

Escuela de Atenas. -Roma, Vaticano-, Alrededor del grupo del llamado Arquímedes. -Fragmento-,

LA PSEUDIFORMACIÓN Y LA CONCIENCIA ILUSIONADA

José León Crochík

RESUMEN

LA PSEUDIFORMACIÓN Y LA CONCIENCIA ILUSIONADA

Este ensayo intenta reflexionar acerca del problema de la formación, a partir de algunos textos de Theodor W. Adorno. Analiza la contraposición establecida por ese autor entre la formación clásica y dos tipos de pseudoformación, nacidos de aquella: una que considera la cultura como un fin en sí misma y otra que la juzga una adaptación inmediata.

ABSTRACT

PSEUDOTRAINING AND THE WISHING CONSCIENCE

This essay attempts to reflect on the problem of education starting from some texts written by Theodor W. Adorno. He analyzes the opposition between classical training and the two kinds of pseudo-training born from it: One that considers culture as an end, and another that judges culture as an immediate adaptation.

RESUME

LA PSEUDIFORMATION ET LA CONSCIENCE ILLUSIONNÉE

Cet essai cherche à réfléchir autour du problème de la formation en partant de quelques textes de Theodor W. Adorno. On analyse l'opposition qu'il établit entre la formation classique et les deux types de formation qui s'y originent: l'une considère la culture un but, l'autre une adaptation immédiate.

LA PSEUDIFORMACIÓN Y LA CONCIENCIA ILUSIONADA

José León Crochík *

Traducción del portugués: Elkin Obregón

Escribir un texto sobre la temática de la formación en la obra de un autor como Theodor W Adorno, conlleva el riesgo de cometer injusticias, dada su amplitud y profundidad. Hemos de enfrentar, no obstante, ese obstáculo; al fin de cuentas, según ese autor, el pensamiento implica siempre riesgos. Además, como Adorno da gran relieve en sus análisis al problema de la cultura, y considera que la formación sólo se da con su subjetivación, esta última temática recorre su obra. Así, pues, es difícil reflexionar sobre el pensamiento de Adorno, sin analizar la formación.

Más de treinta años han pasado desde su muerte; sin embargo, no cabe en este ensayo establecer juicios de valor sobre su obra -la actualidad de ésta ha sido defendida en algunos textos recientes (ver Jameson, 1997 y Pensky, 1997)-, ni juzgarla desde su contexto espacio-temporal, sino, como él mismo hizo con diversos pensadores, traerlo a cuento para pensar los problemas de nuestro tiempo. En este ensayo pretendo apenas hacer algunos señalamientos sobre el problema de la formación, presente en algunos textos de Adorno, y en otros que escribió en compañía de otros autores. Su intención es la de, tratando de ser fiel al pensamiento del autor en cuestión, pre-

servar su vitalidad y, así, incentivar, a aquellos que no lo conocen, a leer su obra.

El texto de Adorno *Teoría de la seudocultura* (1972) nos servirá de base para reflexionar acerca de la formación. Sus conceptos aparecen iluminados por conceptos de otros textos suyos, sin que esto implique una necesaria continuidad, aunque el nexo establecido entre los conceptos de formación, cultura, sociedad y naturaleza aparezca en varios de ellos. Dicho método de análisis -el uso de conceptos desarrollados en diversas obras del autor-, asociado a la presencia constante de esos nexos, propició la aparente repetición de algunos temas, que, no obstante, son abordados bajo nuevos prismas, posibilitados por combinaciones distintas entre sus elementos.

El espíritu objetivado que aparece en el consumo de simulacros, es él mismo un simulacro; su origen se halla en el espíritu objetivo al que apuntaba otrora la formación. Su antinomia se explicita entre el espíritu que es juzgado independiente -aunque no lo es- y su conversión en materialidad, aunque niega su pretensión de ser lo que su origen le predetermina. Las dos posibilidades son reflejos de la disparidad entre aquello que el avance de las fuerzas productivas ya permitiría -la eliminación

* Profesor libre docente del Instituto de Psicología de la USP; docente de los programas de postgrado en Educación: Historia, Política, Sociedad, y en Psicología social de la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo; docente del Instituto de Psicología de la USP e investigador Consejo Nacional del Desarrollo Científico y Tecnológico - CNPq, al que el autor agradece su apoyo financiero.

Dirección. Rúa Harmonía, 698, apt. Sao Paulo- Sao Paulo, Brasil, CEP: 05435-0001. Dirección electrónica: jlchna@usp.br

de la miseria, y una vida que no esté acosada por los sacrificios- y las relaciones anacrónicas de producción. Con respecto a esto, escribe Adorno (1986): «El poderío de las relaciones de producción, que no fueron transformadas, es mayor que nunca; pero al mismo tiempo, y en todos los lugares, ellas están, por objetivamente anacrónicas, enfermas, depreciadas, exhaustas» (72). Y, además: «Más que nunca, las fuerzas productivas están siendo mediatizadas por las relaciones de producción; de un modo tan completo que éstas parecieran ser, justamente por eso, la esencia, tornándose por entero en una segunda naturaleza» (71).

El hecho de que las instituciones de la superestructura se muevan más lentamente que la infraestructura social obedece, entre otras causas, a que las condiciones objetivas preparan la subjetividad para ajustarse a relaciones de producción ya anacrónicas, a través de la regresión psíquica. Eso revela, simultáneamente, que la subjetividad y las instancias de la cultura tienen, en el pensamiento de Adorno, cierta independencia con respecto a la esfera objetiva, y que la identificación con la sociedad establecida es lo suficientemente fuerte como para resistir a su modificación, lo que las torna prisioneras del pasado. La marca de la libertad, no obstante, se encuentra también en el pasado, al intentar reclamar a los nuevos tiempos las promesas no realizadas; así pues, el anacronismo no es sólo regresivo, sino que conserva también la nostalgia de lo que no se realizó.

La percepción de la realidad tal como ella es, con la ausencia de una interpretación que le dé sentido, representa el debilitamiento de un espíritu que no intenta ya desprenderse de la materialidad que le dio origen:

Si la crítica materialista de la sociedad objetó otrora al idealismo que no es la conciencia la que determina el ser, sino el ser el que determina la conciencia, que la verdad sobre la sociedad no será hallada en las

concepciones idealistas que ella elaboró sobre sí misma, sino en su economía, la autoconciencia de los contemporáneos terminó rechazando tal idealismo. Juzgan ellos su propio yo según el valor del mercado, y aprenden lo que son a partir de lo que sucede con ellos en la economía capitalista (Horkheimer y Adorno, 1985, 197).

Ese desprendimiento es la condición básica para el pensamiento, y a la vez para su falsificación. Cuando la cultura se transforma en bienes culturales que deben ser consumidos como marcas de prestigio, pierde su posibilidad de crítica de la realidad, pues no existe ya la relación con un ser vivo que los piense como productos sociales, y no como aderezos destinados a aumentar el valor de mercado de quien los consume, o, en todo caso, a responder a necesidades narcisistas. Cuando las condiciones concretas de producción anuncian ya la posibilidad de emancipación, ésta resulta evitada, no sólo, es claro, por una conciencia limitada, sino también por ella. Las relaciones de poder y sus contradicciones se tornan transparentes, pero no por eso es dispensado el velo ideológico para posibilitar la percepción de esas contradicciones:

Los individuos se sienten, desde el comienzo, piezas de un juego, y quedan tranquilos. Pero, como la ideología ya no garantiza nada, salvo que las cosas son lo que son, hasta su falsedad específica se reduce al pobre axioma de que no podrían ser diferentes de lo que son. Los hombres se adaptan a esa mentira, pero, al mismo tiempo, miran a través de su velo [...] No obstante, precisamente porque la ideología y la realidad tienden a encontrarse; porque la realidad dada, a falta de otra ideología más convincente, se convierte en ideología de sí misma, bastaría al espíritu un pequeño esfuerzo para librarse, casi sin sacrificio, del velo de esa apariencia omnipotente. Pero ese esfuerzo parece ser el más costoso de todos (Horkheimer y Adorno, 1978, 203).

La ideología se desarrolla en una sociedad marcada por el equivalente del capital, y por

los deseos de los individuos, que son mediatizados por el miedo:

Con seguridad, el comportamiento económico racional de los individuos no se produce meramente por cálculo económico, por afán de lucro ... Más esencial resulta, como motivo subjetivo de la racionalidad objetiva, la angustia. Una angustia mediatizada (Adorno, 1991,142-143).

Con relación a los deseos, el impedimento de la experiencia y de la reflexión hace necesaria la preadaptación de conceptos, que toma el lugar de aquellos. Para evitar el sentimiento de desamparo, el frágil ego se amolda a los dictámenes de la cultura, fingiendo incorporárselos, no sólo para evitar la agresión externa, cuyo resultado hoy en día se expresa también por el aislamiento, sino para darse a sí mismo la ilusión de una potencia que no tiene, para evitar la angustia creada por aquel sentimiento. La búsqueda del prestigio, a través de la formación cultural, se ve fomentada por el narcisismo; intenta éste compensar la conciencia de la impotencia social, que genera la culpa frente a un ideal colectivo tomado como propio.

Al menos a partir de Ulises, personaje de *La Odisea* de Homero, empieza a existir un ideal colectivo representado por el héroe, lo que permite, según Freud (1976), el surgimiento de una psicología del individuo diferente a la de la horda primordial. El vínculo de cada individuo con aquel ideal constituye la medida de socialización fortalecida por los aedos, quienes, como vendedores de aventuras, anunciaban la socialización radical y la concomitante alienación radical de nuestro tiempo: la dominación a través de los valores de las virtudes caballerescas y guerreras, a las cuales Ulises adiciona la astucia.

Debe recordarse la crítica que Horkheimer y Adorno (1985) hicieron al esclarecimiento, en la cual mostraron la convivencia entre el conocimiento y la dominación. La afirmación del

sujeto se da por su negación, al imitar a la naturaleza que configuró como ordenada y accesible a la razón. El esclarecimiento, si bien permite una liberación progresiva del yugo de la naturaleza, empaña los objetos que pretende iluminar, por ignorar las nieblas que les dan los contornos.

La presencia del poder sobre la naturaleza tornó al hombre y a su razón naturales. Claro que en ese movimiento la sociedad también es naturalizada, y se buscan sus leyes; las leyes del "mercado libre" se basan en la capacidad que posee la razón capitalista de descubrir las necesidades de los consumidores, que son perpetuadas como regularidades naturales. Con todo, la razón no busca el sentido de la repetición presente en esa naturalización, sino apenas la repetición; y, así, el pensamiento más desarrollado se convierte en reproducción de la naturaleza: «La fórmula matemática es una regresión conscientemente manipulada, como lo era ya el rito mágico; es la más sublime modalidad del mimetismo» (Horkheimer y Adorno, 1985,169).

El poder representado por la fuerza bruta de la naturaleza es imitado y convertido en fuerza civilizada. El "yo" se constituye en un poder sobre la naturaleza y sobre sí mismo, que debe aumentar a medida que la naturaleza reprimida amenaza manifestarse. No obstante, mientras más se aparta ese ideal colectivo de las potencialidades y necesidades de los individuos, más genera la impotencia social, que crea como respuesta el narcisismo, más que nunca un representante de la apariencia especulativa. La necesidad de consumo de simulacros no proviene de un deseo original, pero es una defensa frente al desamparo, que tiene como correlación una cultura que pasa a tener como elemento de socialización, no ya al aedo, sino a la industria cultural.

El canto podía aún representar la conjunción de Dionisio -el dios de la embriaguez y de la felicidad natural- y Apolo -el dios del sueño y de la individualidad-; traía consigo un la-

mentó que debía ser elaborado; la industria cultural, en cambio, no embriaga ni incita al sueño, sino a la apatía y al conformismo. El uno promete el individuo, la otra lo niega *a priori*.

La promesa del ideal colectivo, representado por el héroe, ofrecía la libertad a través del libre albedrío -la decisión racional-, en tanto que el ideal colectivo actual es ya mentira, por el disimulo que presenta. Situándose como fenómeno de masas, esconde su verdadero fin: el interés del patrocinador. No significa esto que las necesidades no estén presentes en el consumidor; lo están, pero son evocadas y fortalecidas para hacerlas llevar a la regresión:

El viejo aserto de que los interesados en tal situación controlan todos los medios de opinión pública ya no basta por sí solo. Pues las masas apenas se dejarían atrapar por una propaganda burda y falsa hasta frotarse los ojos, si algo en ellas mismas no diera acogida a mensajes que hablan de sacrificarse y de vivir peligrosamente (Adorno, 1991, 135).

El consumo de simulacros, que jura fidelidad al original, produce infidelidad. No es que la cultura deba ser mantenida tal como es, lo que la llevaría a una eterna repetición; pero su real desconocimiento impide surgir al pensamiento, pensamiento que implica un contenido. Así, la tradición debe ser asumida, pero para ser pensada, no endiosada. Lo que motiva la crítica de Adorno a la concepción de la cultura como valor, por remitir a la perpetuación de la cisura entre pensamiento y realidad, tan brutal como la educación para la disciplina, que crea la insensibilidad, pues una sensibilidad no dirigida al mundo es producto del olvido y, por lo tanto, no es sensibilidad. Lo complejo es que el olvido es una marca de la civilización. Ulises tenía nostalgia de la patria -léase poder y propiedad-, pero no de la naturaleza sustituida por la civilización. Si el mito y el esclarecimiento son respuestas a la angustia, y como tales apuntan a la diferenciación, entenderlos sin su génesis es alejarse de lo real.

Sólo el desamparo, hasta el momento, es real. El complemento de esto, sin embargo, no es menos falso, pues intentar suministrar un instrumental para adaptarse a la realidad sin poder pensarla y, por lo tanto, sin pensar el propio instrumental, deja de lado a Dionisio, y a Apolo.

La industria cultural es una síntesis de esas dos tendencias de la pseudiformación -la que transmite la cultura como un fin en sí mismo, y la que lleva a la adaptación a la realidad existente-; intenta mezclar cultura, entretenimiento y adaptación, sin permitir la percepción de las diferencias presentes en esos términos, diferencias dadas históricamente. La cultura, como se dijo, se tornó un simple bien de consumo, capaz de dar prestigio a aquellos que supuestamente la poseen, y, con la caída de la autonomía relativa del espíritu, se torna adaptativa; el entretenimiento indica la ausencia del tiempo para el ocio, o, en otras palabras, es ocio organizado, que nos recuerda a cada momento la necesidad de trabajar, y cuan desagradable es el trabajo. El trabajo, la contrapartida del entretenimiento en la autoconservación, casi no vale ya ni como medio ni como fin. Como medio de obtener la independencia, gracias al salario o al lucro obtenidos, sólo es válido para pocos en cuanto a un fin en sí mismo; como trabajo representante de intereses ajenos, sólo puede proporcionar placer en el sentido neurótico.

La cultura no se opone al entretenimiento, en su asociación al placer, mientras pueda ser producida libremente, como sublimación de las pulsiones. El hecho de que la industria cultural, incluyendo en ella la escuela, intente democratizar la cultura y crear para ello métodos motivacionales, implica al menos el reconocimiento de que la cultura, en el pasado, sólo pertenecía a unos pocos, y que los muchos a quienes se quiere transmitirla no se interesan de un modo inmediato por ella.

Decir que la banalización de los medios culturales es necesaria, debido a la incapacidad

de comprensión del público, es hacer la apología de una razón fracasada que, para justificarse a sí misma, necesita simplificar los contenidos considerados *a priori* complejos, y dar énfasis al procedimiento científico y racional que lleva a la productividad. Lo que es común a estas dos formas de reducción de la realidad, a lo que se juzga ser (in)competencia del público, es la manipulación del ser "incompetente", que debe ser transformado; la diferencia se da porque la primera banaliza el contenido, y la segunda el pensamiento. En este sentido, tanto una pedagogía de contenidos, como una pedagogía cognoscitiva, "del pensamiento", atestiguan la negación de ambos. No se trata de una negación determinada, sino de una negación que lleva al entorpecimiento del espíritu.

Esta contradicción, presente en las pedagogías actuales, que pretenden esclarecer pero llevan a la obstrucción, puede ser advertida cuando hacemos la comparación entre aquello que, en el siglo pasado, se proponía como una educación compensatoria del trabajo embrutecedor realizado por niños y adolescentes, y la educación actual, que se propone de forma inmediata como propedéutica del trabajo. Si en el siglo pasado podía hablarse de una educación compensatoria, que era el reconocimiento intuitivo de los efectos nocivos de la maquinaria sobre el trabajador, que implicaba una repetición exhaustiva de los mismos gestos, hoy esa repetición, tomada como base del pensamiento repetitivo, no permite ya la pregunta sobre el efecto de esa maquinaria del pensamiento sobre el individuo.

Aquello que se repite en nuestros días, no es ya la repetición maquinal, sino la repetición de lo que no tiene ya sentido objetivo, y la subjetividad, a la que apuntaba la educación, se transforma en la apropiación de las informaciones *up to date*, las cuales, tal como el narcisismo, prescinden de continuidad y pueden alterarse rápidamente con la mudanza del tiempo, sin que éste sea tenido en consideración; la ideología del *ticket* se hace presente,

por la apropiación externa y superflua del conocimiento:

El pseudoculto se dedica a la conservación de sí sin sí mismo; no puede permitirse ya aquello en lo que, según toda teoría burguesa, se consumaba la subjetividad —la experiencia y el concepto—; con lo que se socava subjetivamente la posibilidad de la formación cultural, tanto como objetivamente está todo contra ella. La experiencia, la continuidad de la conciencia en que perdura lo no presente y en que el ejercicio y la asociación fundan una tradición en el individuo singular del caso, queda sustituida por un estado informativo puntual, deslabazado, intercambiable y efímero, al que hay que anotar que quedará borrado en el próximo instante por otras informaciones (1991,167).

El concepto y la experiencia son los fiadores de la autonomía. El concepto permite la mediación del pensamiento con relación al objeto; la experiencia revigora la espontaneidad. Con todo, la espontaneidad no significa ausencia de conceptos, ni tampoco el concepto ausencia de experiencias. Ciertamente conocimiento previo resulta más que importante, es la propia base de la experiencia, cuya espontaneidad no se asimila a ingenuidad, sino a flexibilidad del espíritu, que permite que el otro evoque el pasado y al mismo tiempo le sea diferente; sólo en ese sentido la identificación puede establecer un ego. Por otro lado, el concepto debe fundarse en la experiencia; lo contrario es una mera abstracción, que se convierte en ideología. La relación entre concepto y experiencia pierde su dialéctica, tanto en la ciencia, a través de las dos vertientes del positivismo -el empirismo y el racionalismo-, como en las tendencias pedagógicas presentes en nuestro tiempo.

Giroux, al comparar las prácticas de alfabetización contenidas en los modelos evolutivo-cognoscitivo y romántico, alega:

[...] ambas posiciones reducen la relación entre contenido y contexto, ya sea a los im-

perativos del sentirse bien, ya a la seguridad del debate en las aulas. Es decir, en la visión romántica la noción de la búsqueda de la verdad queda oscurecida dentro de un énfasis exagerado en las prácticas pedagógicas que promueven experiencias interpersonales positivas. Es la experiencia, y no la interpretación de ella, la que recibe alta prioridad. En contraste, en el modelo cognitivo-evolutivo, el énfasis pedagógico en el conflicto negativo y el desarrollo moral demuestra poca preocupación por el contenido de las experiencias de vida de los alumnos, o por los aspectos de clase, raza o género de los diferentes grupos de alumnos expuestos a ese enfoque (1983, 288).

De cualquier modo, no debe olvidarse que la pérdida del movimiento dialéctico no es sólo un problema pedagógico o metodológico, sino, sobre todo, social. La sociedad que parte sus objetos para después volver a integrarlos artificialmente, tal como sucede con la idea actual de interdisciplinarietà, sustenta, en la conciencia, el movimiento de los antagonismos existentes, y los encamina a la integración de lo que no es integrable en esta sociedad. Así, la psicósomática intenta reintegrar el cuerpo y el espíritu, separados por la división del trabajo; la psicología social intenta unir los aportes de la psicología a la sociedad, y la "virtud del término medio" intenta juntar, tanto teorías surgidas en momentos y concepciones distintos, como prácticas que no pueden ya separarse de la teoría; no porque ésta les sea inherente, sino porque está puesta al servicio de aquellas, y la conciencia individual debe integrarse a la sociedad, cuyos intereses primordiales no buscan los intereses individuales más racionales: la preservación de la propia vida, y, más que eso, de una vida digna.

Esta cisura es anunciada por Adorno (1972) al hacer la crítica de la cultura como valor, y relacionarla con la complicidad en el asesinato presente en el nacionalsocialismo. Pero, más que cisura, afirma, la cultura disociada de la implantación de cosas humanas es, por esa misma disociación, cómplice de la barbarie:

Si Max Frisch ha hecho notar que personas que habían participado algunas veces con pasión y comprensión en los llamados bienes culturales se han podido encargar tranquilamente de la praxis asesina del nacionalsocialismo, tal cosa no es solamente índice de una conciencia progresivamente disociada, sino que da un mentís objetivo al contenido de aquellos bienes culturales - la humanidad y todo lo inherente a ella- en cuanto que no sean más que tales bienes: su sentido propio no puede separarse de la implantación de cosas humanas; y la formación que se desentiende de esto, que descansa en sí misma y se absolutiza, se ha convertido ya en pseudoformación (143).

Esa relación, no obstante, debe entenderse con cuidado. La cultura como un fin en sí mismo, en una sociedad de clases, se pone al servicio de los intereses de la clase dominante; pero, como tal, su creación no es descomprometida, y al mismo tiempo ostenta la marca de un bien de consumo que pocos usufructúan. Si no sirve como medio de autoconservación, es decir, de esclarecimiento, auxilia a su opuesto. Su desprendimiento de la concretización de las relaciones sociales, la convierte en un mito que aprisiona la conciencia.

La oposición aparente de esta cultura como valor es la adaptación inmediata a la realidad, y como tal omite el aspecto de las relaciones personales, rompe con las convenciones expresadas por el tacto, que al mismo tiempo que hablaba de una jerarquía, cuyo poder debía ser respetado, respetaba también al individuo; la cultura que apunta a lo inmediato, sin embargo, elimina esa actitud:

La abolición de las convenciones, a título de ornamento caduco, inútil y exterior, simplemente confirma lo que hay de más superficial: una vida de dominación inmediata. Que la propia supresión de esta caricatura del tacto en las bromas rudas entre camaradas, como un escarnio a la libertad, torne la existencia aún más insoportable, es apenas otro indicio de cuan imposible se ha vuelto la con-

vivencia humana en las circunstancias actuales (Adorno, 1992, 30).

La posibilidad de refrenar la violencia destinada al individuo se deteriora. En las relaciones inmediatas, el poder no envía recados, ejecuta. Además, la promesa de la diferencia individual mediatizada por lo universal, que la garantizaba, lleva, cuando es eliminada, al interés inmediato de la lucha por la supervivencia. El tacto no sólo aludía a la privacidad del otro, sino a la propia individualidad, en la medida en que implicaba una distancia que permitía el sondeo a la aproximación; en tanto que la proximidad actual, en las relaciones personales, mantiene la distancia e impide el reconocimiento del necesario espacio de alienación individual.

Aquello que es inmediato es lo más mediatizado posible, ya que representa directamente la fusión con la totalidad, y es por eso que la "plena" libertad de pulsión se combina con la opresión social, pues, evitando la mediación egoica, somete al ego a la heteronomía. Del mismo modo, la educación que persigue intereses inmediatos es la más abstracta de todas. La instrumentación que se da al alumno, sea bajo la forma de técnicas, sea bajo la forma de informaciones, se convierte, al ser apartada del tiempo y del espacio, en un juego de ilusiones, en el cual la sociedad representada se ubica como conversión al hiperrealismo, ocultando los sentidos y los objetivos de la educación propicia al esclarecimiento, que contempla, simultáneamente, la domesticación de la naturaleza y su protección frente al progreso. El espíritu debe ser cultivado como alteración y preservación de sí mismo: «Y la idea filosófica de formación que estaba a su altura quería formar protectoramente la existencia natural; se enderezaba a ambas cosas, doma del hombre animal mediante su adaptación mutua, y salvación de lo natural oponiéndose a la presión del decrepito orden obra del hombre» (1992,144).

El conflicto que ha delimitado al hombre en la dialéctica del esclarecimiento se hace presen-

te en ese pasaje. Para ser hombre, se debe al mismo tiempo negar y afirmar la naturaleza; pero la afirmación es inmanente a la negación, o sea, sólo como elaboración, no como realización, debe el hombre reportarse a su naturaleza. Adorno enfatiza en la necesaria tensión existente entre los dos objetivos de la formación, para que la doma de los instintos no se extienda a la doma del espíritu, que es el guardián de la naturaleza oprimida. Cuando los dos objetivos se funden, sólo prima la naturaleza. En la fusión, además de eliminarse lo propiamente humano —la tensión existente en el espíritu—, también se pide la adaptación inmediata a la sociedad, lo que suscita la ausencia de la crítica y la violencia inmediata. Así, la mera domesticación de las pulsiones al servicio de la cultura lleva a la completa extrañeza del sí mismo, forzando el regreso de lo que se pierde en la distancia. Al retirarse el universal que implica la identificación, sólo resta la supervivencia del más apto, que señala la naturalización del hombre.

La formación es la apropiación subjetiva de la cultura, y, por ello, implica la diferenciación, resultado de aquella apropiación. Es en este sentido como podemos entender que la constitución del individuo es mediatizada socialmente, y que cuanto más se aparta éste de la cultura en la búsqueda de sí mismo, menos se individualiza. La paradoja consiste en que cuanto más considera propias sus motivaciones, más está integrado a la sociedad que impide su autonomía:

Lo inescrutable de la objetividad enajenada arroja a los sujetos de vuelta a sus limitados sí mismos, y pone ante ellos en una imagen de espejo su escindido ser para sí, el sujeto monadológico y su psicología, como si fuera lo esencial. El culto a la psicología con que se engatusa a la humanidad y que entretanto ha preparado en Norteamérica un insípido alimento popular a base de Freud, es el complemento de la deshumanización, la ilusión de los impotentes de que su destino depende de cómo están constituidos (Adorno, 1991,154-155).

Así pues, como se dijo antes, el problema de la formación no se reduce a reformas educativas, sino que apunta a factores sociales, al divorcio entre el individuo y la sociedad, que se perfecciona a medida que se amplía. El individuo diferenciado se relaciona con la cultura como un otro, teniendo conciencia de la mediación que ella ejerce sobre él; el individuo indiferenciado (lo cual es una contradicción entre términos), en su fusión con la cultura, la destruye, destruyéndose a sí mismo, puesto que aquello que le es propio -el desarrollo de sus potencialidades y deseos-, le es negado, pero no por eso eliminado, y se convierte en violencia, presente en las manifestaciones más visibles y en las más sutiles. Las reformas educativas que no buscan esto no dejan de ser cómplices de aquella escisión y de esa violencia.

En su texto sobre la música popular, Adorno y Simpson (1986) muestran cómo la industria cultural¹ es la prolongación del día de trabajo fatigoso y sin sentido, y su relación con la formación del pseudoindividuo, es decir, del individuo indiferenciado.² La música sería demanda atención y concentración de parte del oyente, en tanto que el trabajador requiere al mismo tiempo de distracción y novedad, para escapar de la tediosa rutina del trabajo maquinal. Esa doble demanda -distracción y novedad-, es no obstante contradictoria, y ello hace que la industria ofrezca un producto predigerido, es decir, basado en la repetición de una misma estructura en formato nuevo, y exagere en la presentación del detalle, que no es inherente al producto, sino apenas una falsa novedad. De ese modo, el oyente puede reconocer en su diversión la estructura de la que pretende liberarse, y en la cual se aprisiona cada vez más, lo que le permite fortalecer la integración a la colectividad y la ilusión de pertenecer a algo que lo excluye.

La pseudocultura es paralela a la pseudo-individualización, que consiste en la ilusión de sentirse libre para escoger aquello con lo que se busca diversión o distracción, y, en los tiempos actuales, aprendizaje. Si podemos continuar el paralelo con el análisis de la música popular de Adorno y Simpson, nos es dado entonces afirmar que actualmente la propia libertad de aprender está previamente fijada, sea por contenidos, sea por estructuras cognoscitivas. Desde niño, al menos dentro de una parcela significativa de la población, el individuo se habitúa a un ambiente en el cual se crea la ilusión de ser él el centro de las atenciones; prolongación del estado de la primera infancia, en la cual, como dice Freud (1959), el bebé es tratado como una "majestad".

La experiencia de la democracia en la educación revela que ésta no es posible fuera de aquella, y convertirla en un espacio para aprender los conceptos sobre democracia, sin discutir no obstante su posibilidad, invierte la situación: la escuela se torna democrática, para que la sociedad se mantenga tiránica. Para que la elección del ciudadano sea de hecho racional, son necesarios conocimientos que la pseudiformación no transmite, empezando por su propia falsedad, que puede ser revelada por la imposibilidad de socialización de la cultura si el individuo no dispone de tiempo efectivo para ello, un tiempo que no es el de la industria.

Las reglas del mercado, según lo dicho anteriormente, pueden ser racionalmente entendidas como cualquier otro fenómeno natural. El mercado debería, sin embargo, dentro de los principios del liberalismo, volverse hacia el hombre; pero sucede lo contrario, perpetuándose así la naturaleza inconquistada: la dominación.

1. El concepto de industria cultural fue formulado por primera vez en la *Dialéctica del esclarecimiento*, texto escrito por Adorno y Horkheimer pocos años después del texto sobre la música popular; no obstante, su objeto ya empezaba a ser descrito en este último.

2. El individuo no está naturalmente indiferenciado de la cultura.

La dominación, no obstante, desarrolla también la necesidad de dominación; la servidumbre, y los elementos de vasallaje propios del feudalismo permanecen en el capital, a pesar de su ropaje ideológico. Así, para obtener un favor, un empleo, el sacrificio como logro aún está presente. En realidad, el sacrificio es la base del trueque: debe ofrecerse algo valioso a los dioses para aplacar su ira. Esa falsa sumisión al ente poderoso, mediada por la fe, es la base de la astucia y se presenta en el capital, pero no por ello el ideal colectivo deja de ser introyectado, y, en este caso, como afirma el psicoanálisis, el logro se da internamente, por la astucia del inconsciente.

La introyección de los valores y modelos sociales puede darse de diversos modos. El ideal de ego puede estar de hecho bien establecido en el individuo, forzándolo a sacrificar sus deseos más primitivos de una manera racional; es decir, es un abandono de deseos que puede traer compensaciones al individuo, así como puede llevarlo a luchar contra ese ideal estableciendo otro, caso en el cual estaremos ante el ideal del liberalismo. Puede suceder también que el ideal de ego esté poco desarrollado, o sea, poco diferenciado del ego y, así, la astucia se manifieste en su vieja forma. Otra posibilidad es la de que ese ideal pueda ser rígidamente establecido, siendo la continuación del narcisismo que debe sustituir. En esas dos últimas formas, la necesidad de autoridad aumenta. En el primer caso -poca diferenciación entre el ego y el ideal-, porque, si el narcisismo es una defensa contra el sentimiento de desamparo y de impotencia, el individuo necesita de un reconocimiento externo que pueda mitigar su ansiedad; en el segundo caso, la autoridad es rígidamente introyectada, pero por eso mismo mal introyectada, y el individuo necesita de la identificación con otras autoridades dentro de una jerarquía, para fortalecer y legitimar sus propios sacrificios; pero, si los sacrificios de los deseos revelan su carácter ilusorio, ya que el objeto no fue abandonado, mientras más es deseado más aumenta la culpa, y, por lo tan-

to, la necesidad de someterse a los deseos del otro.

El debilitamiento de la autoridad no trajo la libertad. Y, correlativamente, la modificación de la forma de autoridad trajo modos distintos de someterse a ella. Con el debilitamiento de la autoridad religiosa, el deporte, la televisión y el hiperrealismo toman su lugar. Las virtudes del atleta, los modelos del héroe, pero sobre todo el montaje de los ídolos, ofrecen la forma de comportarse, mientras el endiosamiento de los hechos, y por ende de la realidad establecida, complementa el conformismo. La imaginación productiva, que trasciende los hechos, y el respeto al más débil -que recuerda la naturaleza dominada-, se tornan cosas del pasado.

Pero no se trata únicamente de la formación de un ego frágil, o de una razón adaptativa; cabe recordar a Freud (1986) y la domesticación que patentiza como resultado de la represión sexual. Las exigencias de la cultura con respecto al individuo se encaminan a una mayor uniformidad, desconociendo los deseos individuales. Además, el desvío de la libido hacia la cultura, casi no deja espacio al individuo, acentuando una disminución notable en el deseo de vivir, haciéndolo cada vez más ajeno a la cultura, obligándolo a crear un mundo de fantasía, pero que, desprovisto de fuerza, se transforma en delirio.

Adorno, en *La personalidad autoritaria* (1965), dice que uno de los elementos que contribuyen a la formación de ese tipo de personalidad es el de no decir al niño más de lo que se juzga que puede entender, y, aun así, en forma de cifras y de números. Ahora bien, las preguntas de los niños, y también del hombre en general, se refieren a la necesidad de llenar un espacio que angustia. Su intromisión en el mundo implica su tendencia a relacionarse con él, a través de la búsqueda de elementos que colmen sus carencias internas. Es decir, el niño no busca el mundo tal como éste se presenta, sino la posibilidad de encontrarse dentro de

él. Dado que la matemática, como vimos, es una mimesis de la naturaleza, las respuestas que no pueden ser dadas, y las que son dadas de manera lógica, mantienen al niño apartado de la realidad, sin poder pensarla, pues los elementos necesarios para ello le han sido negados. Así, el niño está desamparado también de la realidad, lo que aumenta su necesidad de integrarse a ésta.

Con el desencantamiento del mundo se perdieron las imágenes, el espíritu fue devastado y se transformó en medio, tornándose incompatible con la formación. La figura de la autoridad, como fue dicho, se debilitó, y con ella la mediación entre el individuo y la cultura. Esa figura permitía acceder a la autonomía a través de un ego producto de la identificación. Sin ella, la dedicación y la profundización de lo que es espiritual se vuelven anacrónicas. Adorno no defendió el regreso de la autoridad, pero mostró el vacío social que se instaló entre individuo y cultura. La identificación con la autoridad era un presupuesto para la autonomía, desde el momento en que ella puede ser negada. La comparación con el modelo tradicional de formación se justifica como el descuido de las posibilidades de una formación capaz de ser enunciada, pero no de ser llevada a la práctica, pues la caída de la metafísica, del espíritu soberano, y el desencantamiento del mundo, no son problemas de la historia del espíritu, sino de la humanidad no pacificada. La formación cultural tradicional no estaba libre de obstáculos, tales como la arbitrariedad de la autoridad, la independencia de la cultura del mundo material y de la vida humana, y contenía ya los elementos para la pseudiformación, pero aquella independencia indicaba también esa libertad del espíritu que devino en pragmatismo.

La falsedad de la autonomía del espíritu era también verdadera: la libertad frente a lo inmediato; la desaparición de su falsedad, con todo, no trajo la libertad, sino la integración inmediata a los intereses sociales:

Pero la existencia liberada misma no se ha llenado de sentido: como algo que perdido el encantamiento, permanece asimismo prosaicamente en un entender negativo; la vida, modelada hasta en sus últimas ramificaciones por el principio de la equivalencia, se agota en la reproducción de sí misma, en la reiteración del sistema, y sus exigencias se descargan sobre los singulares tan dura y despóticamente, que cada uno de éstos ni puede mantenerse firme contra ellas como conductor por sí mismo de su propia vida, ni experimentarlas como una sola cosa con su condición humana (Adorno, 1972,158).

El desencantamiento del mundo, la pérdida de las raíces y de la tradición, como trabajo negativo del esclarecimiento, remiten al individuo directamente a su antítesis. La desaparición de la esfera moral y de los sentimientos humanos impide el contacto con otros lenguajes distintos al de la producción, y la poesía y la fantasía quedan atrofiadas, así como la propia subjetividad. La conversión de la esfera moral en una simple adaptación a una realidad irracional la convierte también en su contrario, tornándose en una adaptación para dictámenes heteronómicos, dados por la ciencia y por la industria cultural. Los valores no son ya pensados ni discutidos.

Por otra parte, la banalización presente en la pseudocultura obstruye los canales de la verdadera formación, al menos la que resulta posible en nuestros días, que lleva a reflexionar en la relación entre cultura y naturaleza. Así, Adorno anota que la asociación del bien cultural adquirido con técnicas que faciliten su aprisionamiento en una memoria sin memoria hace perder la verdad del bien consumido. Pero la propia transformación de la cultura en bien de consumo la convierte en fetiche del mercado, de tal manera que si antiguamente la repetición automática de poesías no tenía sentido, hoy la incorporación maquinal y sin esfuerzos altera el sentido de aquellas.

Pero la pseudiformación es peor que la incultura. Así como Marx (1984) señaló la diferen-

cia entre la obliteración intelectual causada por el trabajo mecánico y la ignorancia pura y simple, Adorno establece una distinción entre pseudocultura e incultura. Veamos antes las palabras de Marx:

La obliteración intelectual de los adolescentes, artificialmente producida por su transformación en simples máquinas de fabricar más valía, es muy distinta de la ignorancia natural en que el espíritu, así carezca de cultura, no pierde su capacidad de desarrollo, su fertilidad natural (456).

Compárese con Adorno (1972):

La incultura, en cuanto mera ingenuidad y simple no saber, permitía una relación inmediata con los objetos, y podía elevarse, en virtud de su potencial de escepticismo, ingenio e ironía -cualidades que se desarrollan en lo no enteramente domesticado-, a conciencia crítica; pero la pseudoformación cultural no lo logra (155).

La pseudoformación es la integración y la domesticación del individuo. Si Marx (1984) insistió en la necesidad de una educación compensatoria del mundo laboral de las máquinas, esa educación hizo que la conciencia crítica fuera domesticada. La pseudoformación, con todo, no se orienta a los momentos objetivos estructuradores de la sociedad,

sino a la integración social y psicológica. Aunque el individuo deba adaptarse a la realidad existente, la irracionalidad de ésta es negada, no por ser demasiado compleja, cuando las relaciones de poder son muy nítidas, sino por el velo que se instala en el nivel de la conciencia. Es decir, la dificultad de comprensión de la realidad no se debe a su complejidad, sino a las deficiencias en la formación del sujeto. La pseudoformación impide el pensamiento.

La liberación material no debe dissociarse de la libertad intelectual. La liberación del espíritu necesita tanto de la interiorización de la cultura como de su reflexión crítica. Adorno, tal como los escritores sombríos que mostraron la desfiguración creada en y por el hombre liberado de toda tutela, insiste en la crítica a la formación burguesa en su doble aspecto, para que la deformación del hombre sea cada vez menos posible.

El objetivo básico de la educación, que contribuya a la formación, debería ser, según Adorno (1995), el combate a la violencia, a la barbarie, o mejor, el esclarecimiento de las condiciones objetivas y subjetivas que permitieron la existencia de Auschwitz. Los dos tipos de formación, consolidados a partir de la formación clásica, dan, sin embargo, un sentido paradójico a la educación contemporánea, que, al perpetuar aquellas condiciones, reproducen la violencia que se quiere combatir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. (1972). "Teoría de la pseudocultura". En : ADORNO, T. W. *Filosofía y superstición*. Trad. Jesús Aguirre y Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, pp.141-174.

_____ (1986). "Capitalismo Tardío ou Sociedade Industrial?" En : ADORNO T. W. *Sociología*. Trad. E org. Gabriel Cohn. Sao Paulo: Ática, pp. 62-75.

_____ (1991). "De la relación entre sociología y psicología". Trad. de José Luis Arantegui Tamayo. En : ADORNO, T. W *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Ediciones Paidós. pp.135-204.

—————(1992). *Mínima Moralía: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. de Luiz Eduardo Bicca. Sao Paulo: Editora Ática. 216 p.

—————(1995). "Educagáo após Auschwitz". En : ADORNO, T. W. *Palavras e Sinais*. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis: Vozes. pp.104-123.

ADORNO, Theodor W et al. (1965). *A Personalidade Autoritaria*. Buenos Aires: Editorial Proyección. 914 p.

ADORNO, Theodor W. e SIMPSON, G. (1986). "Sobre música popular". En: ADORNO, Theodor. W. *Sociología*. Trad. E org. Gabriel Cohn. Sao Paulo: Ática, 1986. pp. 115-146.

HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W (1978). "Ideología". Trad. Alvaro Cabral. En: HORKHEIMER, M. e ADORNO, T. W. *Temas básicos de sociología*. Sao Paulo. Editora Cultrix. pp. 184-205.

—————(1985). *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido de Almeida. 2a. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 256 p.

FREUD, Sigmund (1959). "Introducao ao Narcisismo". En: *Obras Completas de Freud*. Rio de Janeiro: Delta. Vol. VII

—————(1976). *Psicología de Grupos e Análise do Ego*. Trad. Cristiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago. 101 p.

—————(1986). "El MalEstar en la Cultura." En: BRAUSTEIN, Néstor A. (org.). *A medio siglo de El Malestar en La Cultura de Sigmund Freud*. México: Siglo XXI. pp. 13-116.

GIROUX, Henry (1983). *Teoría Crítica e Resistencia em educaçáo*. Trad. Ángela Maria B. Biaggio. Petrópolis: Ed. Vozes. 336 p.

JAMESON, Fredric (1997). *O Marxismo tardío: Adorno, ou a persistencia da dialética*. Traducáo de Luiz Paulo Rouanet. Sao Paulo: Fundação Editora da UNESP; Editora Boitempo. 333 p.

MARX, Karl (1984). *O Capital: Crítica da Economía Política*. Livro I, Vol. 1. Sao Paulo: Difel. 579 p.

PENSKY, Max, (1997). *The actuality of Adorno: critical essays on Adorno and the postmodern*. New York: State University of New York Press. 198 p.