

## V. La formación en la época post-revolucionaria

### 1. El concepto formación integral en el liberalismo, la restauración y la revolución

- a) *Hegel*. La fase siguiente en la historia del concepto de formación hasta mediados del siglo XIX está determinada tanto por el liberalismo político que definió en los diversos acentos el comportamiento político regular de una gran parte de los hombres cultos, mediante la acción del Estado, como por el represado movimiento constitucional, la subsiguiente institucionalización del sistema de formación y la reglamentación de derechos adquiridos a base de títulos académicos, y con ello también de la concepción de posesión de los hombres cultos, el distanciamiento acentuado de las capas poseedoras y cultas de otros sectores burgueses y la esterilización progresiva de la idea de formación idealista-neohumanista. Al mismo tiempo se desarrollaron las así llamadas "ciencias del espíritu", que se entendían específicamente no sólo como ciencias formativas, sino que también tomaban como objeto de estudio la formación como proceso individual e histórico-humano.

Comprensivamente, Hegel expuso en su *Propedéutica filosófica* esta idea de formación. El hombre no es *por naturaleza* un ser espiritual y de razón tal como debería ser; él requiere de la formación para lograrlo. «Su deber contra sí [...] es en parte su conservación física; en parte su individualidad se eleva sobre su naturaleza genérica para formarse (o cultivarse)» (1808/1811, Tomo 3). El hombre debe hacerse apto para mirar por sí mismo de arriba a bajo el todo y comprender desde allí su peculiaridad. Esto es válido tanto para

*la formación práctica a la que le es propia que el hombre en la satisfacción de las necesidades e instintos naturales haga prueba de la prudencia y serenidad y sea capaz de sacrificarlas a sus deberes más altos, como para la formación teórica que, aparte de la multiplicidad y determinación de los conocimientos y de la universalidad de los puntos de vista, desde los cuales se juzgan las cosas, comprenda el sentido de los objetos en su libre autonomía, sin un interés subjetivo.*

Mientras el *hombre inculto* vive aislado «en la idea inmediata, en la mirada y concepción subjetiva» (Tomo 3), no reconoce la cosa mis-

ma, de ninguna manera o apresuradamente y la juzga desde un punto de vista unilateral, el *hombre culto* reconoce *los límites de su facultad de juzgar*; él busca en los objetos, con los que se ocupa, no un sujeto específico, sino los objetos por sí mismos en sus libres atributos, sin un interés mezquino. Un interés de esta clase, formado sin una utilidad propia y dirigido sólo a la cosa misma, se desarrolla en los estudios universitarios de las ciencias. En el "Segundo esbozo" de la *Razón en la historia* volvió Hegel a exponer este concepto de formación y señaló en su relevancia histórica: lo que el hombre tiene que ser, sólo lo alcanza mediante *la formación, la disciplina*, de sí mismo; «él debe obtener todo de sí mismo, puesto que él justamente es espíritu; él debe sacudirse lo natural. El espíritu es por tanto su propio resultado» (1830). De allí deriva también la determinación de la formación en vista al Estado, que Hegel entiende como una formación orgánica del individuo espiritual: el "pueblo". «Lo general que se realiza en el Estado y es conciencia, la forma, entre todas las cuales lo es, su realización, es sobre todo lo que hace la formación de una nación. Pero el contenido específico que conserva esta forma de lo general y es conservado en su concreta realidad, que el Estado forma, es el espíritu del pueblo mismo» (114). Por ningún otro pensador se definió en forma más clara la relación de "formación" y "espíritu" y su dependencia histórica concreta que por Hegel, quien también estaba convencido de que la filosofía tiene «la condición de su existencia en la formación» (172). Para Hegel, la formación se desarrolla en el proceso de alejarse y apropiarse de sí que es al tiempo un venir a sí mismo del hombre. Esto tiene lugar, ante todo, cuando el objeto de la ocupación era la misma formación o el producto de la formación, la cultura: como en el ámbito de las "ciencias del espíritu" que tienen que ver con la temática y el contenido de la formación y presuponen la formación conforme la tradición humanista hasta el presente como forma de conocimiento específica, es decir, la existencia de una conciencia conformada por esta formación, de un "entendimiento" formado (Dilthey) o, para decirlo con Gadamer, en una reformulación reciente: de un "sentido general y común" (1965, 14).

Cuán estrecha es la relación entre formación y ciencias del espíritu lo pone de presente el hecho de que la conformación del nuevo y dinámico concepto de formación, que comprende la naturaleza y la historia de Herder hasta Hegel y Humboldt, fue una condición esen-

cial para el desarrollo de las ciencias espirituales históricas en Alemania. Y es característico que en el ámbito lingüístico y cultural alemán, en el que el concepto de formación alcanzó una significación amplísima, no siempre racionalmente controlable, también las ciencias del espíritu (y con ellas la forma peculiar del filosofar) lograron la construcción más metódica, el prestigio científico más alto y el peso más decisivo en el sistema educativo. Muy notable fue en este contexto el papel de la filología: pues se documentan en el lenguaje el "espíritu" y la formación de los pueblos en las más diversas épocas y múltiples espacios, al punto que la ocupación con los idiomas fue caracterizada como "formativa" en una medida especial y la filología se consagró como la ciencia formativa *par excellence*.

- b) *Humboldt*. En su escrito *Sobre las diferencias de los sistemas lingüísticos humanos y su influencia en el desarrollo espiritual del género humano*, dio Wilhelm von Humboldt expresión a esta alta pretensión de la ciencia del lenguaje: los estudios comparativos de las lenguas llegarán a ser justamente interesantes donde están íntimamente ligados los idiomas y la «imagen de una fuerza espiritual nacional». El examen de las relaciones de los lenguajes depende de la atención de las particularidades espirituales generales. De otro lado, son los lenguajes «el órgano del ser interior, el ser mismo, como se llega, paso a paso, al conocimiento interno y externo». Para Humboldt, no es admisible –pues los lenguajes dependen de la civilización y la cultura– verlos acuñados por sí mismos decisivamente y diferenciarlos simplemente entre idiomas cultos e incultos. En cada idioma subyace una «totalidad correspondiente al radio de la infinita capacidad de formación del hombre», desde la que se puede generar todo individuo, sobre todo en el marco de la originaria predisposición idiomática de una nación. Frente a este proceso permanece externa la civilización y la cultura.

*La civilización es la humanización de los pueblos en sus usos y costumbres externos y de los sentimientos interiores que guarda relación con ello. La cultura agrega a este ennoblecimiento de las circunstancias sociales la ciencia y el arte. Cuando nosotros decimos en nuestro idioma formación, pensamos con ello en algo especialmente alto e interior, es decir, en una forma de sentir que se desprende armónicamente de los conocimientos y afectos de la tendencia general y moral hacia la sensibilidad y el carácter (1907).*

## 2. Determinaciones conceptuales en las enciclopedias del Vormärz

Cuando Humboldt formuló una vez más las ideas de formación del neohumanismo y su fe en la formación, y casi al mismo tiempo Hegel exponía su concepto de formación más estricto, pero igualmente más universal, la discusión sobre la formación era tan pública, abierta y comparativamente difusa que una enciclopedia de 1825 podía afirmar: pese a que nada hay más frecuente que los discursos sobre la formación, «nada resulta más difícil de determinar qué es ello»; pues mientras uno la mide según sus delimitados juicios e intereses, otro la quisiera reclamar para sí de otra manera. ¿Qué tendría que hacer, pues, el autor del artículo –y no sólo él– ante una definición de la formación humana? ¿Cómo sería ella en vista de las diferencias sociales y nacionales y la participación del cristianismo en la creación de las posibilidades de la formación universal del hombre? Él aludía no sólo a esto, sino que hablaba también del comercio mundial y sus consecuencias, así como de la impresión de libros, mediante los cuales se había elevado toda la formación particular de los pueblos (Rhein, 1825). Otras enciclopedias se contraían a la descripción del uso lingüístico, intentaban sistematizarlo y –quizá– criticarlo. W. T. Krug equiparaba *Bildung* en sentido estricto con *cultura*, la veía sólo en la formación equilibrada de *entendimiento, corazón y gusto*, y de otro lado sólo se podía hablar de formación cuando se encontraba en casi todos lados *hombres cultos*; la tarea de los *establecimientos de formación* como del hombre, más que constituir la propia formación, era la de tender a la *formación armónica*, que se alcanzaba en diversos *grados formativos* y en diversos *círculos de formación* y se completaba en el más allá (1827). Heinsius expuso cómo se dividían la formación humana conforme los objetos del conocimiento, los *estamentos y actividades de la sociedad burguesa* en múltiples *ramas de la formación* (1828). El *Conversations-Lexikon* de Meyer denominaba “formación” tanto al *estado de formación lograda* como al *de estar formándose*, y colocaba la *formación moral o de costumbres* como el más alto grado de formación por encima de la *intelectual* y *estética* (1845, Tomo 4). La *Allgemeine Realencyclopädie oder Conversations-Lexikon für das Katholische Deutschland* subrayaba la facultad sin límites de formación del espíritu humano; reconocía un concepto cualitativo de formación (“formación” «ante todo como totalidad del conocer o el conocer en sus disciplinas independientes») y lo caracterizaba críticamente por etapas: «En nuestros días, donde se ufanan todos de una suerte de formación

y se la muestra con orgullo, no es esto otra cosa que algarabía libresca inmadura, una cierta brillantez superficial, un gesto espiritual de moda y un vacío frecuentemente insoportable recubierto de una fraseología formativa de pésimo calibre» (Manz, 1846, Tomo 1).

### 3. El concepto formación en la lucha de la opinión política

- a) *Rotteck y Welcker*. Detrás de esta crítica que se dirigía en realidad contra la palabrería de moda sobre la formación, se escondían enemigos acérrimos de la formación en sentido ilustrado. A ello correspondía la persuasión de los enemigos de la ilustración popularizada: «La sana opinión de los ignorantes ve mejor la verdad» (Schmalz, 1823, 33). Aquí resonaba una vez más el viejo reproche de los peligros de la Ilustración y la Revolución de que la “falsa” formación provocaba inestabilidad. Algo más diferenciado, pero en esta dirección de advertencia, escribía el liberal F. von Raumer: «El jacobinismo y radicalismo dignos de desprecio prosperan por la ignorancia o la falsa formación exagerada; la verdadera educación del espíritu y del corazón es el mejor recurso, el más adecuado y exclusivo recurso contra este vértigo destructivo» (1836). Con todo, debe decirse en forma positiva que, para los liberales, la formación, la libertad y la juridicidad del Estado estaban tan íntimamente unidos, que para ellos la “formación” era considerada como el fundamento del Estado libre y la libertad como la «madre [...] y al mismo tiempo la hija de la formación humana» (Kapp, 1848). Los liberales eran conscientes de que la realización de sus pretensiones a los derechos de libertad religiosa, de palabra, de prensa, de una Constitución, de los derechos humanos, de la representación popular y del debido proceso presuponían un alto grado de formación, también de *formación política* (Wigand, 1845-1851) del pueblo, pero ante todo la existencia y la posición influyente de una amplia capa de hombres cultos, que ocuparan, de una parte, altas posiciones, y de otra, dieran el tono de la sociedad, es decir, que representaran el puente vinculante entre el gobierno y el pueblo.

Así como los ilustrados ya había concedido al Estado una amplia autoridad, mientras éste fuera reformista conforme sus concepciones,

asimismo una parte de los liberales se inclinaba también a interpretar las competencias del Estado en materia educativa, en tanto ellas estuvieran ejercidas conforme sus criterios. Pues sólo del Estado se podía esperar la realización de una formación popular progresiva contra la Iglesia y los interesados en mantener en la minoría de edad al pueblo. En el influyente *Staats-Lexikon*, sus editores había puesto por tarea no sólo ofrecer «a los hombres cultos, sino a todos los hombres cultos en asuntos populares, a todos los que tienden a la independencia política, una tarea grata» (1834): Carl von Rotteck planteaba así su principal cuestión en esos términos: «¿En qué medida el poder del Estado tiene el derecho o el deber de velar por la formación del pueblo, es decir, involucrarse estimulante y determinadamente en ella?». Él afirmaba este derecho básico, puesto que era del contenido de los propósitos del Estado y porque sin la preocupación del Estado no sería alcanzable para la formación popular ninguna garantía de sus derechos. En un verdadero Estado de derecho se tiene el alto interés de la formación de una opinión pública ilustrada, es decir, de una educación de los ciudadanos para la autonomía política, para cuya realización se requiere de unos límites a los déspotas; «en fin, el Estado requiere para su propio beneficio, como para el interés de la economía política [...] las artes y las ciencias de un número correspondiente de hombres altamente cultos». A esto se opone el hecho de que

*al menos la más alta formación no surge nunca de una orden o imposición, sino sólo puede ser el fruto del libre desarrollo de sí mismo; y que esta libertad del sí mismo, como en general toda libertad personal, de donde se forma una parte muy importante de ella, es recomendable a la protección del Estado, es decir, es de incumbencia de cada individuo como misión central de su ingreso a los lazos ciudadanos, con lo cual no se sacrifica nunca a un objetivo secundario o un simple recurso (Rotteck, 1837a, Tomo 2, 571).*

El *derecho (y el deber)* del Estado es, continúa Rotteck, el de procurar hacer efectivas

*las medidas vinculantes de la libre formación intelectual, moral y técnica, mediante escuelas básicas para [...] la instrucción elemental, mediante el establecimiento y fomento de establecimientos eclesiásticos para la formación religiosa [...] como la fundamentación y garantía –de las buenas*

*costumbres— generosa y suficientemente extensiva a todos los hombres, mediante las altas escuelas ciudadanas o técnicas [...] para las más alta y especializadas ramas de la enseñanza (573).*

No es sólo natural sino lógico, si se valorara todo lo existente en su consistencia, que todo gobierno emplee los mayores recursos para la educación del pueblo para asegurar su estabilidad. Se puede dejar confiadamente a los gobiernos la obra de la educación, si ellos son sabios, virtuosos y acertados. Pero puesto que ello no es así, no debe ser confiada «a determinados poderes la educación popular, es decir, la educación bajo el modelo de educación de la humanidad». Siempre donde «surge una educación forzada o una formación dirigida en una dirección, se ejerce una injusticia [...] en interés de una clase, casta o familia». Este peligro —y con ello Rotteck enlaza el sistema formativo con la Constitución— es mínimo en la república, pues en ella, «aunque también en la monarquía constitucional, cuando es verdad que ella ama el fomento de la libre actividad de todas las energías» y, por tanto, «favorece la autoformación de todos los ciudadanos, [...] haciendo innecesarios los controles» (576).

Respecto a Bélgica, Rotteck considera como un deber de un gobierno —que obra «según una Constitución estable y feliz y con el apoyo de la mayoría de las personas inteligentes del pueblo—», impedir, en interés de la libertad, que los partidos que se declaran enemigos de la Constitución tengan en sus manos la educación de la juventud. De ahí que la escuela oficial tiene que estar bajo la conducción y vigilancia del Estado y las escuelas privadas sean estorbadas por el Estado; por el contrario, deben estar libres de la intervención estatal «la educación doméstica, la instrucción en las más altas ciencias» y, como presupuesto para todo gobierno (pero también para la representación popular), los derechos reconocidos de toda comunicación de ideas, «mediante los discursos, escritos e impresos». Rotteck quiere otorgarle derecho al poder constitucional del Estado derivado de su concepción liberal: «para nombrar los maestros públicos, [...] sobre todo dirigir y reglamentar todos los asuntos de la educación popular, [...] pues su propio interés se afirma así sobre una justa y buena vía» (580). También le concede una cierta inspección sobre la educación privada, es decir, «en la medida que el verdadero interés del Estado exige esto y el derecho autónomo del ciudadano lo permite». Cuando Rotteck concede, de una parte, a un gobierno benevolente y liberal los derechos consecuentes de la iniciativa y de

la inspección educativa, y de otra, afirma una esfera determinada que no debe sobrepasarse, lo hace sobre la idea fundamental del Estado de derecho que toma como tarea del poder estatal *la protección del derecho* y, en segundo término, la preocupación hasta cierto grado tutelar, le impone, sin embargo, claras barreras, que prohíben, por ejemplo, la promoción, por una razón u otra política, de los maestros o la exclusión de toda una clase o grupo social de los puestos del magisterio (1837b).

b) *Robert von Mohl*. La preocupación del Estado por la personalidad espiritual del ciudadano como una parte de la "policía" fue para R. von Mohl (1832) aún más evidente que para Rotteck. También él exigió, en la medida de lo posible, una educación armónica a cada uno de las personas conforme a su posición; también estaba convencido de que se podía alcanzar la meta «mediante la obligación de una verdadera formación»; pero era necesario a sus establecimientos que ciertamente sin compulsión «condujeran toda la formación deseada metódicamente mediante el ofrecimiento de una ayuda ordenada» (Mohl, 1832). Un Estado de derecho que no cumpla con sus tareas de promover todas «las formas de la formación espiritual, en tanto deja sus fuerzas a la deriva, retrocede en sus deberes en uno de los puntos más importantes en sí mismo más útiles para él» (414). De igual manera, Mohl rechazaba toda exigencia y práctica de una educación igual para todos, puesto que no es el hombre un medio para los intereses del Estado, sino el Estado un medio para los intereses de los ciudadanos. Aquél tiene el derecho de «formarse conforme su inclinación preferida». Un pueblo en donde esto sea posible se mostrará, a la larga, como superior a otro en que domina una *uniformidad nacional* (416). Ni Rotteck ni Mohl formularon una exigencia meramente programática; ellos entendieron la formación popular concretamente como un ámbito de competencia de la administración estatal y trataron de definirla más detalladamente, y se dirigieron tanto contra el plan educativo nacional de Fichte, como contra la praxis del régimen absolutista. Así también F. Ch. Dahlmann se expresa en su *Politik* (1835) con muchas reservas frente al optimismo de la formación de muchos de sus contemporáneos y con la convicción de que la medida de la formación escolar de las clases más bajas depende menos de la posición y las exigencias educativas que de las *facultades de la formación, del origen de los educandos*. Para el ciudadano adulto no habrá más educación; su obediencia sólo se da por la legislación. La formación continuada no

puede preparársela el Estado mediante establecimientos, sino por el sentimiento de justicia dominante en su interior, que no vacila «en poner en claro el interior del Estado al ciudadano mediante la observación instructiva» (Dahlmann, 1835).

- c) *Lorenz von Stein*. En forma pormenorizada y sistemática trata L. von Stein, en su *Teoría de la administración estatal* (1868), los temas de *la administración y la vida espiritual*. En esta obra definió von Stein el concepto de *sistema de formación*, tal como hasta hoy es administrativamente usual: «La totalidad de los principios, leyes, actividades y establecimientos mediante los cuales el núcleo de la administración crea al individuo las condiciones –inalcanzables por sí mismos– de su desarrollo personal intelectual y con ello la vida espiritual de los pueblos, la llamamos nosotros sistema de formación». La pedagogía y la metodología enseñan cómo alcanzar la formación, mientras, por el contrario, el derecho administrativo del sistema de formación enseña «cómo la formación se adquiere mediante la actividad organizada de la comunidad» (1868). La comunidad, es decir, el Estado, puede portarse frente a la formación de manera indiferente tal como ésta lo haría al sustraerse del Estado; ella es un factor del poder de la vida, al punto que se puede decir que los elementos de la historia y de la moralidad están dados ante todo en el sistema educativo-formativo de una época y un pueblo. No hay *formación en un individuo* propiamente hablando, pues cada persona individualmente en la vida del espíritu es el resultado y factor de una formación general-colectiva. De la naturaleza de esta formación resulta que existe un sistema de formación en todas las épocas que llega a ser público mediante su incorporación al Estado. Esta era «la idea de un Estado activo gracias a toda administración, mientras en ésta interviniera el sistema autónomo de formación de un pueblo» (1868, Tomo 2, 12). En correspondencia con la división de la formación en formación elemental, profesional y humanista se deducían, para la administración estatal de la vida del espíritu, diferentes tareas: el deber para la creación de la formación popular, el deber y el derecho para la reordenación de las circunscripciones de la formación profesional, la erección y desarrollo de la formación en general, la erección de establecimientos especializados y la *policía de formación* en vista a la formación humanista. La última fue definida por L. von Stein como la totalidad de aquellos bienes espirituales que deben servir no sólo a una adquisición y profesión determinada, es decir, vista sistemáticamente como término de la formación, y no como principios

generales. «La formación humanista es el reconocimiento, incluso la exigencia de la libertad espiritual» y de hecho «la realización de la misma»; ella es «el criterio último y decisivo de los verdaderos pueblos históricos que se mueven en la historia universal», pues la formación interviene en las fases públicas del derecho de los pueblos. Mientras la formación profesional produce una diferencia entre el individuo y la clase, la formación humanista eleva una vez más a ésta al mundo del espíritu. Por este motivo, es ella «la portadora de la igualdad en la vida espiritual y con ello en la social y de los estadios de derecho dominantes de la humanidad [...] ella es impensable sin el principio del principio igualitario que produce iguales facultades y exige de allí un igual derecho». Es una de las tareas centrales de la administración estatal hacer posible la formación, es decir, crear el marco externo de su máximo desarrollo a todos los ciudadanos y protegerla, mas no determinarla en su contenido (1868, Tomo 6).

Aquí estaba –y esto lo hace muy notorio la exposición de L. von Stein– el concepto neohumanista de formación unido a la idea del Estado de administración social al que eran trazados los límites por la esencia de la personalidad. Pues a la administración no le era permitido otra cosa que cimentar las condiciones de que no sólo el individuo pudiera procurar su desarrollo intelectual, social y económico; la administración tampoco podría prescribir cómo podría servirse el individuo de estas condiciones. En la fase del sistema de formación estatal-burgués, de una parte la Iglesia y los estamentos, pero también la desmembración humanista, hacían que «ya no hubiera ninguna formación ni ningún sistema de formación sin Estado, y ningún Estado sin su sistema de formación y su formación». La formación del individuo está condicionada como la formación de todos «los poderes espirituales y políticos del sistema estatal». Pero la formación era, por principio, desde que los pueblos europeos habían reconocido que no era sólo un poder sino también la libertad misma, y prácticamente desde que existía la imprenta, «una autoformación libre. Mientras en el mundo estamental la formación de los estamentos produjeron y ordenaron dentro de ellos el trabajo culto, el sistema de formación era dominado en la sociedad estatal-burguesa por el desarrollo de la autoformación. El sistema de formación entra al servicio de la formación humana universal» (1884, Tomo 8). El Estado debe ofrecer a la autoformación un sistema de establecimientos de formación; pero él también debe permanecer en esta unidad por la ordenación escolar y el plan de estudios. Es evidente

que L. von Stein depende del concepto de formación neohumanista y ciertamente en la medida en que se transformó en un asunto del Estado social y administrativo bajo la impresión de los problemas sociales del siglo XIX.

#### 4. *El concepto formación y la política en el Vormärz*

a) *Formación política.* La relevancia política y social de la formación, pero también su condicionamiento por las relaciones estatales y sociales era, desde hace largo tiempo, un asunto llevado a la conciencia pública en lo fundamental; pero en el Vormärz (es decir, la época anterior a 1848) fue discutido en forma cada vez más intensa, pues las discrepancias entre las ideas y la realidad parecían cada vez más agudas. Existía la opinión ampliamente divulgada de que el Estado constitucional era la condición del ciudadano culto, que en un Estado así los derechos políticos deberían ser garantizados no sólo conforme a la posesión, sino también conforme a la formación, pero que también la administración progresista, que dependía de la existencia de funcionarios cultos y se comprobaba en la importancia concedida al sistema de formación, aseguraba el desarrollo político progresivo. Hansemann veía las clases medias francesas como extraordinarias, gracias a la formación política, gracias a su ingreso a la libertad jurídica y la igualdad civil, pero creía que la burocracia prusiana poseía opiniones políticas "democráticas", en la medida en que para ella todo quien tuviera una formación poseía derechos políticos (1833). Y G. Mevissen, quien veía que la historia tendía hacia la ampliación de la formación en círculos cada vez más extensos, tuvo a la Prusia de su época, gracias, «al principio del protestantismo, por el Estado de la inteligencia y la formación» (1843). Formación y madurez política fueron vistas en una relación proporcional; una carencia en la formación conducía al fanatismo y favorecía la corrupción y el despotismo político; donde el gobierno había desatendido a la educación y formación del pueblo, se ponía en peligro también el derecho electoral de las clases más bajas; pero la formación conducía a la dignidad y la disciplina.<sup>18</sup>

18. Ver el artículo "Bildung" de Rotteck/Welcker (1837a).

En esta argumentación se expresaba no sólo la fe de los hombres cultos en el poder al tiempo progresivo y garante del orden y la libertad de la formación, sino también la exigencia crítica al propio presente de que gracias a este desarrollo era exigida una más amplia formación y una formación “política” más intensa. Este último concepto fue usado crecientemente en las décadas del treinta y del cuarenta, y reemplazó no sólo al de la “formación para la ciudadanía” que estaba en sí allí incorporada. F. Bülow comprueba que «la necesidad de una extendida formación política es cada vez más sentida» (1832). En 1839 definió el *Staats-Lexikon*: el concepto de la formación política resume «una amplia multiplicidad con miles de matices en una sola cosa y tiene igual significación que las ideas políticas de cada quien» en un pueblo (Schultz-Bodmer, 1839). De allí que las condiciones políticas corresponderían a la formación política de cada quien. En 1847, pensaba Vulgo-Cummerow que el consejo provincial renano había aportado la prueba para «una más rápida facultad formativa de los alemanes» –lo que pocos años más tarde fue puesto en duda por muchos que había pensaba en forma parecida.

b) *Relevancia social del concepto de formación.* La validez social del concepto de formación se manifestó en estas décadas, especialmente en forma clara en el estrecho acoplamiento con el concepto de posesión, como también en la discusión alrededor de la relación entre formación, libertad e igualdad. La primera tuvo su plenitud ante el desplazamiento de una representación característica; formación se convirtió en posesión: se adquiría y se tenía una formación y se gozaba, por tanto, de derechos y de prestigio. Así visto, formación fue una condición de propiedad que era defendida en interés de los hombres cultos, que eran contados de su parte cada vez más por sus actividades, prestancia social y seguridad material, entre las capas estables y dominantes, es decir, ellos mismos se contaban entre estas capas. Independientemente de los grupos marginales como maestros domésticos y escritores, era entendible de suyo que un hombre culto no era un pobre, si no poseía relaciones más o menos seguras, en la que vivía o se esperaba que lo hiciera. La coincidencia entre pauperismo y formación (que era entendida entre tanto como formación académica) le parecía a muchos como insana, mientras era peligrosa para los conservadores. La preocupación encontrada a

finales del siglo XVIII, fundada en la economía política ante un gran número de estudiantes sin una actividad productiva, parecía ahora una parte de la preocupación general ante el pauperismo creciente, pero también ante el radicalismo político del *proletariado culto* (Metternich, 1850, citado por Lorenz, 1896): una consigna que (como también "proletariado académico") ha permanecido en uso como fórmula del análisis social pesimista o de la polémica político-social hasta el presente.

Son de distinguir dos concepciones que pueden llamarse a prueba: la una afirma el efecto social igualitario, la otra el efecto social diferenciador de la formación. Hegel se refirió a la observación general de que *el hombre formado* tiene otro nivel de exigencias que un *hombre inculto* del mismo pueblo. La formación parece ser, a primera vista, completamente formal, es decir, universal, «pero también proporciona un factor diferenciador» (Hegel, 1830). Partiendo de las relaciones de la política económica, desde las cuales se ve surgir la diferencia de la formación y de la posesión entre los ciudadanos, determinó J. G. Hoffmann, en 1844, la diferencia corriente entre hombres cultos e incultos como insuficiente y articuló a cada uno de estos grupos conforme a criterios de posesión: de un lado, a los desposeídos incultos (proletarios) y propietarios incultos (campesinos, artesanos, pequeños comerciantes), y de otro, a los hombres cultos no trabajadores (quienes poseen rentas y son señores) y a los hombres cultos que trabajan (maestros, artistas, grandes terratenientes e industriales, comerciantes, altos empleados del Estado, pero también una parte grande de la nobleza). La última clase mencionada, *la clase media culta*, agregó Hoffmann, es considerada por la opinión pública como «la verdadera portadora del bien espiritual y moral, y por ello el más valiosos de la nación»; sin embargo, prevenía, ante el carácter abstracto del trabajo de este grupo, ante las nebulosidades, la protesta contra el derecho y el deber, el autoengaño y la confusión del espíritu, que podían correr como epidemia, «cuando los charlatanes se imponen, y seducen mediante la banalidad y la flojera, se despojan de su íntima vocación y de los medios externos [...] propios de la clase de los hombres cultos». También esta prevención ante la pérdida del principio de realidad, el anarquismo, la confusión de los intelectuales, ante el consuelo de la desorientación vocacional, que se estimula en los *círculos de los hombres cultos* en vista a su más alto prestigio del

trabajo espiritual frente al manual (200), permaneció como una argumentación válida, que correspondía a un concepto de formación superficial vinculado a la tendencia del exclusivismo social.

C. Welcker propuso otra división dada por la formación de la *sociedad del Estado* dentro del *Estado libre, jurídico*, que es una *asociación libre de apoyo* y una *comunidad orgánica*: en un *estamento de estudiantes* (hombres cultos y altos funcionarios) y en un *estamento de no estudiantes* (burgueses y campesinos) (Welcker, 1834, Tomo 15). En 1847, afirmó G. von Struve que sólo el rico tenía, por regla general, posibilidad a una *formación científica y artística*. Frente a ello exigía, como demócrata, de cada estamento y partiendo de un *derecho inalienable* del hombre, una «formación y educación correspondiente a su posición», unas clases gratuitas en todas las escuelas; partiendo del derecho al libre desarrollo, una plenitud de derechos políticos, es decir, el derecho de prensa, de conciencia, de asociación de libre enseñanza y aprendizaje.

Estas y parecidas exigencias de una amplia democratización de la formación, de la libre posibilidad del desarrollo no sólo a unos pocos, sino a todos los ciudadanos, no era algo nuevo; pero ellas contenían un tono social-político más intenso, frecuentemente como demanda o advertencia. No falta una prognosis: en 1837 se dijo, en el *Staats-Lexikon*, bajo la entrada de "Democracia", que el monopolio de la posesión desaparecerá como el de la formación. Con el crecimiento de la población, sobre todo en las ciudades, crecerían las necesidades de una formación general humanista; nuevos métodos pedagógicos elevarían las amplias clases populares más rápidamente a un cierto grado de formación, y la literatura contemporánea ejercería un efecto sobre el «estado de una formación masiva igualitaria». Ella es «el efecto principal y la meta del gran proceso de formación de nuestros tiempos» (Schulz- Bodmer, 1837, Tomo 4). Y Struve pensaba, en 1848, para cambiar la triste situación del proletariado, que todo «dependía sólo de crear una salida a favor del proletariado a las grandes riquezas y al exceso de formación de las clases favorecidas», es decir, reconstruir el equilibrio destruido entre las partes del cuerpo estatal, o para decirlo concretamente: *proporcionar* al proletariado *bienestar y formación* (Struve, 1848, Tomo 4).

c) *Crítica política*. Contra estas concepciones se dirigió la protesta de quienes, principalmente conservadores-cristianos, pero también

liberales moderados y “orgánicos”, las consideraban como abstractas, artificiales y superficiales. *La cultura y la formación como sustituto de la naturaleza* es, escribía F. Rohmer en 1844, la idiosincrasia dominante de los *radicales de hoy en día*. El radicalismo alemán parte de la concepción apresurada de que todos los estamentos pueden ser elevados a un mismo nivel y el populacho extinguido para siempre, pues los alemanes en general son –se dice– dotados para una formación integral y genuina y, por tanto, la sobreestiman fácilmente, pero también porque ciertos escritores que «están formados y desnaturalizados en esta idea», predicán a la nación esta doctrina, y finalmente, porque se cree que en Alemania hay tan escasa vida política que se podría demostrar que «la formación, puesto que están ocultos las pobres inteligencias, cae como oropel en cada crisis, donde se impone una visión y un entendimiento natural». Más elevada que la idea de formación coloca Rohmer la de la educación que había existido sólo unos pocos años antes, que había sido más comprensiva y que exigía más al individuo; ahora resultaba, según el autor, que la santísima fuerza de la “cultura” se ha colocado en su puesto y la formación queda en la superficie donde cada cual se mueve a su gusto. «El ideal de la instrucción popular no ejerce más efecto que para desarraigar el núcleo de la energía popular de su raíz». Es una consecuencia de esta locura pensar que «se igualan formación y personalidad», que los hombres podrían desarraigarse de su profesión, hombres que hubieran podido satisfacerse según la medida de su propia naturaleza, y bajo el embate de la masa de formación «pierden ellos su sentido común». Es de tono *ilustrado o radical* decir que la formación porta en sí el *espíritu de cada época*. Según la concepción de Rohmer (1844), eran adeptos al *liberalismo superficial* tanto los radicales como los absolutistas. Por el contrario, el verdadero liberalismo desea educar a todo hombre, para ser un hombre, sin que, sin embargo, se sobre-ilustre a las clases bajas, pues una *falsa formación* es más mala que *ninguna formación* (133).

Característico es ver cómo en la defensa de las ideas democráticas se pone en cuestión igualmente el concepto de formación idealista neohumanista, cuyo elemento democrático fundamental fue politizado y en el curso del desarrollo social del siglo XIX llegó a ser virulentamente imprescindible. Las más antiguas advertencias ante las consecuencias políticas se vieron ahora confirmadas. La crítica a

los planes de formación humanista al pueblo y a un concepto abstracto de formación humanista (para llegar a ser hombres) debió servir a la tesis de que la formación política se equiparaba con la educación para la afirmación del orden existente. Ahora se puso en segundo plano lo que era del contenido del concepto de formación alemana desde Herder, a saber, el elemento de la libertad y el elemento de la igualdad. En 1850, Lorenz von Stein refirió claramente esta implicación político-moral del concepto alemán de formación a la tensión social y estatal de su presente revolucionario:

*En un pueblo donde las clases bajas presionan hacia la formación, se encuentra el primer elemento del movimiento hacia la libertad; donde esta presión se manifiesta hacia la formación, empieza el primer escalón de la lucha de la clase social dependiente con la dominante [...]; y finalmente, donde por parte del Estado o de la sociedad misma se hace algo por la formación del pueblo, se puede afirmar con toda seguridad que el Estado y la sociedad, pueden ser o no libres, pero al final desearán ser libres [...] La formación dada como desarrollo de la igualdad de los bienes espirituales, conduce necesariamente a un nuevo principio intelectual, totalmente nuevo de la sociedad [...] Este principio de la facultad de igual formación es el de la igualdad de los hombres. Toda formación del pueblo conduce inevitablemente a un punto en el que, en retrospectiva a la facultad formativa y con ella a la personalidad, se expresa la igualdad intelectual de los hombres como principio del movimiento de las otras clases (1850, Tomo 1).*

- d) *La formación del trabajador; crítica social al concepto de formación burguesa.* Marx. Cuando Stein escribía lo anterior, existían ya en diversas ciudades alemanas ligas de trabajadores, las *Arbeiterbildungsvereine* primeramente a iniciativa de burgueses con sensibilidad social y con el objeto de (como se dice en los "Estatutos de la liga de trabajadores de Wurttemberg" de 1850): «procurar una formación general y moral de los trabajadores, ofrecer al trabajador todos los derechos civiles con los recursos legales para su pleno goce y **formarlo en el sentido adquisitivo y político como verdadero ciudadano**» (citado por Balser, 1962). Cuando se aspiraba todavía a la entrada del trabajador a la sociedad burguesa y se daba como presupuesto de ello su aceptación en el horizonte de formación de esta sociedad, había descrito Marx –quien caracterizó, en 1843, *el dinero y la formación como criterio decisivo* de la diferenciación en la sociedad burguesa–, la formación burguesa en el *Manifiesto comunista*

(1847) como *formación de clase*, es decir, como un título de las relaciones de producción y propiedad. Esta formación, cuyo fin es idéntico con el fin de toda formación (con la revolución social contra la burguesía), significa «para la enorme mayoría el perfeccionamiento formativo en máquina» (1959). No había, en consecuencia, para Marx, ningún concepto de formación humanista que atravesara todas las clases sociales. La formación institucionalizada en el sistema de instrucción y formación de los Estados feudales o capitalistas era, según su contenido e intención, formación de clase, en la que era estilizada una idea de formación específicamente burguesa presentada como formación humanista.

## VI. Crisis del concepto formación

### 1. Formación como posesión

En el *Deutsches Wörterbuch* de Grimm, en 1860, se llamó formación «una forma de hablar muy común y característica nuestra» (Tomo 2). De hecho, hay hasta hoy pocos conceptos que se use al tiempo tan frecuentemente y que signifique tantas cosas diferentes y que sea en su significación creciente tan específicamente alemán como “formación”. En este concepto se concentra, en su significación (y ha quedado tan impregnado hasta hoy) a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, una buena porción de la autoconciencia alemana, una fracción considerable del credo social y político de los hombres cultos alemanes. Pero también se ha vinculado a él, como se señaló, la representación de formación como *posesión de los bienes espirituales* (Lorenz von Stein, 1850, Tomo 1, 85). Esta representación es dominante desde mediados del siglo XIX y se puede ver la diferencia entre hombres cultos e incultos en analogía a la diferencia entre poseedores y desposeídos. Para la praxis social no son tan importantes los contenidos y objetivos de la formación, como –más bien– la pertenencia o no pertenencia al círculo de los “hombres cultos”: a las personas que habían adquirido la más alta formación escolar y académica. *Es culto* en sentido estricto, se decía en un libro de 1864 sobre *La formación y los hombres cultos*,

*sólo un hombre que se ha hecho a todos los hombres de manera comprensible a sí mismo, ha vivido en sí las formas que son las portadoras y los tipos del espíritu universal de la humanidad [...] La sociedad humana debe conservarse en una*