

Ilustración y cultura. Kant y Hegel: dos modelos del concepto de cultura en la filosofía moderna

Mario Teodoro Ramírez

La filosofía de la cultura propiamente surge en la modernidad.¹ No sólo porque entonces aparece el concepto de filosofía de la cultura —lo que ocurre más bien hacia fines del siglo XIX con las corrientes neokantianas y neohegelianas— sino porque aparece un uso general del término cultura y una reflexión filosófica que otorga al concepto y a la realidad de la cultura una posición privilegiada y una importancia teórica fundamental.

Particularmente esto ocurre a partir de la Ilustración. En realidad, los términos ilustración y cultura son casi sinónimos, y filosofía de la ilustración es el primer nombre de filosofía de la cultura. Esto resulta claro si recordamos que el proyecto ilustrado de emancipación de la humanidad mediante el conocimiento y las artes —mediante la cultura, en una acepción restringida del término— supone una concepción del hombre como producto del proceso histórico y cultural —ahora en un sentido amplio de cultura, abarcando todas las instituciones de la vida humana.² La ilustración sólo puede plantear las posibilidades culturales de la humanidad a partir de una concepción sobre la realidad esencialmente cultural de la humanidad en general.³

Empiezan aquí a esbozarse los dos momentos o aspectos del concepto de cultura que llegarán después a constituirse prácticamente en dos significados distintos: la cultura como una condición real, histórico–social, y la cultura —cierto tipo de formas culturales— como medio para la emancipación y el pleno desarrollo del ser humano; en otras palabras: el concepto *sustantivo*, histórico–concreto, y el concepto *formal*, propiamente ilustrado de cultura. Parece claro que, dentro de los grandes filósofos de la Ilustración, Kant es el representante del último concepto y Hegel del primero. Ambos filósofos definen para nosotros los dos modelos fundamentales con que la modernidad ha pensado el problema de la cultura. Hablaremos de estos modelos a continuación, empezando por Kant.

Kant y la filosofía de la cultura

Entre otros de sus sentidos, la “revolución copernicana” de Kant también tiene que ver con la ubicación del concepto y el ser de la cultura como centro de la reflexión filosófica. Esta posición es esencial para entender el sentido y alcance general de la inversión kantiana. Más allá de una cuestión sólo epistemológica (poner al sujeto en lugar del objeto), esa inversión consiste en la operación por la cual se

coloca a la *finitud de la condición humana* en el lugar (en el no-lugar, más bien) de la *infinitud metafísica* —desde esta perspectiva cabe entender la significación de la teoría del conocimiento, la crítica a la metafísica, la teoría del sistema de las facultades y el sentido general de la filosofía kantiana. Ahora bien, el lugar de la finitud es el lugar del ser humano, y por ende, de la cultura.

La inversión kantiana, en tanto ejercicio crítico, implica el reconocimiento de la originaria e irremontable facticidad humana. ¿Qué significa esta facticidad? Obviamente, que el hombre es un ser empírico, natural, que es un ser dado que ocupa un lugar y aparece en un tiempo —es decir, que está determinado como todo ser empírico por la estructura espacio-temporal. Pero todavía más, la finitud de la experiencia humana implica que se da de principio, según los términos de Paul Ricoeur, una “desproporción”,⁴ un desfase o una contradicción fundamental en el ser del ser del hombre.⁵ Ésta es, en un primer momento, la desproporción entre su conciencia y su ser, entre su deseo y su realidad, entre lo que quiere y lo que puede, y, en un segundo momento, y como consecuencia de lo anterior, la desproporción de su saber, la no coincidencia entre sus representaciones y la cosa misma, *el problema del conocimiento*.

Es con un mismo acto que Kant cuestiona la plenitud de la representación, la jerarquía de las representaciones y la unicidad pura del sujeto. Al no haber coincidencia entre la representación y el objeto, es decir, transparencia y perfección de la representación cognoscitiva, no hay manera de fundar objetivamente el acto de la representación y por lo tanto no hay modo de señalar una forma privilegiada de la representación de la que se deducirían unívocamente las demás, definiendo para cada una su justo y legítimo lugar. Hay, pues, como se ha ocupado en subrayar Jean-François Lyotard, una *heterogeneidad* de principio que constituye el orden de la representación.⁶ Queda claro, desde Kant, que la concepción de ese orden como un campo homogéneo era solamente una ilusión —ilusión que remite al acto propiamente metafísico de eludir el lugar del sujeto, de denegar la posición del deseo y la finitud humanos.

El reconocimiento kantiano del carácter originario e irreductible de la heterogeneidad de la representación y, por ende, de la subjetividad humana, es el primer reconocimiento al carácter filosóficamente *primigenio* de la cultura. En verdad, metafísico es ese pensamiento que rechaza este carácter —que de alguna manera rechaza el orden propio de la cultura en tanto que mundo histórico-práctico, contingente y plural— y busca una referencia extra-cultural que funja a la vez como fundamento y legitimación *a priori* del orden cultural y de su unidad; y, sobre todo, que permita señalar los defectos y límites de la cultura humana, esto es, del ser humano atenido a sí mismo. Metafísico es, pues, ese pensamiento que quiere conjurar la cultura, que quiere conjurar el artificio, el azar, la diferencia, el acontecimiento...

De esta manera, la filosofía de la cultura aparece inicialmente como una filosofía de la *diferencia interna*, esto es, de la diferencia “de sí consigo mismo” que caracteriza al sujeto humano en tanto que ser fáctico, temporal y finito. El sujeto humano no es un ente sólido, monolítico, “de una pieza”; está constituido por una serie de niveles, por una serie de disposiciones e intereses, según la terminología de Kant. Dado el principio de heterogeneidad, tales niveles son irreductibles entre sí y su legitimidad es siempre autóctona, inmanente; no es posible una legitimación general y exterior de las distintas facultades humanas: cada una plantea sus

propios e irrenunciables derechos. No hay manera de eliminar la diferencia, y la cultura —en cuanto orden general de las representaciones— tiene como rasgo primordial la diferencia: ella es necesariamente diferencial, diferenciante; ella está constituida por varios niveles, por varios planos. Cada cultura es varias culturas: la del conocimiento pero también la de la moral, la del arte, la de la filosofía, y podría agregarse, la de la religión, la del derecho, la de la política, etc. Sobre este reconocimiento —a la vez del carácter primigenio y del carácter plural de la cultura— surge ahora sí la cuestión de la *filosofía crítica*: ¿cuáles son las relaciones entre esos diversos campos? ¿Existen enlaces entre ellos? —y es de suponer que los haya desde el momento que podemos hacernos alguna idea de esos campos, por ende: ¿de qué tipo de enlaces se trata?

Kant no renuncia al interés sistemático inherente a la filosofía de siempre. Lo que hace es replantear la noción de sistema. En cuanto no hay ya principio objetivo de deducción, no hay manera de elaborar un sistema entendido como orden total, uniforme y exhaustivo de conceptos o representaciones. El interés sistemático se realiza para una filosofía crítica en el modo de una sistemática de la subjetividad, de la Razón (de la cultura); en la forma de un sistema general aunque heteróclito de las facultades humanas, y de una coordinación y una evaluación de sus intereses y pretensiones⁷. Esta sistemática constituye a la vez el sentido general de una filosofía de la cultura en cuanto antropología trascendental, es decir, en cuanto definición *a priori* de los intereses rectores e irreductibles de la praxis humana, tal y como Habermas propuso su reconstrucción.⁸ Tales intereses son irreductibles porque no pueden legitimarse sino desde ellos mismos. Ciencia, moral y arte son formas culturales fundamentales porque son irreductibles, esto es, autónomas. Toda concepción que priorice una de estas formas sobre las demás y pretenda deducir éstas de aquella es una concepción metafísica: ya porque juzgue cognoscitivamente —según criterios de verdad o de falsedad— a la moral o al arte; o porque juzgue moralmente —bueno o malo— al conocimiento o al arte; o porque juzgue estéticamente —bello o no bello; vital o no vital— al conocimiento y a la moral.

Ahora bien, el problema de la modernidad consiste en que la separación de las anteriores esferas de validez llevada a su extremo, y aunada a procesos de institucionalización más o menos duros, ha conducido a una enajenación cultural general: las esferas de la praxis cultural aparecen desgajadas y en una relación totalmente disonante. ¿Cómo superar esta enajenación, esta separación, sin tener que restablecer —prekantianamente— una jerarquía de las formas culturales? Lyotard y Habermas han dado sus respuestas a esta pregunta.⁹ Por nuestra parte, consideramos que en el propio Kant se encuentra una idea acerca de la unidad, de la coordinación plausible de los diversos regímenes culturales, de las diversas facultades humanas.

La filosofía crítica kantiana, el *idealismo trascendental* es, en tanto que filosofía antropológica y filosofía de la cultura, una *filosofía práctica*, una filosofía de la praxis o del proceso de la autoconstitución del ser humano como ser libre y de la autoconstitución de la esfera ideal como efecto de la capacidad proyectiva y realizativa del deseo humano. La *facultad de juzgar*, en cuanto capacidad de relacionar los saberes previos con las exigencias de la vida y la acción, es para Kant el núcleo de todas las facultades humanas. Esta enseñanza —la enseñanza propiamente crítica— es el aporte irrenunciable del kantismo a la conciencia y al sentido de la Modernidad.

Desde esta perspectiva podemos ubicar la crítica que desde Hegel hasta la fenomenología husserliana y la hermenéutica se ha hecho del kantismo. No captamos el sentido último de la filosofía crítica, del idealismo kantiano, mientras no la captamos como lo que es ante todo: una *filosofía de la libertad*.¹⁰ El constructivismo, el artificialismo kantiano que Husserl rechazaba enérgicamente¹¹ tiene su razón en esto: en que para Kant el punto de partida de la reflexión filosófica es el postulado de la libertad humana: que hay que entender más bien como el postulado absoluto de la libertad que como el postulado de la libertad absoluta.¹² Es decir, para Kant, si somos rigurosos, no podemos deducir la libertad de nada previo: ella es un postulado, pertenece al campo de la acción, de la posibilidad, de la invención (esto es, propiamente, al campo *trascendental*). Es a partir del postulado de la libertad —del supuesto de la libertad: en Kant no tiene sentido la idea de una filosofía sin supuestos, puesto que estamos pensando a partir de la práctica y no sólo de la pura teoría— que la reflexión filosófica debe orientar y realizar su proceder. Su tarea no es describir *lo que es* sino analizar las condiciones de *lo que puede (o debe) ser*. La filosofía tiene su sentido y su verdad en que ella no puede plantear ninguna cuestión ni hacer posible un sistema de la verdad sino a través de una reflexión sobre, y orientada a, la *práctica*. La “filosofía práctica” no es un suplemento para el pensar filosófico sino la razón de ser y la justificación última de todo filosofar. Ahora bien, la filosofía práctica es la otra cara, el otro nombre o el complemento necesario, de la filosofía de la cultura.

Hegel: el concepto sustantivo de cultura

La importancia de Hegel para la Filosofía de la cultura es tan fundamental como el lugar que ocupa el concepto y los problemas de la cultura en la totalidad de su concepción filosófica. Podemos precisar esta relación en torno a los siguientes puntos: 1) la reconocida significación del concepto hegeliano del “espíritu objetivo” en la constitución moderna de una teoría filosófica de la cultura; 2) la específica noción que Hegel utiliza de “cultura” (*Bildung*), entendida como una realidad espiritual irreductible; 3) el aporte de la filosofía hegeliana al replanteamiento actual del sentido de la Modernidad (la Ilustración) y de la posibilidad de una reconstitución propiamente moderna de la esfera de la “eticidad”.¹³

Sobre el primer punto, H.G. Gadamer señala que “en efecto, la filosofía de Hegel ha abierto a la realidad social del hombre el camino de la autocomprensión, camino en el cual nos hallamos ahora, sometiendo a una crítica explícita el punto de la vista de la conciencia subjetiva”.¹⁴ Hegel inicia la crítica de la subjetividad y de la reflexión, categorías que habían marcado la pauta de todo filosofar moderno desde Descartes hasta Kant. De acuerdo con Gadamer, el desarrollo de esa crítica será uno de los hilos fundamentales —el fundamental— de todo el pensamiento filosófico de los siglos XIX y XX. Ciertamente, ese desarrollo ha implicado ir, en mayor o menor medida, más allá de Hegel.

La crítica que hace Hegel a la filosofía de la “reflexión” se liga de forma esencial a la crítica fundamental que dirige a la teoría moral de Kant, esto es, al formalismo y universalismo del imperativo categórico, lo que le parece una concepción abstracta, artificial e irrealizable de la moralidad. Según Gadamer, “resulta obvio decir (y es la crítica que, con agudeza, formula Hegel) que las situaciones de la acción moral no nos son planteadas ni ofrecidas, por lo general, de manera que dispongamos de la libertad interior necesaria para una reflexión de

ese género”.¹⁵ Este caso es más bien excepcional y lo normal es que la moralidad aparezca para el sujeto como una situación dada de la que no puede extraerse con facilidad. La moral no es mera conciencia, pura autopoición reflexivo–subjetiva. “La moral debe ser otra cosa, como dijo Hegel en una formulación provocadoramente simple: moralidad significa vivir según las costumbres de la tierra de uno. Una formulación tal lleva implícito el concepto de espíritu objetivo. En lo que conforma las costumbres de un país, en lo que es el ordenamiento jurídico de un país, en lo que es la constitución política de un país, en todo ello existe un determinado espíritu, que sin embargo no se refleja adecuadamente en conciencia subjetiva individual alguna. En esa medida, el tal efecto es en efecto el espíritu objetivo, un espíritu que abarca a todos, sin que ninguno de nosotros posea frente a él una libertad superior”.¹⁶

En general, el reconocimiento de los derechos del “espíritu objetivo” –del reino de la cultura– es el gran aporte de Hegel al concepto del espíritu, a la auto-comprensión filosófica del pensamiento. Es lo que distingue de modo irrecusable al idealismo hegeliano de todo idealismo y toda autorreflexión filosófica previa. Por primera vez, lo “otro” del espíritu –del espíritu puro o subjetivo– es planteado como una condición y un elemento imprescindible de una noción verdadera, esto es, *efectiva* del ser espiritual. A la vez, y esto es el segundo aporte de Hegel, la cultura es concebida como “realidad espiritual” esencial, en el horizonte de una crítica definitiva a toda concepción naturalista, positivista o meramente ilustrada (racionalista abstracta) del ser de la cultura.

Entre los extremos del subjetivismo formalista y el objetivismo acrítico, el pensamiento *dialéctico* de Hegel define el lugar de la “cultura”, que es a la vez el lugar esencial de su propia filosofía –quizás a pesar de él mismo–. Cabe decir esto último si recordamos que además del espíritu subjetivo y el espíritu objetivo, Hegel habla del “espíritu absoluto” –el reino de la religión, el arte y la filosofía (o la ciencia). Según Hegel, el espíritu absoluto estaría colocado en un más allá de la cultura. ¿Pero es cierto esto? ¿Podemos formarnos alguna idea de los momentos del espíritu absoluto sin una referencia a acontecimientos histórico–culturales? ¿Y no hay en el concepto de espíritu absoluto una disolución de la especificidad de la religión y el arte en pos del restablecimiento del espíritu subjetivo, del espíritu que es igual a sí mismo? En otras palabras, nos interesa plantear el asunto de las relaciones entre el espíritu objetivo y el mundo de la religión, el arte, la ciencia y la filosofía –esto es, el mundo de las llamadas “altas esferas” de la cultura. Si estas esferas son reintegradas al mundo de la cultura, y bajo la idea de que la cultura es el mundo de la “alienación”, podemos entonces replantear el proceso de “desalienación” (tarea del espíritu absoluto) como un proceso inmanente a la cultura, como una autosuperación de la cultura, es decir, como un acto cultural y ya no sólo como un acto espiritual puro –o, de acuerdo con las variantes posthegelianas: como un acto individualista, técnico–material, ideológico o político–administrativo, etc. Éste es el punto que importa plantear respecto a Hegel: la redefinición de las relaciones entre el “espíritu objetivo” y el “espíritu absoluto”, entre la “cultura objetiva” y la “cultura subjetiva” –que conlleva la definición inicial del “espíritu subjetivo” o la individualidad de la autoconciencia. Consideramos que la contribución de Hegel sigue siendo fundamental para una comprensión adecuada del carácter complejo y dinámico de la cultura –y en principio, del carácter polisémico de la palabra cultura.

Como hemos adelantado, el concepto de cultura ocupa un lugar central en el pensamiento hegeliano; en particular, en el proceso del devenir de la conciencia descrito en la *Fenomenología del espíritu*. Varios autores han insistido ya sobre la singular noción hegeliana de “cultura”. Esto tiene que ver, en primer lugar, con cuestiones de índole idiomática. En alemán existen dos palabras para hablar de cultura: *Kultur* y *Bildung*. Aunque pueden darse equivalentes en otros idiomas de la segunda, —“formación” o “conformación” en español—, estas palabras no poseen el carácter y alcance de la palabra alemana. Ahora bien, lo importante de esta distinción lingüística tiene que ver con la dualidad que existe entre los dos sentidos en que se utiliza la palabra cultura y que remite en ocasiones a un conflicto o desfase entre dos concepciones de la cultura misma.¹⁷ En principio, según Victor Hell: “La idea de cultura implica dos concepciones complementarias: una considera objetivamente a la cultura como el conjunto de las obras, realizaciones, instituciones que determinan la originalidad y la autenticidad de la vida de un grupo humano. (...) La otra concepción se orienta hacia la acción psicológica y espiritual que estas obras, realizaciones e instituciones ejercen sobre el grupo humano como ser colectivo y sobre el hombre, considerado no tanto como individuo sino como expresión de la finalidad de la idea de cultura”¹⁸. La primera concepción remite pues a *Kultur* (cultura objetiva) mientras la segunda a *Bildung* (cultura subjetiva) —ésta, el tema de la ilustración y el romanticismo, y en particular, según Hell, el tema propio de la cultura y la filosofía alemana.

La *Bildung*, el proceso de la formación cultural, intelectual, moral y estética del hombre es la alternativa alemana a la Revolución Francesa; es, como se ha reconocido muchas veces, la manera que encontraron los alemanes para hacer “la Revolución” —no en la “cabeza”, como llegó a decir Marx con sarcasmo, sino, precisamente, en la cultura. Se puede afirmar, de acuerdo con Hell, que los pensadores y poetas alemanes, en particular Kant, Fichte, Schiller, Goethe y Hegel “se esforzaron en realizar mediante la cultura lo que no ha podido lograr la política”.¹⁹ Más que simplemente oponerse a la “política”, la *Bildung* conlleva intrínsecamente una significación política, es una “política” o es el sentido de toda política. Para Goethe, por ejemplo, “la *Bildung* afirma la preeminencia de la cultura sobre la política; lo esencial y fundamental no es la constitución de los Estados ni la realización de vastos designios políticos, sino el hombre mismo”.²⁰ Esta idea se encuentra igualmente presente en Fichte y es —cabe subrayarlo— el sentido auténtico y original de su germanismo; también para él, escribe Hell, “la *Bildung* es una finalidad; simboliza el destino (*Bestimmung*) del hombre sobre la Tierra. Pero es asimismo el medio para realizar la idea de libertad”.²¹ En general, en Fichte y en el idealismo alemán, la causa de la *Bildung* “se confunde con la de la libertad”, con la de la Humanidad. —Esto, independientemente de que pudiéramos seguir sospechando que los filósofos alemanes disfrazaban bajo el gran término de “humanidad” una concepción exaltada de la “germanidad”, un etnocentrismo filosóficamente autolegitimado.

Como hemos dicho, para Hegel la *Bildung* posee una importancia capital; desde el “prólogo” a la *Fenomenología del espíritu* es presentada, según Victor Hell, como “la condición misma de un cambio en el orden del pensamiento que debe tener por efecto acercar la filosofía a la forma de la ciencia y hacer de ella un ‘saber efectivo en lo real’ (*ein wirkendes Wissen*)”,²² es decir, como condición para el cumplimiento de aquello que está señalado como la tarea filosófica fundamen-

tal del presente. En fin, la constitución de la filosofía como Ciencia, como saber real o saber absoluto está ligada íntimamente a la idea de “formación cultural” (*Bildung*) y no valdrá ninguna pretensión de oponer “ciencia” a “cultura”. “Para desarrollar su pensamiento, Hegel construye un campo semántico en torno del término *Bildung*, cuya red escapa a la traducción. He aquí algunos breves ejemplos tomados de la *Vorrede* (prefacio): se trata de *Bildung*, *Bildungsformen*, *Ausbildung*, *wissenschaftliche Bildung*. La *Bildung* aparece en primer lugar como la génesis del pensamiento moderno orientado hacia lo real, pero obligado a librarse de la inmediatez de la vida ‘sustancial’ para formar conceptos (*Begriffe*).[...] A propósito de las *Bildungsformen*, Hegel escribe: [...] el inicio del espíritu nuevo es el producto de un vasto trastorno de formas de cultura múltiples y variadas... Muy sutil y rica de significados es la noción de *Ausbildung*, empleada por Hegel, y que Jean Hyppolite traduce por ‘refinamiento de la forma’”.²³ Con la cita anterior deseamos destacar que la idea de cultura en el sentido de *Bildung* tiene una función amplia y general en la filosofía hegeliana. No sólo se relaciona con lo que estrictamente incluye el estadio del “espíritu objetivo”; tiene que ver ante todo con las ideas de filosofía, de pensamiento, de realidad y de verdad; tiene que ver, en fin, con el carácter general de la filosofía hegeliana como filosofía dialéctica, como filosofía histórica del espíritu. Para esta filosofía, todo ha de ser *formado*, esto es, todo pasa por la cultura.

Por otra parte, el filósofo francés y gran intérprete de Hegel, Jean Hyppolite busca remarcar los rasgos específicos de la noción de cultura de Hegel que lo diferencian del resto de la Ilustración y del humanismo clásico. Hyppolite recuerda que la *Bildung* tiene en Hegel un alcance más general —incluye el lenguaje, el orden económico y el político—estatal y no sólo las esferas estética, moral e intelectual— y posee una naturaleza de suyo conflictiva, problemática. En una nota a pie de *La phénoménologie de l'esprit* (traducida por él mismo) define Hyppolite el movimiento hegeliano de la individualidad a lo universal como *Bildung*: “término que debe ser tomado en una significación muy general: comprende la formación política, económica, social, intelectual, etc., de la conciencia de sí. Es esta formación la que va a describir Hegel aquí. Ella tiene una doble significación: por una parte, el individuo renuncia a su ser—para—sí, a su valor inmediato, se vuelve universal y se eleva a la sustancia, pero, por otra parte, la sustancia gana al mismo tiempo efectividad”.²⁴

Hyppolite subraya el estrecho vínculo que Hegel propone entre los conceptos de cultura y alienación (o enajenación) y la doble mediación entre la individualidad y la universalidad. En realidad, cultura designa el orden general de la alienación del espíritu —lo que implica que Hegel no tiene una noción negativa de la alienación, o bien que no tiene una noción meramente positiva de la cultura: ella también es negatividad o, por lo menos, conflicto, problema.

Recordemos la manera como Hegel introduce en la *Fenomenología del espíritu* el tema de la cultura: “aquello mediante la cual el individuo tiene aquí validez y realidad es la *cultura*. La verdadera *naturaleza originaria* y la sustancia del individuo es el espíritu del *extrañamiento* del ser *natural*. Esta enajenación es, por consiguiente, tanto *fin* como *ser allí* del individuo; y es, al mismo tiempo, el *medio* o el tránsito tanto de la *sustancia pensada* a la realidad como, a la inversa, de la *individualidad determinada* a la *esencialidad*. Esta individualidad se *forma* como lo que *en sí* es, y solamente así *es en sí* y

tiene un ser allí real; en cuanto tiene cultura, tiene realidad y potencia”.²⁵

Así, comenta Hyppolite, “la cultura del sí mismo es propiamente la alienación de su sí mismo natural, su educación en lo universal. Pero esta alienación es, al mismo tiempo, un extrañamiento. El sí mismo deja de encontrarse en él mismo; al hacerse universal se ha extrañado de sí”.²⁶ La cultura tiene el significado de alienación respecto al espíritu pero al espíritu en tanto ser inmediato, en tanto ser natural –‘natural’ en la acepción tanto de ser físico como de ser ingenuo, esto es, no cultivado y reducido a una particularidad feliz, a una “plenitud” abstracta. A la vez, Hegel apunta el carácter intrínsecamente cultural del “sí mismo”: la naturaleza originaria del hombre es cultural. La oposición de la cultura a ambos sentidos del “ser natural” implica que la realidad humana está dada como un “desgarramiento”, y que la auténtica formación cultural implica crisis, cambio, negación y superación. Cultura es el proceso a través del cual el individuo supera su inmediatez y aislamiento, su ser natural, y este proceso nada tiene que ver con un “bello y armónico desenvolvimiento”. “Cultivarse no es desarrollarse armoniosamente como en un crecimiento orgánico, sino oponerse a sí mismo, encontrarse a través de un desgarramiento y de una separación. El momento del desgarramiento y de la mediación es característico del concepto hegeliano de cultura y permite precisar la originalidad de la pedagogía (en el sentido más amplio del término) hegeliana si se la compara con la pedagogía racionalista y humanista (la de los defensores de la Ilustración o de un cierto humanismo clásico)”.²⁷

Sólo mediante el extrañamiento del individuo en la sustancia objetiva encuentran ambos –la individualidad y la sustancia– su verdad y realidad. La verdad de la individualidad está en su ascenso a lo universal, como la verdad de lo universal está en su descenso a lo individual. Hegel es el filósofo que insiste por igual en la universalización de lo individual como en la individualización de lo universal; en la enajenación como en la desenajenación. Sin embargo, el propio Hegel da lugar a una interpretación de su pensamiento en la que el primer movimiento parece ser el más importante o incluso el único a tomar en cuenta.

Gadamer, por ejemplo, –que hace un amplio rastreo de la noción de formación–, sostiene lo siguiente: “la respuesta de Hegel no podrá satisfacernos del todo, pues para Hegel la formación como movimiento de enajenación y apropiación se lleva a término en un perfecto dominio de la sustancia, en la disolución de todo ser objetivo que sólo se alcanza en el saber absoluto de la filosofía”.²⁸ Gadamer se interesa sobre todo en precisar el carácter concreto –vital, experiencial, podemos decir– de la formación (*Bildung*). La manera como se constituye en una forma de *ser*, en una forma de sentir y actuar, esto es, la manera como se incorpora a la vida concreta del sujeto y a sus relaciones con lo otro de sí mismo, con los demás. Lo general, entendido como saber intelectual y filosófico, no absorbe a lo particular, sostiene Gadamer. “Los puntos de vista generales hacia los cuales se mantiene abierta la persona formada no representan un baremo fijo que tenga validez, sino que le son actuales como posibles puntos de vista de otros”.²⁹ ¿Cuál es la solución a la cuestión? Quizás lo característico del pensamiento dialéctico es que nos obliga a movernos continuamente de lo particular a lo general y al revés, a corregir cada vez la parcialidad de los enfoques, a escapar también de la mera ambivalencia sin poder encontrar punto final o reposo. Es lo que Merleau-Ponty asumía cuando hablaba de la necesidad de una dialéctica *quiasmática*, de una hiperdialéctica.³⁰

Conclusiones sobre los dos modelos

Una filosofía de la cultura sólo puede operar si, frente a la multiplicidad a veces excesiva de usos del término cultura, evita la simple solución de escoger un único significado y absolutizarlo. Consideramos que la tarea adecuada sería más bien la de guardar el gusto filosófico por la diferencia y el matiz, ejercer el sentido de la distinción y la precisión. Respecto al concepto de cultura se trataría de operar mediante diferenciaciones, multiplicándolos y a la vez relacionándolos y compaginándolos, en un proceso que se moviera continuamente de las divergencias a las convergencias, de las convergencias a las divergencias. Para el caso del concepto de cultura se trata de reconocer las diferentes concepciones, los diferentes significados del término, y a la vez de abrir la reflexión a la posibilidad del reencuentro o la recomposición de esos significados en un tenso y complejo único significado, es decir, en un significado que no oscureciera la disparidad original, que no cancelara la diversidad interna.

Respecto a la divergencia que hemos seguido entre las concepciones de Kant y de Hegel sobre la cultura debiéramos proponernos localizar la necesaria complementariedad entre ambas sin querer acallar del todo la oposición inicial. El concepto formal de cultura (base de las concepciones intelectualistas, monológicas e ilustrado—progresistas de la cultura) y el concepto sustantivo de cultura (base de las concepciones historicistas, relativistas y voluntaristas de las culturas) se oponen clara y contundentemente. Pero cada uno guarda ciertos valores que ayudarían a corregir las limitaciones del otro y elevar sus virtudes teóricas.

Hemos localizado el valor de la filosofía kantiana de la cultura en el horizonte de la razón práctica que polariza toda su empresa analítica. Una filosofía crítico—formal de cultura se justifica bajo el primado de la exigencia práctica, esto es, bajo la exigencia de orientar el saber y la reflexión a una emancipación de la subjetividad humana sobre la base de las ideas de libertad y autonomía de la voluntad. Sin embargo, ¿hasta qué punto el concepto kantiano de “práctica” es adecuado? ¿Qué tanto se encuentra parcialmente influido por el concepto de la práctica instrumental? La idea de un sujeto que actúa monológicamente, bajo un proyecto preconcebido —así sea un proyecto ético—, y con la intención de alcanzar un cierto propósito u objetivo, parece no retratar adecuadamente la situación normal de la acción humana (en tanto que acción no técnica), en la que, más bien, el sujeto actúa conforme a ideales que aprehende desde su situación cultural concreta, desde su vida intersubjetiva comunitaria, y donde los objetivos que alcanza nunca tienen esa certidumbre y precisión que el modelo kantiano exige.

La práctica social, la realización humana de la libertad, no se realiza en el vacío de una conciencia individual sino en el marco de una comunidad histórico—concreta, como bien observa Hegel. La cultura no es solamente un “medio” (instrumento) para la emancipación de una subjetividad que ya estaría plena y apriorísticamente poseída de sí misma, en la forma de un “ideal” o de una autoconciencia reflexiva. Como sabemos, para Hegel, el propio ser de la subjetividad ha de ser culturalmente formado. La cultura es, antes, condición y “medio” (ambiente) para toda realización de la subjetividad —la expectativa de Kant. A su vez, el ideal de la subjetividad autónoma sigue siendo el baremo sin el cual las reconstrucciones y revaloraciones de la realidad cultural concreta pueden perderse o conducir a consecuencias inaceptables (el “comunitarismo” autoritario, el “estatismo” nacionalista, el tradicionalismo conservador). Mejor una sana complementación.

Recepción del artículo: 20 de septiembre de 2007

Aceptación del artículo: 15 de octubre de 2007

Notas

1 Sobre la renovación contemporánea de la filosofía de la cultura, cfr. los siguientes textos: Varios, *Filosofía de la cultura*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1995; José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995; David Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 1998; Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998; Javier San Martín, *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 1999; Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, México, Itaca/UNAM, 2001; Rubí de María Gómez (ed.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, México, Plaza y Valdés, 2001; Joan B. Llinares y Nicolás Sánchez Durá (eds.), *Ensayos de filosofía de la cultura*, Madrid, Biblioteca nueva, 2002; Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía culturalista*, Morelia, Secretaría de cultura, 2005.

2 Cfr. Ernst Cassirer, *Filosofía de la ilustración*, México, FCE, 1943.

3 Esto es lo que significa, más allá del ámbito de la conciencia individual, la capacidad de “auto-determinación” como cualidad genérica de la humanidad, esto es, la capacidad para “determinarse” por sus propias acciones y obras. Es la “condición humana” que Arendt ha teorizado con singular maestría. Cfr. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

4 “La reflexión sobre la cosa ha producido un primer fruto, a saber: el descubrimiento, no sólo de la escisión, sino, al mismo tiempo, de la ‘desproporción’ entre el verbo que expresa el ser y lo verdadero, con riesgo de errar, y [–] la mirada clavada en la apariencia y en la perspectiva. Esta ‘desproporción’ representa a la vez el dualismo entre el entendimiento y la sensibilidad, al estilo kantiano, y el dualismo entre la voluntad y el entendimiento, en el sentido cartesiano”. Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982; p. 58.

5 Sobre la reflexión antropológica de Kant, cfr. los textos incluidos en: Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1978; y *Antropología práctica*, Madrid, Tecnos, 1990.

6 Cfr. J. F. Lyotard, *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1987; particularmente el apartado II.

7 La mejor exposición del sentido del sistema kantiano es la presentada por el mismo Kant en la “introducción” a la *Crítica del juicio* (Madrid, Espasa–Calpe, 1977).

8 Cfr. Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.

9 Cf. Jürgen Habermas, “La filosofía como vigilante e intérprete”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1989.

10 “El idealismo es una teoría de la libertad, más que una teoría del conocimiento”: Daniel Innerarity, *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 23. Sin perder nunca su espíritu de biógrafo, Berlin dice de Kant (a quien considera una de las fuentes del romanticismo) que “estaba verdaderamente intoxicado con la idea de la libertad humana”. Isaiah Berlin, *La raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000, p. 100.

- 11 Edmund Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios, México, 1984, pp. 96 y ss.
- 12 La exposición más “crítica” y esclarecedora de la concepción de las ideas como postulados de la razón práctica se encuentra no tanto en la *Crítica de la razón práctica* sino en la *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires, Losada, 1938; tomo II: exposición de “La dialéctica trascendental”).
- 13 Cfr. Charles Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, México, FCE, 1983.
- 14 Hans-Georg Gadamer, “Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, en Gianni Vattimo (coord.), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 94. Sobre Hegel ver también, de Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1988.
- 15 Gadamer, “Los fundamentos...”, *op. cit.*, p. 95.
- 16 *Op. cit.*, pp. 95–96.
- 17 La mejor explicación de esta dualidad sigue siendo la presentada por el clásico de la sociología, Georg Simmel, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 204 y ss.
- 18 Victor Hell, *La idea de cultura*, FCE, México, 1986, p. 69.
- 19 Hell, *op. cit.*, p. 74
- 20 *Loc. Cit.*
- 21 *Op. cit.*, p. 75
- 22 *Ibid.*, p. 84.
- 23 “Esta noción de *Ausbildung* comprende en realidad tres significados, tres actividades intelectuales esenciales para la formación del pensamiento. Esquematicemos el proceso para precisarlos: el pensamiento, cuando se desprende de la vida sensible y de la multiplicidad de los fenómenos, procede a una simplificación al constituir ideas generales más o menos vagas, que a continuación se trata a la vez de precisar y de acabar (es uno de los sentidos de *ausbilden*). Luego, y éste es el segundo proceso, el pensamiento, que se ha elevado por encima de las cosas, vuelve a lo real con el fin de enriquecer esa idea general que Hegel llama *Gestalt*, de llenarla... es el segundo sentido de *ausbilden*. Este acabado de la forma creada por el pensamiento es, finalmente, la condición de la inteligibilidad universal (*allgemeine Verstandlichkeit*) requerida por toda ciencia. Así, la *Bildung* expresa el proceso dinámico de un pensamiento que trasforma a la filosofía en ciencia, en *wirkendes Wissen*.” *Ibid.*, p. 86.
- 24 “Terme qui doit être pris dans une signification très générale. il comprend la formation politique, économique, sociale, intellectuelle, etc., de la conscience de soi. C’est cette formation que va décrire ici Hegel. Elle a une double signification: d’une part, l’individu renonce a son être pour—soi, a sa valeur immédiate, il se ait universel et s’élève a la substance, mais, d’autre part, la substance gagne par la—même l’effectivité”. Hegel, *La phénoménologie de l’esprit*, traduction de Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1941, p. 55 (nota 14).
- 25 Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966, p. 290.
- 26 Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la ‘Fenomenología del espíritu’ de Hegel*, Barcelona, Península, 1974, p. 352.
- 27 Hyppolite, *Op. cit.*, p. 350.
- 28 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 43–44.
- 29 Gadamer, *op. cit.*, pp. 46–47.
- 30 Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix-Barral, 1970.