

***Bildung* y formación de lo universal en el pensamiento hegeliano**

Albert Moya*

Resumen

El peculiar concepto alemán de *Bildung*, prácticamente sin equivalencias en otros idiomas por su amplio espectro semántico, tiene un papel determinante en la tradición idealista alemana y en particular en el pensamiento de G.W.F. Hegel. Si bien el filósofo alemán no publicó en vida ningún tratado pedagógico que hiciese explícita su teoría educativa (más allá de las puntuales observaciones incluidas en sus discursos de Núremberg), son numerosos los estudiosos que consideran que el sistema hegeliano contiene de forma implícita una completa teoría de la formación, en especial su *Fenomenología del Espíritu*. Este artículo pretende determinar el papel que juega en Hegel la *Bildung*, en su doble vertiente formativa y cultural, y atender particularmente a la formación de lo universal como proceso experiencial que permite el acceso al saber absoluto.

Palabras clave

Hegel, *Bildung*, formación, universal, educación.

Recepción original: 17 de octubre de 2018

Aceptación: 07 de febrero de 2019

Publicación: 23 de julio de 2019

Introducción

El término alemán *Bildung*, concepto que suele considerarse intraducible a otros idiomas, constituye por su origen etimológico una fusión o síntesis de las nociones de imagen (*Bild*), imitación (*Nachbild*) y modelo (*Vorbild*). Esta ambigüedad semántica provoca que no pueda hablarse de una equivalencia exacta de la *Bildung* con términos que le son claramente afines como «educación», «instrucción», «capacitación», «formación» o «crianza» (Horlacher, 2014) y, sin embargo, se halla claramente emparentada con todos ellos.

El uso originario de esta noción se asocia a la mística medieval del siglo XIV y en concreto al pensamiento del Meister Eckhart y de Johann Tauler para los que la *Bildung*, fundamentada en la doctrina teológica de la *imago Dei*, es concebida como el proceso de formación y desarrollo interior de la imagen divina en el ser humano. Un proceso connatural a la propia naturaleza humana que, tal como describe Eckhart, permitiría superar la mera formación natural para erigirse como un «aprendizaje de la serenidad». De este modo, la *Bildung* reemplaza el antiguo concepto de

(*) Doctor europeo en filosofía por la Universitat Ramon Llull (URL) y especialista en los ámbitos de Estética y teoría de las artes. Es miembro colaborador de distintos proyectos de investigación entre los que destacan el proyecto europeo «Yugoslav Wars: another face of European civilization? Lessons learnt and enduring challenges» (2016-2018); el proyecto «La estética española: las ideas y los hombres (1850-1950)» (FFI2013-42674-P); y del grupo de investigación «Sarx. Antropología de la corporalidad» (2017 SGR 317). Actualmente ocupa el cargo de Vicedecano de la Facultad de Humanidades de la Universitat Internacional de Catalunya de la que es profesor de Estética y de Filosofía contemporánea. Dirección electrónica: amoya@uic.es

forma externa (*Form*), agregándole a la idea de formación un carácter más espiritual y colindante con la noción de cultura (*Kultur*). Pero será en el contexto dieciochesco de la pedagogía neohumanista alemana cuando la *Bildung*, sometida ya a un proceso de secularización¹, pierda su condición teológico-especulativa en favor de una función pedagógica de claras connotaciones culturales. En este contexto, la *Bildung* se refiere más bien al «modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre» (Gadamer, 1960, p. 39). Si en Kant esta noción presupone una «cultura» de las capacidades humanas, es decir, de la responsabilidad individual de desarrollar los talentos propios, en Schiller, Herder o Humboldt, la *Bildung* asumirá igualmente los términos de una formación armónica de la persona que tiende a un proceso interior de crecimiento individual. Supone así, para todos ellos, una apropiación experiencial en la que lo adquirido no se entiende como un simple medio para llegar a un fin (y que, por tanto, es abandonado o descartado una vez se alcanza el resultado), sino por el contrario, como una forma de integración global de todo el proceso formativo, hecho que en el caso de Hegel supondrá necesariamente la asunción de la dimensión histórica.

En línea con estos autores, Hegel comparte el ideal ilustrado de una educación tolerante y racional, es decir, de una formación humanista basada en el clásico «non multa sed multum». Por este motivo, y al igual que Humboldt, Herbart o Pestalozzi, concibe la educación como algo más próximo a la formación interior que a la adquisición de conocimientos útiles o técnicos (Ravaglioli, 1968), con lo que no se trata de incorporar en ella únicamente medios eficaces para alcanzar fines ya dados, sino de incluir también experiencias que conlleven en sí mismas modos de comprender, sentir o actuar (Marrades, 2001).

Y a pesar de todo, el uso que hace Hegel de la *Bildung* «no debe confundirse ni con el racionalismo pedagógico de la Ilustración, ni con el humanismo clásico o neohumanismo representado por Niethammer, ni tampoco con el naturalismo rousseauniano» (Gutiérrez, 1967, p. 22). Si bien es cierto que su concepto de *Bildung* mantiene afinidad con todos ellos, no hay duda de que Hegel realiza en este campo aportaciones novedosas y significativas que responden, en la mayoría de los casos, a determinaciones propias de su pensamiento filosófico-especulativo. De aquí que para Gadamer, Hegel sea el pensador que con más agudeza ha desarrollado la noción de formación (Gadamer, 1960, p. 40). Resumamos brevemente y sin ninguna pretensión de ser sistemáticos, alguna de estas aportaciones que podremos encontrar desarrolladas más adelante.

Entre estas novedades se encontraría, por ejemplo, la incorporación reflexiva del problema de la educación práctica y de su realización a través del «trabajo», noción que Hegel desarrollará con gran amplitud y que entronca con sus celebradas nociones de «extrañamiento» (*Entfremdung*) y «alienación» (*Entäusserung*).

(1) Véase en este sentido el culto secular a la novela de formación (*Bildungsroman*) tan propio de la época. Un género literario que describe el itinerario de formación vital de los personajes en relación con su autoperfeccionamiento espiritual. Por otro lado, es también importante señalar que si se prescinde de la referencia ontológica a la imagen divina, la *Bildung* pasa a entenderse entonces como la formación respecto a la propia esencia.

Muy significativa es también, para la cuestión que aquí nos ocupa, su concepción de una *Bildung* capaz de establecer un vínculo sustancial entre la formación individual y su integración en el espíritu general, que convierte el itinerario particular en un momento de autorrealización del Espíritu. Entendida de este modo la *Bildung* conformará el itinerario vital de todo ser humano particular, pero también el itinerario colectivo de toda sociedad en la que pervive una tradición a nivel histórico. En último término, se trata de una tarea individual y colectiva de descubrimiento de la propia identidad que pasa por revivir el itinerario sustancial del espíritu en su propio recorrido histórico y que finaliza en el contexto de un saber universal.

Por otro lado, es también significativo señalar que con Hegel se recupera, aunque sea de un modo renovado, el espíritu de la *Bildung* más especulativa y trascendental. La unión interior del alma con lo divino, tal como se establecía en la *Bildung* medieval, recobra parte de su significación original en el pensamiento hegeliano. Si bien en sus escritos de juventud la *Bildung* servía a propósitos puramente ético-pedagógicos, con la consolidación del sistema el término adquiere un estatuto teórico-especulativo que lo adscribe a una concepción metafísica de la realidad estrechamente vinculada al problema de la verdad. Para alcanzar tal propósito Hegel somete a revisión el concepto de *Bildung* que hereda de la tradición ilustrada. A diferencia de Kant, cuyo uso de la noción pasa por el estricto cultivo de los talentos y el cumplimiento de las obligaciones para con un mismo, Hegel vincula explícitamente la *Bildung* a la «formación» y al «formarse» entendiendo que en ambas el sujeto se apropia por entero de todo aquello que forma parte del proceso y que en ningún caso es abandonado. Esta preservación de la experiencia individual, en plena concordancia con el desarrollo de la sustancia espiritual general, es la que permite despertar de nuevo la vieja tradición mística medieval que, reformulada, vuelve a hablar de la *Bildung* como elemento de unión entre lo divino y lo humano. Una unión a la que Hegel apunta cuando describe «el camino del alma hasta el espíritu como una "experiencia completa" (*vollständig*)» (Marrades, 2001, pp. 85-86).

Finalmente, cabría añadir también que la *Bildung* en Hegel no debe ser entendida únicamente en su vertiente «formativa» sino también en su dimensión «cultural». Admitir esta última acepción le permite subrayar tanto la adquisición de la tradición como resultado de una formación completa (patrimonio del hombre culto que ha superado la ignorancia de la inmediatez) como la capacidad humana de contribuir a la realización objetiva del Espíritu, colectivo y general. Nociones que, como veremos más adelante, adquirirán un peso definitivo en la Fenomenología del Espíritu y en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.

La pedagogía hegeliana como tal

Si atendemos ahora a la obra escrita de Hegel, pronto nos percataremos de que el filósofo alemán no escribió en vida ningún tratado pedagógico. Si bien el maestro había explicitado su deseo de elaborar una pedagogía del Estado (Rosenkranz, 1977, pp. 270-271), hay que tener en cuenta también el desinterés que mostraron en general los filósofos idealistas por la elaboración de teorías pedagógicas. Hegel no sería una excepción en este sentido.

De hecho, puede detectarse en él una clara reticencia hacia la pedagogía de su tiempo en la que ve carencias importantes de contenido y una marcada tendencia

al formalismo vacío. Esto lo lleva a situar la reflexión educativa más en la línea de la formación de contenidos (*Bildung*) que de las metodologías pedagógicas aplicables a la práctica docente (*Pädagogik*) (Hegel, 1991, pp. 17-18). A estas objeciones habría que añadir la problemática interna que supone para el sistema hegeliano la adaptación de modelos pedagógicos particulares frente a la primacía de lo universal. Hegel entiende que la educación no puede limitarse a pura técnica de adiestramiento, instrucción o capacitación de la que pueda extraerse una ciencia como la pedagogía y que, por tanto, la auténtica formación emana del drama interno de la vida, de la escisión, del trabajo y el esfuerzo con los que el hombre consigue formarse a sí mismo y elevarse a lo universal.

Ahora bien, es ciertamente complejo determinar el papel que la problemática educativa ocupa en el pensamiento hegeliano, sobre todo si tenemos en cuenta que su comprensión ha sido objeto de valoraciones muy dispares. Por un lado, cabría atender aquí a aquellas interpretaciones que se han centrado en el concepto de «formación» (*Bildung*), entendido de un modo universal y amplio, y por otro a aquellas que se basan en las consideraciones estrictamente pedagógicas, de las que prácticamente solo pueden valorarse los discursos de Núremberg y algún que otro fragmento aislado.

Como vemos, las reflexiones explícitas sobre la pedagogía son muy intermitentes y excepcionales en su obra. Se añade además el hecho de que este conjunto de discursos, que Hegel pronunció durante el período de Núremberg y que fueron publicados póstumamente², se refieren a la pedagogía de su tiempo y responden, por tanto, a una serie de problemáticas específicas a las que el maestro pretende dar solución y respuesta. Los discursos conservados, que conformarían su «pedagogía empírica» (Quintana Cabanas, 2013), pueden parecer poco significativos si no se tienen en cuenta dentro del amplio contexto de su obra completa y en relación con las nociones de «formación» y «cultura». En este sentido señalaba Giovanni Vecchi que para entender correctamente el pensamiento educativo de Hegel es imprescindible considerar la relación de los «discursos» con el sistema (Vecchi, 1975, p. 184), empezando por el hecho de que su obra completa está en realidad repleta de referencias a conceptos estructurales de la disciplina educativa (desarrollo, cultura, ilustración, cultivo, trabajo, etc.).

Junto a esta «pedagogía empírica», tan limitada en sus aportaciones, debe reconocerse en Hegel la existencia de una «pedagogía trascendental» (Quintana Cabanas, 2013) cuyo recorrido implícito acompaña todo el sistema filosófico hegeliano (Böhm, 2010). Será en este sentido en el que la *Bildung* asuma su papel dentro de la *Fenomenología del Espíritu* (1807), considerada a menudo una auténtica filosofía de la educación o una *Bildungsroman*, los *Principios de la Filosofía del Derecho* (1820) o la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830) y el que permitirá atestiguar la

(2) Estos escritos, a excepción del «Informe de 1822», correspondiente al período berlinés, han sido compilados y editados en español por Arsenio Ginzo bajo el título *Escritos pedagógicos* (Cfr. Hegel, 1991).

existencia lógica de una reflexión sobre la educación y el perfeccionamiento humano en Hegel³.

Ahora bien, el fundamento de esta «pedagogía trascendental», entendida así por su raigambre metafísica, pasa necesariamente por la comprensión de la estructura sistemática del pensamiento hegeliano, de sus objetivos y de su metodología. Si para Hegel el conocimiento es propiamente una actividad ontológica y no simplemente psicológica («todo lo real es racional»), se entiende que lo sean también la enseñanza y el aprendizaje (Quintana Cabanas, 2013). Esto nos muestra que la educación no puede referirse únicamente a un proceso subjetivo e individual, sino que se encuentra inmerso en una realidad más amplia, cultural e histórica, una sustancia que constituye la base y el presupuesto de toda *Bildung* individual. Así lo constata el mismo Hegel:

El individuo halla entonces ante sí el ser del pueblo, como un mundo acabado y fijo, al que se incorpora. Ha de apropiarse este ser sustancial, de modo que este ser se convierta en su modo de sentir y en sus aptitudes, para ser él mismo algo. (Hegel, 1837, p. 71)

Por ello, es preciso distinguir en Hegel dos aspectos esenciales que definen el fundamento ontológico del concepto de formación: «la función de la conciencia en el devenir y en la constitución de la sustancia histórica, por una parte, y la apropiación de esa misma sustancia por parte de la conciencia» (Álvarez Gómez, 1978, pp. 129-130). En efecto, la historia y desarrollo del Espíritu constituyen la sustancia universal en la que se encuentra inmersa la conciencia individual y, sin embargo, hay que tener en cuenta que es precisamente esta conciencia individual la que contribuye, a su vez, al avance del Espíritu general. Se da, pues, un necesario paralelismo entre la historia de la sustancia universal, que incorpora la tradición y la formación del sujeto individual en su itinerario hacia la autoconciencia, y el saber absoluto:

el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado. (Hegel, 1807, p. 21)

Del mismo modo constatan Abbagnano y Visalberghi que «la educación es una conquista, por parte del individuo, de lo que el espíritu universal ha conquistado ya» (Abbagnano, Visalberghi, 1964, p. 462). En todo caso, la clave del desarrollo educativo en Hegel pasa por un sujeto individual que consigue formarse como «individuo

(3) Tal como advierte Sorensen (2015), es importante tener en cuenta que el tratamiento de la *Bildung* asume ópticas distintas en estas tres obras. Si uno busca determinar la relación entre libertad y *Bildung* deberá recurrir necesariamente a la Filosofía del derecho en la que Hegel desarrolla la dimensión ético-política del concepto, mientras que si, por el contrario, se pretende analizar el concepto de *Bildung* desde su óptica más formativa y cultural tendremos que acudir a la Fenomenología del Espíritu. La Enciclopedia, por su parte, asume una visión más amplia en la que se describe el itinerario general (individual y colectivo) del Espíritu que evoluciona a través de un proceso dialéctico autoformativo. Por otro lado, y si bien es cierto que las obras anteriores a la *Fenomenología* no presentan aún un pensamiento definido y estructurado respecto a la noción de *Bildung* (véase, por ejemplo, la compilación de Rosenkranz titulada *System der Sittlichkeit* [1802/03], traducida al castellano como «El sistema de la eticidad» [Hegel, 1983]), es interesante ver en ellas como se va esbozando este concepto. Del mismo modo, las obras póstumas publicadas mayoritariamente en formato de lecciones y compiladas por los discípulos a partir de los apuntes de clase, acostumbra a tratar la *Bildung* desde la óptica ético-social, es decir, vinculada a las problemáticas sobre el Estado, la historia y el *Volksgeist*, temáticas propias del periodo de Berlín y, como tal, del Hegel maduro (Cfr. Gutiérrez, 1967).

universal», es decir que logra alcanzar la autoconciencia, no solo a través de su experiencia vital particular, sino también con la necesaria adquisición de la experiencia común legada por la tradición. La esencia histórica de la educación constituye así para Hegel un vivir y un revivir, una evocación y una recreación. La *Bildung* es vista como un ejercicio de rememoración (*Erinnerung*) en el que el sujeto particular interioriza, a través de las manifestaciones objetivas de la cultura, este contenido sedimentado. Y será propiamente su capacidad evocativa y recreativa la que permitirá al individuo elevarse hacia su propia universalidad y autorrealización libre.

El trayecto de formación individual no se mantiene, pues, aislado sino incardinado también en el marco de un «nosotros» (Valls Plana, 1994), entendido como proceso colectivo en el que lo particular se sumerge en lo general para contribuir así al avance del Espíritu absoluto:

el término “nosotros”, denota la humanidad como sujeto plural y colectivo de una experiencia del mundo desplegada en el tiempo, hasta haber alcanzado un sentido unitario y totalizador; por tanto, denota el sujeto socio-histórico del conocimiento, el “individuo universal”. (Marrades, 2001, p. 60)

Como vemos, el individuo es hijo de su tiempo y no escapa a los intereses y necesidades de su propia época. La conquista de su autonomía debe pasar necesariamente por su elevación a lo general que queda enmarcado en el ámbito de la vida social y común. Por otro lado, es importante tener en cuenta que la formación no remite única y exclusivamente a un itinerario de progreso de la conciencia a través del desarrollo histórico del Espíritu, sino que supone también la necesidad de que la conciencia adquiera en cada paso histórico, un mayor grado de libertad. En último término, la racionalidad y la libertad se alcanzan progresivamente a través del itinerario histórico-especulativo que recorre el ser humano desde la conciencia sensible hasta la autoconciencia (Fenomenología) y de forma colectiva, desde la sustancia espiritual hasta el saber absoluto del Espíritu sobre sí mismo (Enciclopedia)⁴.

Estado de naturaleza y formación de lo universal

Ya hemos indicado anteriormente la desconfianza que demuestran la mayor parte de filósofos idealistas respecto a la utilidad de las técnicas pedagógicas de su tiempo. En el caso concreto de Hegel este alejamiento se explica principalmente por la incapacidad de la pedagogía de incorporar contenidos relativos a la formación experiencial cuya tensión dialéctica permite el ascenso hacia lo universal (Cfr. Hegel, 1991, p. 183).

Al igual que Kant, Hegel situará la *Bildung* en relación con las obligaciones del individuo para consigo mismo, y en concreto con la obligación de cultivar estas disposiciones naturales para superar la inmediatez, la simplicidad y la crudeza de lo

(4) Subraya Ravaglioli que mientras la educación en la Fenomenología aparece como formación de la conciencia individual en sentido intelectual, político y ético-práctico, en la Enciclopedia estos motivos quedan absorbidos e integrados en las distintas ciencias del Espíritu, hecho que aleja la educación de su relación con lo particular (pedagogía) y la sitúa más bien en el campo de la dimensión histórico-cultural y del contexto ético-político, es decir, en su vertiente más general y colectiva (Cfr. Ravaglioli, 1968).

informe (*ungebildet*). En este sentido Hegel se alinea también con el ideal rousseauiano de la autoeducación, mostrando una confianza plena en la autodeterminación del ser humano y en su capacidad de formarse a sí mismo a partir de las escisiones internas que genera la vida misma. Y, sin embargo, esta consideración de fondo será de las pocas cosas que Hegel mantenga en común con la «educación negativa» de Rousseau, de la que será especialmente crítico⁵. De hecho, tanto los principios como las finalidades educativas que Hegel propone para el ser humano difieren de los planteamientos rousseauianos. En el mismo punto de partida ya indica que es propio del hombre efectuar la ruptura con su propia inmediatez natural para poder cumplir con la realización de su verdadera naturaleza:

El hombre es, por un lado, un ser natural. En cuanto tal se comporta de una forma arbitraria y contingente, como un ser inestable, subjetivo. No distingue lo esencial de lo inesencial. En segundo lugar es un ser espiritual, racional. Según este aspecto no es por naturaleza lo que él debe ser. (Hegel, 1991, p. 183)

Vemos así como el indispensable paso de la inmediatez natural a esta segunda naturaleza que permite al ser humano llegar a ser aquello que debe ser, pasa necesariamente por el proceso educativo, que es propiamente aquél que permite el desarrollo de las disposiciones naturales del ser humano. De este modo sostiene Hegel el sentido de la formación educativa:

La pedagogía es el arte de hacer éticos a los hombres; considera al hombre como natural y le muestra el camino para volver a nacer, para convertir su primera naturaleza en una segunda naturaleza espiritual, de tal manera que lo espiritual se convierta en un hábito. (Hegel, 1820, p. 272)

Desde la óptica hegeliana, y a diferencia de Kant y Rousseau, no tiene sentido distinguir entre un estado natural y uno cultural contrapuesto al primero, si como vemos la *Bildung* supone un proceso de formación que le permite a la naturaleza humana encontrar una forma de realización superior. Por ello señala Hegel que:

El hombre es lo que debe ser, mediante la educación, mediante la disciplina. Inmediatamente el hombre es solo la posibilidad de serlo, esto es, de ser racional, libre [...] El hombre tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser; tiene que adquirirlo todo por sí solo, justamente porque es espíritu; tiene que sacudir lo natural. El espíritu es, por tanto, su propio resultado. (Hegel, 1837, pp. 64-65)

Para Hegel el ser humano no puede ser concebido como definitivo ni completo en su forma natural y originaria, sino que debe pasar por la «mediación de lo negativo» (Hegel, 1991, p. 37) que le augura un duro trabajo formativo, repleto de conflictos y escisiones. Frente a la idea rousseauiana de una autoformación basada en la voluntad libre y alejada de los acontecimientos mundanos, Hegel defiende un proceso formativo basado en la objetividad cultural, el contexto ético-político y el

(5) Otra será, por ejemplo, el hecho de ver en la infancia el más puro reflejo de la inocencia natural, con todas sus carencias, sus luces y su simplicidad, así como con toda su falta de civilización. Como puede suponerse esta coincidencia en el punto de partida implicará, a su vez, dos reacciones muy distintas frente a esta evidencia compartida. Mientras Rousseau apelará a la bondad humana (el buen salvaje), la espontaneidad del instinto y la intuición de lo afectivo-racional, Hegel mantendrá la necesidad de aplicar el esfuerzo de superación de esta naturaleza inmediata en favor de una formación cultural y racional en la que el trabajo y la disciplina garanticen el desarrollo y crecimiento espiritual del educando. Si bien no hay que entender esta concepción educativa como una forma de coacción, advierte Hegel que la obligatoriedad y la firme determinación son imprescindibles para garantizar el logro de la libertad humana.

arraigamiento histórico. Por ello admite la imposibilidad de rehuir la influencia del *Weltgeist* (espíritu del mundo) y de vivir por tanto alejado del propio espíritu del tiempo, tal como pretendía Rousseau, y en parte el subjetivismo formal de Kant:

Los intentos pedagógicos de sustraer a los hombres a la vida general de la actualidad y de formarlos en el campo (Rousseau en *Émile*), han sido inútiles, porque no puede lograrse la enajenación de los hombres respecto a las leyes del mundo. (Hegel, 1820, p. 274)

Ahora bien, si atendiendo a su condición espiritual y racional debe el hombre superar la inmediatez natural mediante la acción formativa, la esencia de toda formación humana pasa también por la elevación de lo particular a lo universal, demostrando así el carácter transcendental de toda auténtica educación. En palabras de Gadamer, «lo que Hegel llama la esencia formal de la formación reposa sobre su generalidad» o lo que es lo mismo «la esencia general de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general». (Gadamer, 1960, p. 41). En efecto, Hegel entenderá que el ascenso a lo universal constituye la verdadera tarea humana y que solo este puede acabar con la ignorancia e incultura del particularismo inmediato. Según él, una existencia que no es capaz de elevarse por encima de sí misma, ni dispone de capacidad de abstracción, no puede aspirar a realizar su verdadera naturaleza, espiritual, racional y libre. La *Bildung* requiere de este modo «sacrificar la particularidad en aras de la generalidad, es decir, inhibir o controlar el instinto o el deseo» (Dörr, 2017, p. 152), hecho que según Hegel define al hombre «educado» que no es otro que «aquel que sabe imprimir a toda su conducta el sello de la universalidad, el que ha abolido su particularismo, el que obra según principios universales» (Hegel, 1837, p. 69). La apertura a lo universal debe verse entonces como elemento decisivo del proceso de formación humana ya que es la que permite la superación de la inmediatez natural y el ascenso a un saber y un obrar basados en fines generales. Solo de esta forma «es posible alcanzar un ámbito para la *intersubjetividad*, más allá de la arbitrariedad y del capricho de la "subjetividad natural"» (Hegel, 1991, p. 48).

Alienación, cultura y trabajo

Hemos indicado ya como Hegel marca distancias con buena parte de las teorías educativas de su tiempo, y en particular con el naturalismo pedagógico de Rousseau. Lejos de la ingenuidad natural del «buen salvaje», la idea hegeliana de *Bildung* requiere la superación de esta naturaleza primigenia a través del esfuerzo y el duro trabajo que exige necesariamente la apropiación de la objetividad cultural. A este salir-de-sí-mismo hacia fuera que realiza el sujeto autoconsciente es a lo que Hegel apunta con los términos de alienación (*Entäußerung*) y extrañamiento (*Entfremdung*), conceptos inseparables de una *Bildung* que el filósofo concibe semánticamente no solo como «formación», sino también como «cultura»⁶. Esta cultura supone en el fondo la necesidad de que el sujeto autoconsciente asuma «la inmensa labor de la historia del mundo» (Hegel, 1807, p. 22), experiencia que le permitirá

(6) De hecho, la formación (*Bildung*) como tal es analizada en la *Fenomenología* en el capítulo titulado «El espíritu alienado de sí».

adquirir una sólida formación intelectual, estética y moral y que lo unirá, respectivamente, «a la naturaleza, al otro —a la sociedad, a la humanidad entera— y a lo divino» (Hell, 1986, p. 87).

Y a pesar de todo, hay que tener en cuenta que la afirmación de la autoconciencia que reclama Hegel como finalidad de la formación y que permite la elevación de lo singular a lo universal, no supone en ningún caso un repliegue o reclusión interior de la conciencia en su mismidad, sino más bien un despliegue hacia lo exterior, es decir, un ejercicio de alienación de la conciencia en la objetividad cultural, en la que el sujeto se reconoce, extrañándose, y se despoja de su modo de ser natural para adquirir el de la cultura. Así lo describe el mismo Hegel:

la autoconciencia sólo es algo, solo tiene realidad [Realität] en la medida en que se extraña de sí misma; se pone así como universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad. [...] no es aquel inmediato ser reconocido y valer de la autoconciencia sencillamente porque es, sino que vale porque, gracias a la mediación del extrañamiento, se ha puesto en consonancia con lo universal. (Hegel, 1807, p. 290)

Este modo de ser que ha superado la autoconciencia inmediata del yo, ya no es individual sino universal, por este motivo la *Bildung* es contemplada en la *Fenomenología* como parte del desarrollo colectivo. El Espíritu busca su realización en lo general, en la familia, la comunidad y el Estado, objetivándose y asumiendo su vertiente más exterior, es decir, convirtiéndose en expresión propia de la alienación. En otras palabras, la acción de extrañamiento del ser natural en la cultura lleva implícita una actitud de dominio de la realidad y de reconocimiento en el mundo que permite a la autoconciencia adentrarse en el terreno compartido de la intersubjetividad y, de este modo, contribuir a su ascenso a lo general. De hecho, la unidad de la voluntad subjetiva con la voluntad universal constituirá para Hegel la totalidad ética, que encuentra en el Estado su formulación más acabada.

Por todo lo anunciado hasta aquí, podemos asumir que el momento de la alienación constituye para Hegel un paso ineludible en el proceso de formación, pero sobre todo que este paso no viene impuesto heterónomamente desde fuera del sujeto, tal como podría pensarse a partir de la mera instrucción o incluso coacción pedagógica, sino que supone para Hegel un elemento estructural de la dialéctica, que impulsa al ser humano hacia su realización espiritual y su encuentro con el Espíritu absoluto.

Ahora bien, la alienación hegeliana del sujeto en la cultura pasa necesariamente por la comprensión del concepto de «trabajo», ya que trabajo y cultura constituyen estructuras fundamentales del sistema hegeliano. Las reflexiones que Hegel establece sobre este concepto son probablemente una de las grandes aportaciones que el filósofo realiza a la pedagogía, especialmente si nos fijamos en el valor formativo que le atribuye al trabajo y a la trascendencia que tendrá esta idea en las teorías educativas modernas.

En el punto de partida de la reflexión sobre el trabajo se encuentra la idea de que el ser humano, a diferencia del animal, debe transformar y modificar el mundo para satisfacer sus propias necesidades y cómo «esta autoactividad personal es, para el hombre, fuente y origen de sus capacidades» (Quintana Cabanas, 2013, p. 518).

Esto supone ver el trabajo no como un obrar referido a la resolución de una necesidad inmediata, sino como un modo de ser propio del espíritu que exige el uso de la racionalidad y la libertad. Ahora bien, si el trabajo «forma», significa que el sujeto y el objeto quedan modificados y transformados por este. Se puede decir entonces que gracias al trabajo formativo que conlleva la negatividad propia del actuar fuera-de-sí mismo, sujeto y objeto adquieren un nuevo estatuto que no poseían con anterioridad y que, alejándolos de la inmediatez natural, los aproxima a la espiritualidad libre y propia de la autoconciencia⁷.

En efecto, el extrañamiento y alienación del sujeto individual en la realidad fuera-de-sí requiere del trabajo formativo y transfigurador que convierte la realidad natural en un producto (cultural e intersubjetivo) en el que la misma conciencia es capaz de reconocerse plenamente. Por ello en la *Fenomenología* sostiene Hegel que el itinerario individual que conduce al saber absoluto responde, a su vez, a un itinerario compartido, en el que la educación de la humanidad obedece al proceso general de desarrollo del Espíritu absoluto.

Vemos así como para Hegel la cultura no puede ser pensada únicamente como aquel elemento exterior al hombre que permite la formación espiritual del sujeto particular, sino ante todo como un universo compartido al que el individuo se integra y en el que confluye la formación general de toda la humanidad. Para Hegel el punto de llegada es el «individuo universal», es decir, el sujeto cultivado que ha asumido el saber sustancial del espíritu a través de sus diferentes figuras y que, habiendo alcanzado ya la formación deseable (una formación cultural de base), piensa, actúa y vive según principios universales, racionales y libres, que están a la altura y en concordancia con el espíritu del tiempo.

Por otro lado, cabe decir que el itinerario de desarrollo hacia lo universal que pasa necesariamente por el extrañamiento y el trabajo no es en ningún caso para Hegel un proceso de formación armonioso o equilibrado, sino que implica la mediación de la negatividad y, por tanto, de la escisión, la tensión y el conflicto propios de una realidad dialéctica. La formación de lo universal (*Bildung*) en el individuo no se concibe como un cultivo sosegado y diáfano de las inclinaciones, sino como la lucha y el sacrificio que implica el duro trabajo con lo negativo (lo otro)⁸. Y es gracias al trabajo que «el mundo del espíritu se pone en relación con el mundo natural y con el moral» (Gutiérrez, 1967, p. 29) permitiendo así que el espíritu alcance su propia naturaleza universal. En este sentido moral y universal la formación permitiría inhibir en el hombre «la particularidad de los deseos, la inmediatez de los apetitos,

(7) Esta temática que ocupa en la *Fenomenología* un lugar central se encuentra desarrollada principalmente en la dialéctica señor-siervo que asume un sentido pedagógico cuando admite que el trabajo educa la conciencia del siervo y lo libera de la inmediatez de la vida, es decir, lo espiritualiza. A diferencia de este, el señor se mantiene supeditado al esclavo y sin capacidad de reconocimiento pleno en el mundo.

(8) Señala en este sentido Hyppolite que cultivarse no es desarrollarse armoniosamente sino oponerse a uno mismo, es decir, encontrarse a través del desgarramiento y de la reparación. Y que es precisamente este momento del desgarramiento, del extrañarse mismo, lo más peculiar de la noción de cultura en Hegel. Un elemento que, en efecto, le permite ampliar los límites de la pedagogía neohumanista y racionalista de su tiempo (Hyppolite, 1974, p. 350).

la subjetiva vanidad de las sensaciones y la arbitrariedad del gusto» (Barrio Maestre, 2004, p. 206).

Y a pesar de todo lo dicho, el espíritu no puede quedarse según Hegel en la negatividad de la enajenación. Debe retornar a sí mismo para asimilar y reconciliar (*Versöhnung*) todo lo vivido: «reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro» (Gadamer, 1960, p. 43). Del mismo modo indicará Fink que: «la esencia de la autoconciencia no reside para Hegel en el simple relacionarse-con-sigo-mismo, sino en el venir-a-sí desde un estar-fuera-de-sí, en el ganarse-de-nuevo-a-sí-mismo desde un estar perdido (Fink, 2011, p. 214). Este punto de llegada y de reencuentro contiene en sí mismo la esencia de la formación. La *Bildung*, en efecto, designa no tan solo el proceso de formación sino también la culminación y resultado de todo este itinerario de autoformación (*Selbstbildung*) que empieza con la conciencia sensible y termina en la autoconciencia del saber absoluto. Este proceso evolutivo de desarrollo del espíritu que se da tanto a nivel individual como colectivo supone la constante superación (*Aufhebung*) de los logros alcanzados anteriormente.

Conclusión: la formación social de lo universal

A lo largo de este artículo hemos apuntado que el propósito de la *Bildung* hegeliana es producir el pensamiento universal (Cfr. Hegel, 1820, p. 99; Hegel, 1807, p. 9). Se ha descrito como lo universal supone la elevación a lo racional y libre y, consecuentemente cómo encuentra su articulación más lograda en el ámbito del concepto, el pensamiento y el lenguaje. En relación con este fin, la *Bildung* tendrá como objetivo el desarrollo de todas aquellas capacidades que permitan al ser humano alzarse por encima de lo intuitivo-afectivo y acceder a conceptos que puedan defenderse discursiva y racionalmente.

Y, sin embargo, lo universal en Hegel no se refiere únicamente al punto de llegada de toda formación individual, sino que tiene en el aspecto social su propia razón de ser. Se entiende así que el individuo solo pueda realizarse plenamente si se encuentra integrado en el seno de la sociedad.

Sabemos ya que la *Bildung* propicia la apertura a lo universal, que posibilita espacios intersubjetivos de diálogo y que permite al ser humano tomar conciencia de su condición social y colectiva. Es propio de ella, pues, fomentar el desarrollo de la capacidad de adaptación a las demandas racionales de la vida social. Pero, sobre todo, la *Bildung* representa la objetivación e inmersión del sujeto en lo colectivo y el instrumento indispensable para superar (*aufheben*) las tensiones entre lo universal y lo particular. La resolución de esta dicotomía (una de las grandes pretensiones de la sistemática hegeliana), pasa por una reconciliación (*Versöhnung*) de ambos términos que esté acorde con las exigencias racionales que reclama la sociedad moderna. Por este motivo, la reconciliación es planteada por Hegel como una revitalización «moderna» del ideal ético griego, de aquel *ethos* que conciliaba lo universal y lo particular, lo privado y lo común, pero en los términos de una filosofía que ha alcanzado el estatuto de un saber real y efectivo (*ein wirkendes Wissen*).

Con semejante propósito, se entiende que para Hegel la formación del individuo no pueda reducirse a la pura vivencia singular e inmediata. La educación no debe apuntar al cultivo exclusivo de la idiosincrasia personal, sino más bien al desarrollo de un carácter que es valorado por lo que tiene en común con otras personas. La racionalidad universal sería aquello que compartimos con los demás y no lo que nos distingue o nos hace únicos respecto a los otros. En esto Hegel se sitúa claramente en las antípodas de los pensadores románticos.

La sociedad debe encargarse de instruir al individuo singular para que este alcance una vida más elevada que le permita tomar conciencia de su propia condición universal, racional y libre. Así entendida, la sociedad deja de verse como una conjunción de voluntades unidas estrictamente por su capacidad de producción de bienes compartidos para convertirse en una «realidad objetiva supraindividual» (Gutiérrez, 1967, p. 33). Este espacio universal compartido en el que el sujeto se reconoce en el objeto, el yo en el mundo y el espíritu en la historia, nos permite transfigurar y superar el mundo natural, y convertirlo en una realidad espiritual con vida propia que potencia a nivel educativo «la participación activa, consciente y reflexiva en la existencia común» (Cordua, 1989, pp.188-189). Así pues, la principal preocupación de Hegel en relación con una *Bildung* colectiva no deja de ser otra que la de conseguir integrar a los individuos particulares en «el espíritu racional que mantiene unido al grupo» (Cordua, 1989, p. 189). Y como es de sobras conocido, la realización máxima de este espíritu objetivo, que ha logrado superar la subjetividad inmediata, la encuentra Hegel en la figura del Estado. Un Estado en el que la libertad se objetiva y en el que se concreta la unidad de la voluntad individual y la voluntad general que permite el establecimiento de la moralidad. El Estado «es la vida moral realizada» (Hegel, 1837, p. 101). Tal es, en efecto, el ideal del Estado hegeliano en su realización moderna: acoger en su propio seno a los individuos particulares no siendo estos, como afirma Hegel, «una reunión de hombres, en la que la libertad de los individuos tiene que estar limitada» (Hegel, 1837, p. 101) sino una estructura colectiva capaz de garantizar que estos puedan alcanzar una existencia racional y una vida moral asentadas en la libertad (Cfr. Hegel, 1820, p. 370; Hegel, 1837, p. 101).

Ahora bien, que el mundo objetivo esté compuesto por instituciones y leyes que tienden a lo universal significa en el fondo que los individuos solo alcanzan su propia esencia (y por tanto su valor) en la medida en que se adaptan a esta universalidad. Este hecho pone de manifiesto el papel crucial que para Hegel tiene la escuela, no solo como mediadora entre la familia y el mundo, sino también como institución privilegiada con la que lograr que los individuos particulares formen parte de la vida colectiva y, a su vez, asuman su propio deber como ciudadanos, participando y sintiéndose parte de ella, por propia voluntad. De este modo la educación en Hegel adopta una dirección claramente política, dado que puede entenderse como proceso de formación del sujeto en la dinámica histórica del estado. La *Bildung* moderna es entonces *logos* y *ethos*, pero también *nomos*, ya que la interiorización de las leyes y las normas propias de la religión y el Estado suponen la conformidad del individuo con el espíritu general (Cfr. Gennari, 1995, p. 135).

Por otro lado, es imprescindible tener en cuenta que a pesar de las críticas relativas al estatismo educativo y a la filosofía de la ciudadanía que pueden extraerse de su concepción pedagógica, el Estado no constituye para Hegel la finalidad última

de todo el proceso de desarrollo del Espíritu. Más allá de erigirse como culminación del Espíritu objetivo, el Estado es en último término un medio que contribuye a alcanzar los valores propios del Espíritu absoluto. En efecto, la conjunción de la voluntad subjetiva con la general, que confluyen objetivamente en la conformación de un Estado racional, supone el paso necesario para lograr la máxima emancipación de lo universal como tal, es decir, de la realización plena de la autoconciencia y la libertad en el mayor grado de expresión en que puedan darse. El individuo universal, punto de llegada de todo el proceso formativo de la *Bildung* hegeliana, mantiene esa dimensión individual y colectiva que aúna lo particular y lo universal, entendiéndolo siempre como resultado de un retorno a sí, que ha requerido previamente el extrañamiento del espíritu y su capacidad para preservar y mantener todas las experiencias recogidas durante el recorrido.

Igualmente, no quisiéramos concluir este escrito sin referirnos ni que sea brevemente a la recepción de la *Bildung* hegeliana y su formación de lo universal. La crítica más evidente a esta elevación del individuo a lo general, que Hegel considera el gran logro colectivo del espíritu objetivo, girará en torno al llamado «estatismo» hegeliano y encontrará su equivalente educativo en el «sociologismo pedagógico» (Quintana Cabanas, 2013). Se le reprocha a Hegel el haber sostenido que el individuo solo es libre si piensa de forma racional (razón especulativa) y que además esta racionalidad libre solo pueda darse insertada en el contexto político del Estado. Según esta crítica en el planteamiento hegeliano el individuo quedaría subordinado a la colectividad y a las formas racionales de vida pública, y la educación se ocuparía de preservar la pervivencia del Estado, es decir, de proporcionar individuos «formados» que estarían dispuestos a sacrificar su vida para garantizar la libertad espiritual que esta estructura política representa. La mayor parte de sus detractores dan pues por sentado que Hegel se excede al acentuar el papel de lo universal y subrayan que en su pensamiento la dimensión individual del sujeto particular corre seriamente el peligro de quedar diluida por la lógica de lo general.

En su favor, y aun admitiendo sin duda muchos de estos excesos, debe reconocerse el esfuerzo que realiza Hegel para preservar el papel de lo particular e individual dentro del sistema, incluso aunque no lo consiga tanto como debería. En este sentido, debe considerarse su resuelta defensa de la libertad individual y del principio de subjetividad propio de su época, así como su ferviente reivindicación de una dimensión espiritual suprema, el Espíritu absoluto, en la que el individuo disfrutaría de una plena autonomía y una consistente libertad interior.

Para finalizar podemos preguntarnos por la actualidad de la *Bildung* hegeliana entendida en su doble vertiente formativa y cultural. Probablemente no nos equivoquemos al afirmar que todavía hoy la formación (*Bildung*) puede verse como aquel itinerario único que permite al individuo (a través del esfuerzo y el duro trabajo) llegar a conocerse a sí mismo (*Selbstbewusstsein*) y reconocerse en la realidad efectiva. En este sentido señala Marrades:

Si el obrar no es una simple exteriorización de una esencia interior (determinada y por tanto esencial e igual para todos), sino la realización efectiva del ser del hombre (historia), entonces la formación de su identidad espiritual puede entenderse como un proceso abierto de experiencia, que está inevitablemente expuesto al peligro de la deformación. (Marrades, 2001, p. 55)

Este fragmento nos sirve para constatar que efectivamente el planteamiento educativo hegeliano no se ciñe a una lógica férrea en la que el individuo se desprende de su condición singular y particular, tal como a menudo se ha querido mostrar. De hecho, supone un error pensar que en Hegel se produce una uniformización cultural del individuo cuando este accede a lo general, es decir, en cuanto hace suya la sustancia universal. El avance y desarrollo del espíritu depende de la creatividad e imaginación de los individuos particulares, pero al mismo tiempo requiere necesariamente la formación y asunción del patrimonio espiritual precedente⁹. La *Bildung* no es aquí, pues, simple aceptación de lo ya dado sino racionalidad y tensión dialéctica, movimiento de contrarios que a través de su reconciliación (*Versöhnung*) asume nuevas cotas de libertad y autoconciencia.

La educación, en este sentido, debe tender al desarrollo de las capacidades humanas que permitirán al individuo mantenerse en armonía con su propio contexto social y, por tanto, con el espíritu general de su tiempo. Pero, además, la educación debe también incluir la capacidad crítica que le permita al individuo detectar aspectos de mejora social, así como aplicar correcciones que se vehiculen a través de las distintas instituciones de la sociedad moderna. De este modo, se puede decir que la teoría social hegeliana no se basa en el supuesto estático de que en la sociedad todo es como debería ser, sino que la relación entre lo real y lo racional tal como la entiende Hegel deja lugar también a la distinción entre lo real y lo que simplemente existe, admitiendo en este último caso que lo que existe no siempre es completamente racional o tal como debería ser (Cfr. Hegel, 1820, pp. 59-60).

En último término, se puede admitir que tanto las debilidades como las fortalezas de la teoría educativa hegeliana se corresponden plenamente con las que genera su teoría social y su concepción ético-moral. Mientras la pedagogía (*Pädagogik*) y la crianza (*Erziehung*) estarían vinculadas a esa vertiente más empírico-práctica de la tarea educativa, tal como la concebía Hegel en los discursos de Núremberg, la *Bildung* entendida como «formación» y «cultura» poseería un carácter mucho más omniabarcante y totalizador. Entendida en este último sentido, la *Bildung* revela su dimensión metafísico-especulativa o «trascendental» (Quintana Cabanas, 2013), hecho que la sitúa mucho más allá de la formación individual o de la mera educación. Se convierte así en una herramienta indispensable para garantizar la coherencia del sistema, puesto que es la encargada de preservar la esencia dialéctica del Espíritu (en constante proceso de superación) y garantizar la autorrealización de la conciencia en su camino hacia la racionalidad y la libertad plenas. La *Bildung* se demuestra consustancial al espíritu y a su desarrollo histórico-especulativo y es que, en el fondo, compartimos con Hegel la convicción de que el mundo educativo reproduce en sí mismo las carencias y los logros del ser humano.

(9) De aquí que con Hegel la tradición y el arraigamiento sean elementos previos e indispensables a cualquier forma posible de apertura e innovación. La reactualización constante de la tradición y la «astucia de la razón» (*List der Vernunft*) que se vehicula a través de individuos especialmente dotados para comprender las necesidades racionales de su propio tiempo (*Zeitgeist*) propician el movimiento de avance del espíritu absoluto hacia su propia autoconciencia.

Referencias

- Abbagnano, N. Visalberghi, A. (1964) *Historia de la Pedagogía*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Álvarez Gómez, M. (1978) *Experiencia y sistema*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- Barrio Maestre, J. M. (2004) *Elementos de Antropología Pedagógica*. Madrid, Rialp.
- Böhm, W. (2005) *Wörterbuch der Pädagogik*. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag.
- Böhm, W. (2010) *La historia de la pedagogía. Desde Platón hasta la actualidad*. Villa María, Eduvim (Editorial Universitaria Villa María).
- Cordua, C. (1989) *El mundo ético*. Barcelona, Anthropos.
- Dörr, O. (2017) «La educación como formación (*Bildung*)», *Gaceta de Psiquiatría universitaria*, (13) 2, pp. 150-155.
- Fink, E. (2011) *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*. Barcelona, Herder.
- Gadamer, H.G. (1960) *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1993.
- Gennari, M. (1995) *Storia della Bildung*. Milán, La Scuola.
- Gerardi, G. (2012) *La nozione di Bildung nel primo Hegel*. Milán, Il Filarete.
- Gutiérrez, I. (1967) «El concepto de *Bildung* en el proceso ideológico de los escritos hegelianos», *Revista Española de Pedagogía*, Vol. 25, núm. 97, pp. 21-34.
- Hegel, G.W.F. (1802/03) *El sistema de la eticidad*. Madrid, Editora Nacional, 1983.
- Hegel, G.W.F. (1807) *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1999.
- Hegel, G.W.F. (1820) *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona, Edhasa, 1999.
- Hegel, G.W.F. (1837) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Alianza, 1980.
- Hegel, G.W.F. (1991) *Escritos pedagógicos*. México, FCE.
- Hell, V. (1986) *La idea de cultura*. México, FCE.
- Horlacher, R. (2014) «¿Qué es Bildung? El eterno atractivo de un concepto difuso en la teoría de la educación alemana», *Pensamiento Educativo*. 51(1), pp. 35-45.
- Horlacher, R. (2015) *Bildung, la formación*. Barcelona, Octaedro.
- Hyppolite, J. (1974) *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*. Barcelona, Península.
- Ipland, J. (1998) *El concepto de Bildung en el neohumanismo alemán*. Huelva, Hergué.
- Marrades, J. (2001) *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*. Madrid, Antonio Machado libros.
- Quintana Cabanas, J.M. (2013) *Pensamiento pedagógico en el idealismo alemán y en Schleiermacher*. Madrid, BAC.
- Ravaglioli, F. (1968) *Hegel e l'educazione*. Roma, Armando.
- Rosenkranz, K. (1844) *G.W.F. Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Trad. italiana: *Vita di Hegel*, Firenze, Vallecchi editore, 1977.
- Sorensen, A. (2015) «Bildung in Hegel's Phenomenology» en *Actas I Congreso internacional de la Red Española de Filosofía*, Vol. IX, pp. 63-80.
- Valls Plana, R. (1994) *Del yo al nosotros*. Barcelona, PPU.
- Vecchi, G. (1975) *Il concetto di Pedagogia in Hegel*. Milano, Mursia.
- Vilanou, C. (2002) «Formación, cultura y educación: de Hegel a Gadamer», *Revista de Educación*, 328, pp. 205-223.
- Wood, A. (1998) «Hegel on education» en Rorty, A. O. (Ed.) *Philosophy on Education. New Historical perspectives*. London, Routledge, pp. 300-317.

Bildung i formació de l'universal al pensament hegelian

Resum: El peculiar concepte alemany de *Bildung*, pràcticament sense equivalències en altres idiomes pel seu ampli espectre semàntic, té un paper determinant a la tradició idealista alemanya i en particular al pensament de G.W.F. Hegel. Si bé el filòsof alemany no va publicar en vida cap tractat pedagògic que fes explícita la seva teoria educativa (més enllà de les puntuals observacions incloses als seus discursos de Núremberg), són nombrosos els estudiosos que consideren que el sistema hegelian conté de forma implícita una completa teoria de la formació, en especial la seva *Fenomenologia del Espiritu*. Aquest article pretén determinar el paper que juga a Hegel la *Bildung*, en la seva doble vessant formativa i cultural, i atendre particularment a la formació de l'universal com a procés experiencial que permet l'accés al saber absolut.

Paraules clau: Hegel, *Bildung*, formació, universal, educació.

Bildung et formation de l'universel dans la pensée hégélienne

Résumé: Le concept allemand particulier de *Bildung*, pratiquement sans équivalences dans d'autres langues du fait de son vaste spectre sémantique, joue un rôle déterminant dans la tradition idéaliste allemande et, en particulier, dans la pensée de G.W.F. Hegel. Bien que le philosophe allemand n'ait publié de son vivant aucun traité pédagogique pour expliciter sa théorie éducative (en dehors d'observations ponctuelles incluses dans ses discours de Nuremberg), de nombreux spécialistes considèrent que le système hégélien contient de façon implicite une théorie complète de la formation, notamment sa *Phénoménologie de l'Esprit*. Cet article vise à déterminer le rôle de la *Bildung* chez Hegel, dans sa double facette formative et culturelle, et à assurer en particulier la formation de l'universel en tant que processus expérientiel qui permet l'accès au savoir absolu.

Mots clés: Hegel, *Bildung*, formation, universel, éducation.

Bildung and universal training in Hegelian thought

Abstract: The peculiar German concept of *Bildung*, whose broad semantic spectrum makes it difficult to translate in single words in other languages, plays a determining role in the German idealist tradition and particularly in the thinking of Georg Wilhelm Friedrich Hegel. The German philosopher did not publish a pedagogical treaty explaining his educational theory during his lifetime (beyond the occasional observation in his Nuremberg speeches). However, many scholars consider that the Hegelian system implicitly contains a complete theory of training, particularly in his *Phenomenology of the Spirit*. This article aims to determine the role of *Bildung* in Hegel, in its educational and cultural dimensions, and focuses particularly on universal training as an experiential process that enables access to absolute knowledge.

Keywords: Hegel, *Bildung*, training, universal, education.