trabajo espiritual y trabajo corporal se convierte en fetichismo del espíritu. Si los estudiantes rebeldes reprocharon a Adorno resignación, no sólo fue porque no se dieron cuenta de que Adorno tenía razón, sino porque no comprendieron su labor teórico-crítica para que pudiera brotar “la semilla que el presente arrojara en él”¹⁵. Por eso, en los estudiantes rebeldes, la abstracción de las circunstancias reales y su crítica llevaron a un

¹³ En 1995 Imre Kertész llamaba la atención sobre la pérdida de substancia del individuo, que en modo alguno había llegado a su fin con el final de la Guerra Fría: “Porque si la historia del siglo XX no fuera más que un desliz de carácter único, que no se repite, como quieren hacernos creer los profetas devotos o falsos, entonces haría ya tiempo que hubiera tenido que comenzar la gran catarsis; en ese caso haría tiempo que el ser humano, el individuo autónomo y emancipado, hubiera anunciado su exigencia de reconquistar a la historia su vida, su destino y su personalidad de la historia” (Imre KERTÉSZ, “Rede über das Jahrhundert”, en *Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt*, Hamburgo: Reinbek, 1999, pág. 23).

¹⁴ De este modo los señores que se distancian de las cosas, que se rompen la cabeza en las bibliotecas y que podrían verse arrojados en cualquier momento a la superfluidad absoluta —lo que les sacaría de su señorío—, reconocen en los que intentan sobrevivir mediante la filosofía analítica que la autoconservación en una realidad que se desmorona requiere la negación determinada y activa de toda objetualidad: la reflexión de la “mimesis del matar” social (cfr. Arne KELLERMANN, “El empleado doblemente libre: el individuo extenuado después de su hundimiento”: *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 5, 2013, pág. 131).

¹⁵ Walter BENJAMIN, “Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker”, ob. cit., pág. 472 [trad. esp., pág. 96].

entusiasmo sin el cual todo intento de materializar por fin la liberación está condenado al fracaso. Pero, por otra parte, también contribuyó a que se desentendieran del duelo por el fracaso de la realización de la filosofía, que Adorno había sublimado mediante la teoría. La verdad de la teoría crítica vivía de aferrarse a la esperanza de realizar la vida justa en un momento en que la práctica por el mundo la desechara, de modo que en la sublimación de dicha esperanza mediante el pensamiento había sin duda un momento de resignación. Sin embargo, los rebeldes que no querían que la débil fuerza mesiánica de su generación se esfumara en el garabateo postmoderno acabaron, por mor de su intento de transformación, desentendiéndose con entusiasmo del bloqueo de toda praxis que permitiera salir de la barbarie. Pero, al volver la espalda a esta realidad —el estadio histórico de la prehistoria que habría que determinar—, sentaron las bases de una resignación mucho más profunda. Su soportable situación material —que se nutría económicamente de la “edad dorada” del capitalismo, que no dejaba de ser violenta prehistoria— sugería un progreso que ocultaba que su propia lógica llegaría un día a su fin. Aprendieron a dejar de reconocer la tendencia aniquiladora del capitalismo y las “energías que la técnica desarrolla más allá del umbral de las necesidades” como algo “destructivo”¹⁶.

VII

Si los estudiantes rebeldes se aferraban —frente a la conciencia del fracaso de la realización de la filosofía y con el entusiasmo de la posibilidad real— a que objetivamente nadie tenía ya por qué pasar hambre¹⁷, la esperanza de que eso pudiera materializarse a escala planetaria se estrelló contra los límites de la ilustración¹⁸. Los profesores de hoy se opusieron un día al violento bloqueo de esta posibilidad,

¹⁶ *Ibid.*, pág. 475 [trad. esp., pág. 98]

¹⁷ Theodor W. ADORNO, “Fortschritt”, *Gesammelte Schriften* 10.2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, pág. 618 [trad. de J. Navarro en *Obra completa* 10.2, ob. cit., pág. 548].

¹⁸ Antes de que fuera necesaria una *dialéctica de la Ilustración* aún cabía aferrarse a la esperanza en la espontaneidad. Horkheimer había escrito a propósito del estado autoritario: “Es verdad que con una recaída en la vieja economía privada todo el horror volvería a comenzar desde el principio con una nueva denominación diferente. Pero el esquema histórico de tal razonamiento solo conoce la dimensión del progreso y la regresión, y no tiene en cuenta la intervención de los hombres. Solo los toma en consideración como aquello que son en el capitalismo: magnitudes sociales, cosas. Mientras la historia persista en su curso lógico, no cumplirá su determinación humana” (Max HORKHEIMER, “Autoritärer Staat”, en *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Frankfurt am Main: Fischer, 1987, pág. 319 [trad. de Bolívar Echevarría, México D. F.: Ítaca, 2006, pág. 86]).

un bloqueo que surgió a comienzos del siglo XX y se absolutizó en los arsenales de armamento atómico¹⁹, migrando al interior de los hombres en el aplacamiento de las necesidades a cargo de la industria cultural. El impulso somático exigía el final de la violencia y la protesta espontánea a nivel global dejaba margen para que surtiera efecto, pero el intento de llegar al freno de emergencia al que remitiera Benjamin no permitió alcanzarlo.

Con todo, fue precisamente este intento de alcanzar el freno, forjado en la confrontación con los objetos espirituales heredados, lo que hizo que cobraran vida "como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como perseverancia en esta lucha" y actuaran retroactivamente "en la lejanía de los tiempos"²⁰, antes de pasar a la historia de la aniquilación: "El movimiento de protesta en todos los países de la tierra, en ambos bloques como en el Tercer Mundo, revela que la integración no podía tener lugar sin resistencias"²¹.

Pero estos momentos de solidaridad y espontaneidad humana no solo repercutieron en la lejanía de los tiempos. Como Adorno constató, también hicieron que se tambalara la aversión de las ciencias del espíritu a una comprensión no reglamentada de los objetos espirituales: la dialéctica de la formación, que había sido inmovilizada mediante su ubicación en las instituciones académicas, se movilizó de nuevo en la oposición extraparlamentaria y extrauniversitaria. La solidaridad y la espontaneidad se introdujeron así en la formación de los que hoy son profesores: tanto en la seriedad de una dedicación sublimadora a cuestiones espirituales como en su carácter individual. De la decepción de la esperanza social surgió la confianza en que el espíritu no podía llegar a ser completamente irrelevante. En la experiencia del fracaso social de la realización de la emancipación humana, y a causa de ella, optaron por salir de ese horizonte cerrado a través de la formación: de la esperanza brotó la seriedad con la que se dedicaron a lo espiritual. La experiencia de una colectividad no meramente represiva dio lugar a la libertad espiritual que tole-

¹⁹ Dada la desproporción de fuerzas en una época que Günther Anders denominara la "última" por mor de la "posibilidad de autoaniquilación" que había generado (Günther Anders, *Die atomare Drohung*, Munich: Beck, 1983, pág. 93), Adorno señalaba la imposibilidad práctica de una resistencia violenta contra la violencia administrada, que había llegado a ser absoluta: "contra los que administran bombas, las barricadas son ridículas" (Theodor W. ADORNO, "Notizen über Theorie und Praxis", en *Gesammelte Schriften 10.2*, ob. cit., pág. 771 [trad. de J. Navarro en *Obra completa 10.2*, ob. cit., pág. 686]).

²⁰ Walter BENJAMIN, "Über den Begriff der Geschichte", BGS 1, pág. 694 [trad. esp., pág. 179].

²¹ Theodor W. ADORNO, "Aus einem Entwurf 'Zur Neuausgabe' der Dialektik der Aufklärung", en R. Tiedemann (ed.): *Frankfurter Adorno Blätter*, Bd. VIII, Munich: Text+Kritik, 2003, pág. 7 s.

raba otros pensamientos además de los vinculados a la propia formación biográfico-individual.

Si esa seriedad permitió que la formación —pese a la experiencia de sus límites— fuera algo sustancial, motivo por el cual aún hoy la enseñanza consigue transmitir contenidos, el momento del deseo, el poder seguir también las propias inclinaciones, permitió que dicha seriedad no se convirtiera en dogma: La libertad sustancial para entregarse a las cosas posibilitó que las lecciones y seminarios ofrecieran una explicación viva de lo espiritual: en dichas aulas los estudiantes podían soñar aún con la vida. Pese a que dicha vida está apagada porque vuelve la espalda a la destrucción efectiva de la vida y pese a que el espíritu no ofrece ningún motivo contra dicha destrucción, en los pocos seminarios en los que aún refulge, su brillo es tanto mayor frente a la asfixia institucionalizada del espíritu en el resto de las facultades.

Tanto frente a la organización administrada de los estudios universitarios conforme a la rutina capitalista en el plan de Bolonia —en una tendencia a coordinarse como una camarilla que considera el espíritu como su botín²²— como frente a los partidarios liberales de la ausencia de contenido, la enseñanza sigue prometiendo a los decepcionados en su retirada una libertad que es algo más que el liberarse *del* espíritu. Pero si esta libertad aúna los impulsos para su realización precisamente en lo que habría que salvar en ella, porque vuelve la espalda a un mundo sin espíritu y trata los objetos como si fueran algo absoluto, dicha libertad también teje la red que la ata a la praxis. Como la herida por el carácter meramente espiritual de la propia praxis no es puesta en relación con las desesperadas relaciones sociales concretas, el espíritu pierde la esperanza y tiende a fetichizarse a sí mismo en los resquicios de enseñanza restantes.

VIII

Si bien la falta de experiencia de los estudiantes ofrece buenos motivos para el escepticismo frente a sus críticas a los profesores, dichas críticas encuentran justificación en la desesperada situación del espíritu en la realidad objetiva. Pero no es la impotencia del espíritu en la era neoliberal de la descomposición administrada lo que impulsa a esta crítica, sino el carácter no vinculante del espíritu frente a una

²² Magnus KLAUE, "Der Geist als Beute. Wie ein Betrieb zur Bande wird", en *Verschenkte Gelegenheiten. Polemiken, Glossen, Essays*, Friburgo: ça ira, 2014, págs. 25-32.

praxis destructiva y sin espíritu. Se trata de su impotencia, que ha persistido durante décadas y se ha sedimentado en el espíritu como una absoluta ausencia de todo carácter vinculante, que en consecuencia ofrece el fundamento para una crítica no vinculante, que solo sirve para la gratificación narcisista. Si el espíritu desaparece de la existencia, los incultos podrán desquitarse con gusto frente a aquellos cuya formación no les permite contraponer nada a la pura vaciedad del mundo, y que por eso se aferraron a los bienes culturales heredados.

Si la enseñanza del instruido resulta atractiva porque es rica en espíritu y —allí donde puede manifestarse de forma viva— ofrece una libertad de acción que permitiría pensar también contra el propio espíritu, es precisamente esta libertad de acción la que acaba haciendo que el carácter no vinculante del espíritu triunfe sobre profesor y alumno. Porque "el criterio de la verdad de la teoría crítica no es la *adequatio intellectus ad rem*, sino la praxis"²³, y esto no vale solo para la teoría crítica: La suposición de que el espíritu pueda influir en la realidad es la suposición tácita incluso del más estoico alejamiento del mundo, que en la actualidad se ha vuelto enormemente problemático. La libertad de enseñanza, que no es un liberarse de la enseñanza, está marcada por un mundo que tiende a convertirse en un mundo sin espíritu, del mismo modo que la reestructuración de la universidad ha eliminado los últimos residuos académicos del espíritu. Incluso la esperanza de que la formación permita a algunos individuos —aunque sea aislados— abandonar la ciega y mortal lucha por la supervivencia se desvanece en el momento en que esta lucha se ha introducido en la misma necesidad de formación.

Esto repercute también en un momento de la enseñanza, el crear escuela —la transmisión de la verdad—, que de suyo implicaba ir más allá de sí mismo en pos de una praxis en sentido enfático: si la varilla de zahorí de aquellos que aún no están completamente conformes les ha conducido a los seminarios de aquellos profesores en los que la apología aún no es absoluta, al mismo tiempo el trabajo espiritual en una época sin espíritu socava aquello a lo que se refería el espíritu. Que esto se manifieste en la enseñanza de forma contemplativa resulta hoy tanto más lamentable: que tanto la enseñanza como la confrontación con sus contenidos estén condenados por la objetividad social a un carácter no vinculante es una herida producida por la violencia capitalista —como también lo es el que la lógica del proceso de

²³ Jordi MAISO, "Gegenwärtige Vorgeschichte. Bemerkungen zum heutigen Stand der Kritik", en J. M. Romero (ed.), *Immanente Kritik heute*, Bielefeld: Transcript, 2014, pág. 132.

valorización del valor lleve a que los pocos instruidos que alcanzan la edad de jubilación en estos años sean los últimos a los que podremos denominar así.

Traducción del alemán: Jordi Maiso