



Experiencia y formación: la *Bildung**

Michel Fabre**

Traducción del francés: Alejandro Rendón Valencia***

Experiencia y formación: la *Bildung*

Después de una enunciación histórica y de una descripción de sus diferentes significados, el concepto de *Bildung* es expuesto como experiencia, lo cual se realiza desde una referencia narrativa del romanticismo alemán, el *Wilhelm Meister de Goethe* (como novela de formación), y desde una referencia filosófica del idealismo alemán, la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel (como novela filosófica de formación).

Palabras clave: *Bildung*, experiencia, formación, Johann Wolfgang von Goethe, *Wilhelm Meister*, novela de formación, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pedagogía.

Experience and formation: The *Bildung*

After a historic enunciation and a description of its different meanings, the concept of *Bildung* is presented here as experience, by means of a narrative reference to the German romanticism: Goethe's *Wilhelm Meister* (as a formation novel), and of a philosophical reference to the German idealism: Hegel's *Phenomenology of the spirit* (as a philosophical novel or a formation novel).

Key words: *Bildung*, experience, formation, Johann Wolfgang von Goethe, *Wilhelm Meister*, novel of formation, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of the spirit*, pedagogy.

Expérience et formation: la *Bildung*

Après une énonciation historique et d'une description de ses différentes significations le concept de *Bildung* est exposé comme expérience, ce qui est fait à partir d'une référence narrative du romantisme allemand, le *Wilhelm Meister de Goethe* (comme roman de formation) et d'une référence philosophique de l'idéalisme allemand, la *Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (comme un roman philosophique de formation).

Mots clés: *Bildung*, expérience, formation, Johann Wolfgang von Goethe, *Wilhelm Meister*, roman de formation, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, pédagogie.

* El presente texto constituye el capítulo 8, "Expérience et formation, la *Bildung*", de la obra *Penser la formation*, París, Presses Universitaires de France, 2006. Se traduce con autorización del autor y el editor.

** Filósofo, profesor de Ciencias de la educación de la Universidad de Nantes, en cuya materia se doctoró.

*** Estudiante del pregrado de la Licenciatura en Filosofía, integrante del Semillero Grupo de Investigación sobre Formación y Antropología Pedagógica e Histórica —Formaph—, coinvestigador del proyecto "Paradigmas y conceptos en educación y pedagogía", subproyecto "Escuela abierta".
E-mail: alejandrendonv@yahoo.com

En la *Física* de Aristóteles, la formación se piensa ontológicamente, desde la base de un proceso natural o técnico. Aunque el paradigma biológico siempre esté presente allí, la problemática de la *Bildung*, que constituye el aporte específico del romanticismo alemán, sitúa, en adelante, la formación en el nivel del sujeto y en el elemento de la libertad.¹ En este contexto, pensar la formación como experiencia es concebirla como la aventura o la búsqueda de un sujeto. En últimas, la *Bildung* enriquece la ontología un poco seca del cambio, con un pensamiento de la historia.

La *Bildung*

Origen de la *Bildung*

La palabra alemana *Bildung* remite a imagen (*Bild*), modelo (*Vorbild*), imitación (*Nachbild*). Es una síntesis y, a la vez, una superación de *Form* (forma), de *Kultur* (cultura) y de *Aufklärung* (Ilustración). El origen de la *Bildung* se sitúa en la mística medieval en la que el hombre lleva en su alma la imagen (*Bild*) de Dios, a partir de la cual ha sido creado y la cual debe desarrollar. En el siglo XVIII, la idea de *Bildung* se separa progresivamente del antiguo concepto de *forma exterior natural* (una formación montañosa, un rostro bien formado) para espiritualizarse y asociarse a *Kultur*, bajo la influencia de Herder y de Wilhelm von Humboldt.²

En la tradición del idealismo alemán, la *Bildung* tiende entonces a reencontrar —de manera enriquecida y renovada— su original significado místico. Esquemáticamente, la *Bildung* es trabajo sobre sí mismo, cultivo de los talentos para el perfeccionamiento propio. Ella apunta a hacer de la individualidad una totalidad armoniosa, lo más rica posible, totalidad que en cada uno permanece vinculada a su estilo singular, a su originalidad. La *Bildung* es, pues, la vida en el sentido más elevado.³

Significados de la idea de *Bildung*

En sus reflexiones sobre la educación, Kant evoca el deber de cultivar sus propios talentos (1910: 53). Humboldt es pro-

- 1 El despliegue de las filosofías del sujeto a partir de Descartes, halla su apogeo en la *Crítica de la razón práctica* de Kant, quien, en efecto, pone en primer plano la problemática de la libertad.
- 2 El autor intercambia a lo largo del texto la partícula alemana von y su traducción de. Preferimos conservar el nombre en su lengua original: Wilhelm von Humboldt y no Wilhelm de Humboldt [N. de T].
- 3 “Aquel que, al morir, puede decirse: ‘He aprovechado tanto del mundo como me ha sido posible y lo he asimilado en mi humanidad’, ha alcanzado su objetivo..., ha logrado lo que se llama vivir en el sentido más elevado del término” (Humboldt, citado por Dumont, 1991: 123).

bablemente quien ha llevado más lejos esta dimensión ética de la idea de formación, cuyos fundamentos son estoicos: se trata de ocuparse de su propio destino, de constituirse a sí mismo.⁴ Hegel retomará este elemento en su filosofía de la educación, donde la *Bildung* se convertirá en la antítesis de la espontaneidad, de la inmediatez: el esfuerzo de humanización del individuo. El otro significado ético de la *Bildung* consiste en que el cuidado de la originalidad debe convenir con las exigencias generales de la humanidad. Se trata, por ejemplo en Humboldt, “de proporcionar un contenido tan grande como sea posible al concepto de humanidad en nuestra persona” (Dumont, 1991: 122, 150).⁵

Con la influencia de Shaftesbury o del Schiller de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, la reflexión sobre el arte se acerca al pensamiento de la educación, puesto que el objetivo consiste, en tal caso, en hacer de sí una totalidad armoniosa, en esculpir su propia estatua, como lo habría dicho Plotino! Tal es el momento estético cuya referencia es, por lo demás, la *Paideia* griega (Dumont, 1991: 120). La *Bildung* designará entonces, progresivamente, el proceso temporal e histórico por el que un individuo, un pueblo, una nación, pero también una obra de arte, adquieren una forma.

Pero la *Bildung* no puede ser pensada sin desplegar igualmente su significado político, es decir, el conjunto de sus relaciones problemáticas con el siglo XVIII francés. Por un lado, la *Bildung* se arraiga en el individualismo de la Ilustración. Se trata de enriquecer el sujeto abstracto de la *Aufklärung*, de conferirle todos los predicados holísticos que le faltan: armonía, totalidad, perfección. Por otro lado, la idea de *Bildung* se integra a la respuesta alemana frente a los ideales de la Revolución francesa.

En Humboldt, por ejemplo, la *Bildung* compete estrictamente a la esfera privada. Exige una libertad individual para ejercerse, lejos de todo dominio estatal. En cambio, hay que preferir la reforma de sí mismo a la Revolución: lo político no sabría constituirse como esfera autónoma, como en los franceses. Desde entonces —y se lo verá en Goethe—, la gran tarea será pensar las relaciones entre la *Bildung* individual y la integración necesaria a una comunidad.

En el nivel ontológico, la *Bildung* es la reactivación del concepto griego de *Physis* en el contexto de una filosofía de la vida y, luego, de una filosofía del espíritu. La idea del perfeccionamiento de sí, a partir de sus propias disposiciones, surgió evidentemente de Leibnitz. Pero el individuo de la *Bildung* no es precisamente una mónada sin puertas ni ventanas. En interferencia con la problemática científica de la generación, que riñe con la preformación o la epigénesis, se precisa la tesis de un desarrollo del individuo en interacción con un medio que debe ser lo más rico y lo más diverso posible, como Goethe, por lo demás, lo había indicado en su *Metamorfosis de los planetas*.⁶

En el presente, el aporte más específico de la filosofía del espíritu a la idea de formación reside, probablemente, en la dialéctica de lo Mismo y de lo Otro. En su meditación sobre Hölderlin, Heidegger revela la clave al respecto: “El ser en sí mismo del espíritu exige en primer lugar el retorno a sí que, a su vez, no puede efectuarse sino a partir del ser fuera de sí” (1962).⁷ El espíritu no puede realizarse, pues, más que saliendo de sí, alienándose en sus obras: hay que experimentarse y perderse para reencontrarse. ¡Muere y deviene!, decía ya Goethe. La experiencia revela un devenir

4 Wilhelm von Humboldt o la *Bildung* vivida, dice Dumont (1991: 108).

5 Humboldt, dice Louis Dumont, busca conciliar la universalidad de la idea de humanidad con el reconocimiento de la pluralidad de los cuidados individuales: Kant y Herder.

6 Sobre la obra “científica” de Goethe, cf. Charbonnel (1987: 240, 241).

7 En español, Heidegger (2005: nota al pie de p. 99) [N. del T.]

sí mismo de lo otro, y un devenir otro de lo mismo.

En resumen, en el clima del idealismo alemán, la idea de *Bildung* busca reactivar su origen místico al desmarcarse del ideal de la Ilustración. La *Bildung* se elevará entonces por encima de la *Kultur*, comprendida como simple educación de los talentos o de las facultades.⁸

La novela de formación

Pero la *Bildung* no es solamente un ideal de educación o una experiencia de vida. Es también una potente corriente de inspiración novelesca del siglo XVIII alemán.⁹ En efecto, la *Bildung-roman* ofrece una ilustración narrativa de la formación como experiencia: le proporciona una densidad concreta y abigarrada. A continuación nos dedicaremos al *Wilhelm Meister* de Goethe, a quien la posteridad ha erigido como paradigma del género.¹⁰

La estructura de la búsqueda

Con relación a la epopeya, la novela de formación escenifica un héroe incompleto y prosaico en una búsqueda incierta: digamos, una búsqueda de sí en el mundo.

Mientras que la epopeya instala un héroe consumado con el carácter endebled, la novela de aprendizaje narra la formación de un carácter.

El héroe, lejos de ser un semidiós, se muestra aquí únicamente como un ser con talento, ni noble ni genial.¹¹ ¡El héroe es un simple: Simplicius Simplicissimus! Tiene sentido común, es “hábil”. Es alguien abierto: no limpio de todo conocimiento, sino dotado de conocimientos (que pueden ser representaciones sociales, prejuicios), por decirlo así, libres y no anclados en él. Es auténtico: busca la verdad acerca de sí mismo y de los otros. Finalmente, busca todas las ocasiones para aprender y lo hace pronto (Beillerot, 1982: 76-82).

Su búsqueda permanece indefinida, ya que las aventuras no tienen finalidad en sí mismas. Se trata tanto menos de cambiar al mundo como de cambiarse a sí mismo al entrar en contacto con él. Es una búsqueda hermenéutica, cuyo objetivo es transformar —según la sentencia de Malraux— cuanto sea posible de experiencia, en conciencia. De ahí, por ejemplo, cierta pasividad de Wilhelm: personaje un poco insulso, que se muestra más a lo largo de los acontecimientos que soporta, que en los actos que realiza (Dumont, 1991: 199).

El problema se desplaza, en la novela de formación, de la proeza del héroe a su búsqueda de identidad: ¿quién soy yo? O mejor, ¿en qué puedo convertirme? Los saberes por adquirir están aquí, además, siempre al servicio de una

8 La *Bildung* es “una disposición espiritual particular que el conocimiento y el sentimiento, entendidos como un acto de la totalidad del espíritu y la moralidad, producen cuando se reflejan en la sensibilidad y el carácter” (Humboldt, citado por Gadamer, 1991: 55).

9 La novela de formación es un género mal definido, cuyo origen se arraiga probablemente en las novelas de caballería y las novelas picarescas, que encuentra su apogeo en algunas obras maestras como el *Gargantua* de Rabelais, el *Robinson Crusoe* de Defoe, el *Emilio* de Rousseau o *La educación sentimental* de Flaubert, y se prolonga en la Modernidad con las obras de Musil, *El hombre sin atributos*, o de Hesse (en particular el muy bello relato de *Narciso y Goldmundo*). En el siglo XVIII alemán, el género se desarrolla a partir de la traducción de *Robinson Crusoe* y del *Agathon* de Wieland (1767). La *Bildung-roman* es ilustrada entre otros por el *Wilhelm Meister* de Goethe, *Las aventuras de Simplicius Simplicissimus* de Grimmshausen y el *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis. Para una síntesis, cf. Cohn-Plouchart (1990).

10 En este punto seguimos la edición de Gallimard, *La Pléiade*, Goethe (1954).

11 El Wilhelm de los *Años de aprendizaje* ya no es aquel de la *Vocación teatral* que forma el comienzo de la novela: Wilhelm, dice Louis Dumont, ya nada tiene de genial, ahora es un hombre del común (Dumont, 1991: 209).

búsqueda de conocimiento de los orígenes y de los fines.¹² En esta búsqueda, muchos elementos funcionan como catalizadores de la identidad: el imaginario de vida o el mito personal del héroe; el guía con quien el héroe entra en contacto: maestro, iniciador, protector, consejero...; la relación amorosa o de amistad y sus identificaciones parciales positivas o negativas, que desencadenan la metamorfosis; por último, las obras por las que el héroe se realiza, se revela parcialmente y que remiten todas a la gran obra: la vida misma como *Bildung* de sí (Cf. Houde, 1989: 145).

Las modalidades del aprendizaje son de tipo experiencial: opuestas a la escuela, pero no a los libros. De ahí una relación pedagógica original: ni religiosa (un maestro, un discípulo), ni escolar (maestro y alumnos para el caso de la primaria o maestros y alumnos para el de la secundaria), sino que se asemeja más bien al preceptorado aristocrático: un alumno, varios maestros (Beillerot, 1982: 81).

El héroe de una búsqueda semejante no puede ser más que un "errante": aquel que pasa sin implicarse verdaderamente, incluso sin arraigarse, pero que se busca. De allí la forma del viaje y de la errancia, donde el azar ocupa un lugar superior. Sin embargo, la aventura sólo superficialmente es tribulación. En profundidad, el proceso obedece a una teleología del

devenir sí mismo a través de las metamorfosis.¹³ La satisfacción del héroe de la novela de aprendizaje será, por lo demás, descubrir de manera retrospectiva el sentido de su vida, su unidad bajo las variaciones.¹⁴ De este modo, en el *Wilhelm Meister* existe una continuidad profunda entre el imaginario de vida y su realización, ya que el arte del cirujano que elige Wilhelm no es posible sin una analogía con la vocación teatral de sus comienzos.¹⁵

Nadie dirige desde el exterior esta aventura. Y sin embargo, el hilo conductor no compete a la simple fantasía individual. Así, los "miembros de la Torre" se ocupan de atar y desatar los hilos de los destinos, según una pretensión de realización de los individuos en el seno de la sociedad.¹⁶

El individuo y el mundo

Lukács hace de la novela de aprendizaje la reconciliación del héroe problemático, característico del universo novelesco, con la realidad concreta, social (Lukács, 1963: 131-144). Ya no se trata de una armonía preestablecida—como en la edad de oro de la época griega, donde el espíritu se sentía inmediatamente en sí mismo—, sino de una búsqueda difícil cuya salida, no obstante, es posible.¹⁷ Por eso, el *Wilhelm Meister* de Goethe ocupa un lugar intermediario entre la novela del idealismo

12 El tema del origen es evidenciado por Charbonnel (1987) y por Dumont (1991: 210, 211).

13 Así, Wilhelm dice a su amigo Werner: "Para decírtelo todo con una palabra: desarrollarme a mí mismo, tal como soy en virtud de mi naturaleza, ha sido obscuramente, desde mi juventud, mi deseo y mi intensidad [...]" (Goethe, 1954: 636).

14 En la obra "científica" de Goethe, el principio de metamorfosis sirve para pensar la unidad bajo la diversidad: todas las plantas no son más que variaciones de un prototipo originario (*Urpflanze*); por otra parte, el crecimiento y la generación operan por metamorfosis. Para comprender una forma (*Gestalt*) es necesario entonces pensar su formación (*Bildung*) y concebirla al mismo tiempo como una variación de un tema. Las dos dimensiones de la *Bildung*, como transformación y como imitación del modelo, están pues, presentes aquí. Cf. Charbonnel (1987: 240, 241).

15 "Es por un medio muy singular y del que nadie se figuraría, que ya me encontraba demasiado avanzado en el conocimiento del cuerpo humano; y este medio, fue mi carrera teatral; considerándolo bien, el cuerpo desempeña el primer papel en el teatro" (Goethe, 1954: 1.222).

16 "A pesar de todas nuestras necesidades y de todos sus extravíos, escribe Goethe a Eckerman, el hombre, conducido por una potencia superior, llega sin embargo a buen puerto".

17 Antes, el mundo griego formaba un cosmos cultural: el poder, el derecho y los deberes, los dioses, todo tenía sentido para el hombre en una totalidad no contradictoria, armoniosa. Es esta edad de oro la que Hegel llama la "sustancia ética" (cf. Hegel, 1993: § 330).

abstracto (*Don Quijote*), donde la nostalgia del cosmos perdido le impide al héroe adaptarse al mundo, y la novela psicológica del héroe pasivo (*iWerther!*), cuya alma es demasiado amplia como para ceñirse a la realidad. En el contexto del romanticismo alemán, ese tema de la reconciliación opone —en términos de Marthe Robert (cf. Robert, 1972)— al huérfano con el bastardo realista: la huida fuera de lo real en una vida soñada, a la conquista prosaica del mundo.¹⁸

Esos reencuentros entre el individuo y el mundo requieren, sin embargo, cierta forma de resignación. Si, en *Los años de aprendizaje*, Wilhelm vive bajo una libertad incondicionada, *Los años de viaje* se funda sobre el tema de los “renunciantes” o de la libertad bajo ciertos límites.¹⁹ La aventura, además, es jalonada por una serie de desilusiones: progresa a costa de desgarramientos y decepciones, lo que constituye todo el viaje. Pero, para Lukács, la renuncia, en la medida en que supera a la vez la aceptación y la protesta, constituye precisamente el elemento educativo, el acceso a la madurez (Lukács, 1963: 136).

¿Pero el fracaso de la vocación teatral de Wilhelm no significa el fracaso de la *Bildung* a la Humboldt, como construcción de una totalidad armoniosa en el plano de la individualidad? Lo que le queda al individuo es integrarse a un todo colectivo: aquel de la buena sociedad de los tagarotes alemanes. Ésta es propiamente la enseñanza de la “Sociedad de la Torre”, que inaugura la segunda parte

de la novela: *Los años de viaje*.²⁰ Por eso *Wilhelm Meister* finalmente es un mundo cerrado, marcado por el reconocimiento mutuo de los personajes cuyo conjunto, aunque abundante, conforma un círculo. En efecto, la novela de aprendizaje exige una forma muy particular de comunidad, que no es ni aquella del mundo griego donde el espíritu estaba inmediatamente en sí mismo, ni aquella de la comunión mística: más bien algo como un ajuste mutuo y una costumbre recíproca entre individuos solidarios.

La Fenomenología del espíritu, horizonte filosófico de la experiencia formativa

Es en la *Fenomenología del espíritu* donde se hallará la elucidación última de la formación como experiencia o de la experiencia como formación (Gadamer, 1967: 199). En efecto, la *Fenomenología* no es ni la historia de la naturaleza, ni la del mundo. Su problema es de orden pedagógico: es aquel de la formación de la conciencia individual que debe igualarse con el espíritu del tiempo. La *Fenomenología* es la *Bildung-roman* de la cultura filosófica. Retomando la idea del paralelismo ontofilogenético, ella sigue el desarrollo de la conciencia que, renunciando a sus primeras convicciones, alcanza a través de sus experiencias, que recapitulan las figuras de la conciencia histórica, el punto de vista propiamente filosófico, aquel del saber absoluto.²¹ Las dos tareas que Hegel se traza son: introducir la conciencia

18 La oposición entre el huérfano y el bastardo realista se da entre el *Wilhelm Meister* y el *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis, y en Goethe, entre *Werther* y *Wilhelm Meister* (cf. Robert, 1972). Así, para Charbonnel, Goethe realiza, en *Wilhelm Meister*, la paradoja de una iniciación a su propia sociedad. “La genialidad de Goethe consiste en inventar la primera novela de iniciación profana y su propia sociedad real. Es eso lo que se llamará la Formación” (cf. Charbonnel, 1987: 28).

19 El tema de la libertad condicionada es constante en Goethe. En sus *Máximas y reflexiones*, escribe: “Nada más triste que ver esta aspiración gratuita hacia lo incondicionado, actividad que siempre termina en la bancarrota”. Y en *Los años de aprendizaje*: “El hombre no es feliz mientras que sus aspiraciones ilimitadas no se hayan dado a sí mismas sus límites” (Goethe, 1954: I, Lib. 8, cap. 5).

20 Dumont cita como apoyo de su tesis este aforismo de Goethe: “Aspira siempre al todo: si no puedes tu mismo volverte un todo, aférrate a un todo como un miembro a su servicio” (Dumont, 1991: 221).

21 En realidad, para Hegel, lo que actúa en la conciencia individual no es más que la cara subjetiva de un proceso objetivo. Ya que el absoluto es sustancia y sujeto: los progresos de la conciencia individual significan el devenir consciente del espíritu del mundo (Hegel, 1998, tomo 1: Prefacio, 25-27).

individual en la ciencia y, a la vez, elevar el yo singular al yo de la humanidad, lo cual es la realización de la *Bildung*.²²

La noción de experiencia en Hegel

La *fenomenología* es la ciencia de la experiencia y de la conciencia.²³ La experiencia designa en Hegel la esfera total de la conciencia (en sus aspectos teoréticos, éticos, culturales, prácticos) que se examina a sí misma, en un movimiento de reflexión dialéctica.

Se trata de un movimiento inmanente. No es como en Kant, el filósofo que hace, desde el exterior, la crítica de la experiencia: es la experiencia quien se critica a sí misma. Más fundamentalmente, el conocimiento no es un instrumento para conocer un objeto que le sería exterior. El objeto y el sujeto del saber no constituyen realidades separadas, sino que la única realidad es precisamente esta experiencia de la conciencia, en la cual se pueden distinguir no unos términos, sino, más bien, unas dimensiones en interacción o los momentos de un proceso (Hegel, 1998, tomo 1: 65, 66). Experimentar es, entonces, experimentarse a sí mismo y sin intermediario. En resumen, en la experiencia, el ser mismo se da en su aparecer: tal es, por lo menos en Hegel, la idea de fenomenología.

No obstante, la ausencia de intermediario entre el espíritu y la cosa no aboga, de ninguna manera, por una apología de la vivencia inmediata. La filosofía de Hegel es, por el contrario, un pensamiento de las mediaciones: la vida sólo es experiencia si se elabora reflexi-

vamente, si se transforma en conciencia y se exterioriza en obras. La mediación es del orden de la reflexión, es decir, del desdoblamiento de la conciencia que, por un lado, es conciencia del objeto y, por otro, conciencia de sí. La experiencia designa así el trabajo de la conciencia sobre sí misma: el acto de sobrepasarse a sí mismo (Hegel, 1998, tomo 1: 71, 74).

Ese trabajo consiste en un movimiento dialéctico mediante el cual la conciencia plantea un objeto, lo examina y lo evalúa (evaluando la evaluación misma): actos que producen un saber del objeto, saber que deviene un nuevo objeto de saber... y esto hasta el infinito o, más bien —en Hegel—, hasta el saber absoluto como coincidencia del sujeto y del objeto, como conciencia del absoluto o absoluta conciencia.²⁴ Lo que Hegel llama *Aufheben* significa precisamente la negación del contenido planteado a la conciencia y la posición de uno nuevo que no es, por lo demás, un contenido absolutamente extraño al primero, sino, más bien, su negación y la negación de esta negación, en últimas, “la experiencia hecha sobre sí” (Hegel, 1998, tomo 1: 75).

Finalmente, último rasgo que hemos señalado a propósito del significado general de la *Bildung*, la experiencia es una dialéctica de lo Mismo y de lo Otro. En efecto, la conciencia sólo puede llegar a la verdad de sí misma exteriorizándose en obras, que no son ella, que no la agotan, pero que llevan, sin embargo, su impronta y en las cuales puede reconocerse, al fin y al cabo, en sus diversos momentos.²⁵

22 Desde entonces, la *fenomenología* puede ser concebida como “el camino del alma que recorre la serie de sus formaciones como las estaciones que le son prescritas por su propia naturaleza; así, purificándose, ella se eleva al espíritu y, a través de la completa experiencia de sí misma, obtiene el conocimiento de lo que es en sí misma” (Hegel, 1998, tomo 1: Introducción, 69).

23 Como lo indica el subtítulo de la *Fenomenología*. [“Ciencia de la experiencia que la conciencia realiza”, N. del T.].

24 “Ese movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, por cuanto ante ella, el nuevo objeto verdadero brota de ella, es propiamente lo que se llama experiencia” (Hegel, 1998, tomo 1: 75).

25 “La conciencia de sí no es algo, no tiene realidad, sino en tanto se hace extraña a sí misma; es por este medio que en efecto se plantea como universal; y esta universalidad que le pertenece, es su valor objetivo y su efectividad” (Hegel, 1998, tomo 2: 55).

En la *Fenomenología del espíritu*, la formación designa, pues, la vida misma de la conciencia que, al experimentar la realidad, se aliena en sus obras y se vuelve sobre sí misma. Es posible, sin embargo, concretar ese movimiento de la *Bildung* en tres figuras ejemplares: la del trabajo en la dialéctica del amo y del esclavo, la del mundo de la cultura y la de la obra.

Bildung y trabajo

La dialéctica del amo y del esclavo determina la *Bildung* como trabajo. En la lucha por el reconocimiento, el protagonista que tiene la superioridad es aquel que se atreve a correr el riesgo de la muerte. Con ello, el vencedor afirma una cualidad específicamente humana, la de poder poner en juego la vida biológica en nombre de una exigencia, de un valor y de ser así reconocido como una existencia independiente, como el amo. En cuanto al vencido, ha elegido la vida: tiene entonces su verdad en otro, se hace el esclavo del amo. Pero el amo, que se había sustraído a la animalidad mediante el riesgo, la halla de nuevo a través del goce: el amo ya no trabaja, ya no se cultiva, y el desarrollo de su conciencia se encuentra así detenido. Al contrario, el esclavo, quien —por causa del miedo— ha palpado la precariedad de la vida, se sustrae difícilmente a esta animalidad mediante el trabajo que forma las cosas y que a la vez lo forma a él.²⁶ La *Bildung*, entonces, no es contemplación, sino trabajo, una transformación de las cosas que es, al mismo tiempo, una transformación de sí.

El mundo de la cultura

La noción de *Bildung* interviene una segunda vez en la *Fenomenología* como mundo de la cultura. Con ello, Hegel designa la figura del espíritu que se vuelve extraño a sí mismo,

en esta crisis cultural que sobreviene al período del Imperio romano y se prosigue hasta el siglo XVIII. A partir de la disolución del mundo griego, el espíritu se opone al espíritu y esta disociación estalla en múltiples figuras. Así, en la conciencia desgraciada del mundo cristiano, el espíritu se enfrenta a un universo problemático que desdobra, distinguiendo la ciudad terrestre de la ciudad de Dios. Más tarde, el combate de la fe y de la Ilustración opone el sentimiento religioso y la razón. Se comprende entonces que en esos tiempos de desgarramiento el mito del retorno a la naturaleza, del siglo XVIII, haya podido funcionar como nostalgia del cosmos perdido (Hegel, 1998, tomo 2: 54).

Pero a través de esas figuras históricas, se propone una idea de la cultura como oposición del espíritu a sí mismo. Cultivarse ya no es desarrollar armoniosamente sus facultades como lo quería la Ilustración; es, más bien, oponerse y reencontrarse más allá del desgarramiento y la separación. Así, la educación del gentilhomme lo sustrae en primer lugar de la vida inmediata, aquella del yo singular y de la vida natural. Gracias a lo cual, el sujeto accede a lo universal en que primero se pierde y se hace extraño de sí mismo: tal es, por ejemplo, la educación en la sociedad refinada del siglo XVIII francés. Pero una vez superado ese momento de separación, el espíritu se encontrará en sí mismo en el mundo de la cultura que aparecerá entonces como su propia obra (Hegel, 1998, tomo 2: 50-84).

Bildung y acción

La idea de *Bildung* interviene, una tercera vez, en la figura del espíritu seguro de sí mismo (Hegel, 1998, tomo 2: 142). Con este, Hegel trata de la razón práctica y de las posibles actitudes ante la acción: la buena conciencia, el

26 "Precisamente en el trabajo, donde parecía que tenía un sentido extraño a sí misma, la conciencia servil, mediante la operación en que se descubre a sí misma, se convierte en su propio sentido" (Hegel, 1998, tomo 1: 166). Para Karl Marx, el mérito de Hegel es haber descrito la producción del hombre por sí mismo. El hombre es el resultado de su propio trabajo, incluso si ese trabajo es aún concebido como trabajo abstracto del espíritu (Marx, 1968: 132).

alma bella y la reconciliación dialéctica, esto es, el mal y su perdón. La buena conciencia es la del rigor kantiano, aquella que no actúa más que en la certeza de la pureza absoluta de sus motivos, o si se quiere, por puro deber. Como decía Péguy (1992: 246), ella tiene las manos puras, pero no tiene manos, no actúa. En efecto, sólo la inacción es pureza. Por otro lado, el alma bella es la que, mediante la educación, reconcilia en sí misma el deber y la naturaleza, la que realiza su deber por inclinación.²⁷ Pero esta alma bella se muestra más contemplativa que activa: ella también se niega a actuar por temor a mancharse las manos.²⁸ La acción verdadera, la de los grandes hombres (¡Napoleón, por ejemplo!), necesita, por el contrario, la aceptación de la particularidad, de la finitud y también del pecado. No buscamos el infinito en el más allá de lo finito o su utopía, sino más bien en el movimiento por el que lo finito se supera. Ese movimiento es el de la obra. La conciencia de sí sólo puede entonces afirmarse en lo que hace: ni en el gozo, ni en la rebelión contra el curso del mundo, ni en “la ley del corazón” romántica. Por ello, el sentido de la *Fenomenología del espíritu*, en tanto novela de formación, es la reconciliación entre el yo y el mundo bajo el modelo del *Wilhelm Meister* de Goethe.²⁹

Todas esas figuras de la *Bildung* discurren en el mismo sentido: por el trabajo, el lenguaje

o la acción, son llevadas, de entrada, a la separación con lo inmediato de la vida sensible —aquella del gozo, aquella también de la presencia inmediata del espíritu en sí mismo—.³⁰ La *Bildung* distiende así al máximo la oposición del placer con la realidad. Por eso la experiencia siempre es una prueba. Es también un extrañamiento o una alienación, ya que en el trabajo, el lenguaje o la acción, el espíritu se pierde a sí mismo, ya no se pertenece a sí mismo, al punto que su obra puede parecerle algo exterior y extraño. El tercer momento de la *Bildung* será, con todo, aquel de la reconciliación en el que se reencontrará el espíritu, más allá de la alienación.³¹

Conclusión

Con la *Bildung* romántica, la formación se convierte en la experiencia de un sujeto en la búsqueda de sí: la vida misma en tanto que construye o destruye las formas. Por eso, todas las variantes institucionales de la formación, que se definen en una clausura formativa, son remitidas al hecho de que querer abstraerse de la vida, es aún una forma de vida. Tal es la lección aprendida por las corrientes de la autoformación: en particular, las llamadas bioepistemológicas.³² Aun cuando las referencias a la *Bildung* sean en éstas escasas, la intuición ontológica es aquella del romanticismo ale-

27 Todo esto es el tema de una educación estética que reconciliaría la naturaleza y el deber que la moral kantiana oponía al extremo. Cf. Schiller (1943). El tema es retomado en nuestros días por Herbert Marcuse (1963).

28 En *Wilhelm Meister*, Goethe escribe un capítulo intitulado “Confesiones de un alma bella”, que sirve de referencia a Hegel. Así mismo, las críticas que hace Novalis al carácter prosaico de la novela de Goethe, son inspiradas por esta concepción del alma bella.

29 Cf. Hegel (1998, tomo 2: 171) y la nota de Hyppolite: “En el curso de su lucha, dice Hegel, la conciencia ha experimentado que el curso del mundo no es tan malo como parecía serlo” (Hegel, 1998, tomo 1: 320).

30 Sobre la problemática de la síntesis entre esos tres modelos de formación: el trabajo, el lenguaje y la acción, cf. Habermas (1973 y 1976: primera parte).

31 Él mismo, pero enriquecido precisamente con toda su experiencia. “El extrañamiento del extrañamiento se producirá a su vez, y por eso el todo se retomará a sí mismo en su propio concepto” (Hegel, 1998, tomo 2: 58).

32 La filosofía romántica está en la base de las corrientes representadas por Gaston Pineau, Georges Lerbet, Mathias Finger. Esta influencia es indirecta, ya que estos autores se valen explícitamente de la psicología de la forma (Pineau), de Jean Piaget y de Edgar Morin (Lerbet) o de la Escuela de Francfort (Finger). Pero la problemática central es dilucidar —sin llegar al proceso de institucionalización— la base ontológica de la formación como producción de su vida: la imbricación recíproca del yo y del mundo. Cf. Galvani (1991: cap. 1).

mán. La reactivación de la problemática romántica es tanto más fácil cuanto la *Bildung* no está ligada a ningún contenido particular. Si de la *paideia* griega queda su ideal, la novela de formación, como además la *Fenomenología del espíritu*, no dejan ningún programa, por cuanto el contenido de la *Bildung* es la vida misma: el mundo del trabajo, del lenguaje y de la cultura, o incluso de las interrelaciones.

Por otro lado, la *Bildung* compete a un saber hermenéutico de orden reflexivo. El héroe de la novela de formación descifra poco a poco el secreto de su vida, pero sólo es al final de la aventura (¡la lechuza de Minerva no emprende el vuelo más que en el crepúsculo, dirá Hegel!) que éste aparece plenamente. Esta inteligencia recurrente ofrece la medida de la búsqueda verdadera: ¡illega a ser lo que eres! Entendiendo, desde luego, que lo que eres, no lo serás verdaderamente sino cuando lo devengas.³³

Los románticos alemanes teorizaron la vida como una novela y la novela como una vida bajo forma de libro. Sólo la forma narrativa puede llevar a la inteligibilidad esta aventura de la conciencia de sí. El género autobiográfico de la mirada retrospectiva compromete, en efecto, ese proceso de dominio de lo cronológico mediante la lógica en la que Aristóteles veía la clave de la razón narrativa. La mirada retrospectiva transforma, efectivamente, el *post hoc* en *propter hoc*, y hace, de una serie de tribulaciones, la realización de un destino (Aristóteles, 1965). La narrativa, como lo señalaba Gilbert Durand, está en la cuesta del régimen nocturno de lo imaginario.³⁴ Sólo ella puede realizar esta armonización de los contrarios, esta coherencia en el contraste, esta reconci-

liación del tiempo consigo mismo, característica del pensamiento de la formación, cuando acepta hacerse cargo de la complejidad de la historia (Durand, 1960: 403-410).

Referencias bibliográficas

- Aristóteles, 1965, *La poétique*, París, Les Belles Lettres.
- Beillerot, Jacky, 1982, *La société pédagogique*, París, PUF.
- Charbonnel, Nanine, 1987, *L'impossible pensée de l'éducation. Sur le "Wilhelm Meister" de Goethe*, Fribourg (Suiza), Delval.
- Cohn-Plouchart, Danièle, 1990, "Le roman de formation", en: *L'éducation, approches philosophiques*, Pierre Kahn, André Ouzoulias y Patrick Thierry, dirs., París, PUF.
- Dumont, Louis, 1991, *Homo aequalis*, tomo 2, *L'idéologie allemande*, París, Gallimard.
- Durand, Gilbert, 1960, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, PUF.
- Gadamer, Hans-Georg, 1967, *Vérité et méthode*, París, Seuil.
- , 1991, "Vérité et méthode", traducción francesa de las primeras páginas, por Francis Debyser, en: *Education et Pédagogies*, CIEP, núm. 12, dic.
- Galvani, Pascal, 1991, *Autoformation et fonction de formateur*, Lyon, Chronique social.
- Goethe, Johann Wolfgang von, 1954, *Wilhelm Meister. Les années d'apprentissage, Les années de voyage*, París, Gallimard, La Pléiade.

33 Paul Ricœur muestra todo lo que la identidad del individuo (su ipseidad) debe a la conformación narrativa de la experiencia: tomarse a sí mismo, es ser capaz de desenredar el hilo de su historia en una dialéctica continuidad / discontinuidad (Ricœur, 1990: quinto y sexto estudio).

34 "Dicho de otro modo, en el régimen nocturno y especialmente en sus estructuras sintéticas, las imágenes arquetípicas o simbólicas ya no se bastan a sí mismas, sino que por su dinamismo extrínseco se unen las unas con las otras bajo forma de relato. Es este relato —frecuentado por los estilos de la historia y las estructuras dramáticas— el que llamamos mito" (Durand, 1960: 410).

- Habermas, Jürgen, 1973, "Travail et interaction", en: *La technique et la science comme idéologie. La fin de la métaphysique*, París, Denoël-Gonthier.
- _, 1976, *Connaissance et intérêt*, París, Gallimard.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1993, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Libertarias.
- _, 1998, *Phénoménologie de l'esprit*, 2 tomos, traducción francesa por Jean Hyppolite, París, Aubier-Montaigne, Bibliothèque philosophique.
- Heidegger, Martin, 1962, *Approche de Hölderlin*, París, Gallimard.
- _, 2005, "Memoria", en: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza.
- Houde, Renée, 1989, "Las transiciones de la vie adulte et la formation expérientielle", *Education permanente*, núms. 100-101: "Apprendre par l'expérience".
- Kant, Emmanuel, 1910, *Traité de Pédagogie*, París, Félix Alcan.
- Lukács, Georges, 1963, *La théorie du roman*, París, Gonthier.
- Marcuse, Herbert, 1963, *Eros et civilisation, contributions à Freud*, París, Minuit.
- Marx, Karl, 1968, *Manuscrit de 1844*, París, Editions sociales.
- Péguy, Charles, 1992, *Victor-Merie, comte Hugo*, en *Ceuvres en prose complètes*, vol. III, París, Gallimard.
- Ricoeur, Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil.
- Robert, Marthe, 1972, *Roman des origines et origines du roman*, París, Gallimard.
- Schiller, Friedrich, 1943, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, París, Aubier-Montaigne.

Referencia

Michel Fabre, "Experiencia y formación: la *Bildung*", traducción del francés por Alejandro Rendón Valencia, *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, vol. 23, núm. 59, enero-abril, 2011, pp. 215-225.

Original recibido: octubre 2009

Aceptado: diciembre 2009

Se autoriza la reproducción del artículo citando la fuente y los créditos de los autores.
