

Gadamer, Hans-Gerg. (1991) Verdad y método, Ediciones Sígueme: Salamanca. pp. 38-48.

2. Conceptos básicos del humanismo.

a) Formación. (11)

En el concepto de formación es donde más claramente se hace perceptible lo profundo que es el cambio espiritual que nos permite sentirnos todavía en cierto modo contemporáneos del siglo de Goethe, y por el contrario considerar la era barroca como una especie de prehistoria. Conceptos y palabras decisivos con los que acostumbramos a trabajar obtuvieron entonces su acuñación, y el que no quiera dejarse llevar por el lenguaje sino que pretenda una autocomprensión histórica fundamentada se ve obligado a moverse incesantemente entre cuestiones de historia de las palabras y conceptos. Respecto a la ingente tarea que esto plantea a la investigación no podremos sino intentar en lo que sigue poner en marcha algunos entronques que sirvan al planteamiento filosófico que nos mueve. Conceptos que nos resultan tan familiares y naturales como «arte», «historia», <<lo creador>>, *Weltanschauung*, «vivencia», «genio», «mundo exterior», «interioridad», «expresión», «estilo», «símbolo», ocultan en sí un ingente potencial de desvelamiento histórico.

Si nos centramos en el concepto de formación, cuyo significado para las ciencias del espíritu ya hemos destacado, nos encontraremos en una situación bastante feliz. Una investigación ya realizada (12) permite rehacer fácilmente la historia de la palabra: su origen en la mística medieval, su pervivencia en la mística del barroco, su espiritualización, fundada religiosamente, por el *Mesías* de Klopstock, que acoge toda una época, y finalmente su fundamental determinación por Herder como ascenso a la humanidad. La religión de la formación en el siglo XIX ha guardado la profunda dimensión de esta palabra, y nuestro concepto de la formación viene determinado desde ella.

Respecto al contenido de la palabra «formación» que nos es más familiar, la primera comprobación importante es que el concepto antiguo de una «formación natural», que designa la manifestación externa (la formación de los miembros, o una figura bien formada) y en general toda configuración producida por la naturaleza (por ejemplo formación orográfica), se quedó entonces casi enteramente al margen del nuevo concepto. La formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de la cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre. Entre Kant Y Hegel se lleva a término esta acuñación herderiana de nuestro concepto. Kant no emplea todavía la palabra formación en este tipo de contextos. Habla de la «cultura» de la capacidad (o de la «disposición natural»), que como tal es un acto de la libertad del sujeto que actúa. Así, entre las obligaciones para con uno mismo, menciona la de no dejar oxidar los propios talentos, y no emplea aquí la palabra formación (13). Hegel en cambio habla ya de «formarse» y <<formación>>, precisamente cuando recoge la idea kantiana de las obligaciones para consigo mismo (14), y ya W. von Humboldt percibe con el fino sentido que le caracteriza una diferencia de significado entre cultura y formación: «Pero cuando en nuestra lengua decimos «formación» nos referimos

a algo más elevado y más interior, al modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter (15). Aquí formación no quiere decir ya cultura, esto es, desarrollo de capacidades o talentos. El resurgimiento de la palabra «formación» despierta más bien la vieja tradición mística según la cual el hombre lleva en su alma la imagen de Dios conforme la cual fue creado, y debe reconstruirla en sí. El equivalente latino para formación es *formatio*, a lo que en otras lenguas, por ejemplo en inglés (en Shaftesbury) corresponden *form* y *formation*. También en alemán compiten con la palabra *Bildung* las correspondientes derivaciones del concepto de la forma, por ejemplo *Formierung* y *Formation*. Desde el aristotelismo del renacimiento la forma se aparta por completo de su sentido técnico y se interpreta de manera puramente dinámica y natural.

Realmente la victoria de la palabra *Bildung* sobre la de *Form* no es casual, pues en *Bildung* está contenido «imagen» (*Bild*). El concepto de «forma» retrocede frente a la misteriosa duplicidad con la que *Bild* acoge simultáneamente «imagen imitada» y «modelo por imitar» (*Nachbild* y *Vorbild*).

Responde a una habitual traspolación del devenir al ser que *Bildung* (como también el actual *Formation*) designe más el resultado de este proceso del devenir que el proceso mismo. La traspolación es aquí particularmente parcial, porque el resultado de la formación no se produce al modo de los objetivos técnicos, sino que surge del proceso interior de la formación y conformación y se encuentra por ello en un constante desarrollo y progresión. No es casual que la palabra formación se parezca en esto al griego *physis*. Igual que la naturaleza, la formación no conoce objetivos que le sean exteriores. (Y frente a la palabra y la cosa: «objetivo de la formación»>>, habrá de mantenerse toda la desconfianza que recaba una formación secundaria de este tipo. La formación no puede ser un verdadero objetivo; ella no puede ser querida como tal si no es en la temática reflexiva del educador). Precisamente en esto el concepto de la formación va más allá del mero cultivo de capacidades previas, del que por otra parte deriva. Cultivo de una disposición es desarrollo de algo dado, de modo que el ejercicio y cura de la misma es un simple medio para el fin. La materia docente de un libro de texto sobre gramática es medio y no fin. Su apropiación sirve tan sólo para el desarrollo del lenguaje. Por el contrario en la formación uno se apropia por entero aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma. En esta medida todo lo que ella incorpora se integra en ella pero lo incorporado en la formación no es como un medio que haya perdido su función. En la formación alcanzada nada desaparece, sino que todo se guarda. Formación es un concepto genuinamente histórico, y precisamente de este carácter histórico de la «conservación» es de lo que se trata en la comprensión de las ciencias del espíritu.

En este sentido ya una primera ojeada a la historia etimológica de «formación» nos lleva al ámbito de los conceptos históricos, tal como Hegel los hizo familiares al principio en el ámbito de la «primera filosofía». De hecho es Hegel el que con más agudeza ha desarrollado lo que es la formación, y a él seguiremos ahora (16). También él vio que la filosofía «tiene en la formación la condición de su existencia», y nosotros añadimos:

y con ella las ciencias del espíritu. Pues el ser del espíritu está esencialmente unido a la idea de la formación.

El hombre se caracteriza por la ruptura con lo inmediato y natural que le es propia en virtud del lado espiritual y racional de su esencia. «Por este lado él no es por naturaleza lo que debe ser»>>; por eso necesita de la formación. Lo que Hegel llama la esencia formal de la formación reposa sobre su generalidad. Partiendo del concepto de un ascenso a la generalidad, Hegel logra concebir unitariamente lo que su época entendía bajo formación. Este ascenso a la generalidad no está simplemente reducido a la formación teórica, y tampoco designa comportamiento meramente teórico en oposición a un comportamiento práctico, sino que acoge la determinación esencial de la racionalidad humana en su totalidad. La esencia general de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general. El que se abandona a la particularidad es «inculto»; por ejemplo el que cede a una ira ciega sin consideración ni medida. Hegel muestra que a quien así actúa lo que le falta en el fondo es capacidad de abstracción: no es capaz de apartar su atención de sí mismo y dirigirla a una generalidad desde la cual determinar su particularidad con consideración y medida.

En este sentido la formación como ascenso a la generalidad es una tarea humana. Requiere sacrificio de la particularidad en favor de la generalidad. Ahora bien, sacrificio de la particularidad significa negativamente inhibición del deseo y en consecuencia libertad respecto al objeto del mismo y libertad para su objetividad. En este punto las deducciones de la dialéctica fenomenológica vienen a completar lo que se introdujo en la propedéutica. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel desarrolla la génesis de una autoconciencia verdaderamente libre «en y para sí» misma, y muestra que la esencia del trabajo no es consumir la cosa, sino formarla (17). En la consistencia autónoma que el trabajo da a la cosa, la conciencia que trabaja se reencuentra a sí misma como una conciencia autónoma. El trabajo es deseo inhibido. Formando al objeto, y en la medida en que actúa ignorándose y dando lugar a una generalidad, la conciencia que trabaja se eleva por encima de la inmediatez de su estar ahí hacia la generalidad; o como dice Hegel, formando a la cosa se forma a sí misma. La idea es que en cuanto que el hombre adquiere un «poder»>, una habilidad, gana con ello un sentido de sí mismo. Lo que en la auto ignorancia de la conciencia como sierva parecía estarle vedado por hallarse sometido un sentido enteramente ajeno, se le participa en cuanto que deviene conciencia que trabaja. Como tal se encuentra a sí misma dentro de un sentido propio, y es completamente correcto afirmar que el trabajo forma. El sentimiento de sí ganado por la conciencia que trabaja contiene todos los momentos de lo que constituye la formación práctica: distanciamiento respecto a la inmediatez del deseo, de la necesidad personal y del interés privado, y atribución a una generalidad.

En la *Propedéutica* Hegel muestra de la mano de una serie de ejemplos esta esencia de la formación práctica que consiste en atribuirse a sí mismo una generalidad. Algo de esto hay también en aquella reflexión que, frente a lo que constituye medida que limita la falta de medida en la satisfacción de las necesidades y en el uso de las propias fuerzas según algo más general: la atención a la salud. Algo de esto hay también en aquella reflexión que, frente a lo que constituye la circunstancia o negocio individual, permanece abierta a la

consideración de lo que aún podría venir a ser también necesario. También una elección profesional cualquiera tiene algo de esto, pues cada profesión es en cierto modo un destino, una necesidad exterior, e implica entregarse a tareas que uno no asumiría por sus fines privados. La formación práctica se demuestra entonces en el hecho de que se desempeña la profesión en todas las direcciones. Y esto incluye que se supere aquello que resulta extraño a la propia particularidad que uno encarna, volviéndolo completamente propio. La entrega a la generalidad de la profesión es así al mismo tiempo «un saber limitarse, esto es, hacer de la profesión cosa propia. Entonces ella deja de representar una *barrera*».

En esta descripción de la formación práctica en Hegel puede reconocerse ya la determinación fundamental del espíritu histórico: la reconciliación con uno mismo, el reconocimiento de sí mismo en el ser otro. Esto se hace aún más claro en la idea de la formación teórica; pues el comportamiento teórico es como tal siempre enajenación, es la tarea de «ocuparse de un no-inmediato, un extraño, algo perteneciente al recuerdo, a la memoria y al pensamiento». La formación teórica lleva más allá de lo que el hombre sabe y experimenta directamente. Consiste en aprender a aceptar la validez de otras cosas también, y en encontrar puntos de vista generales para aprehender la cosa, «lo objetivo en su libertad», sin interés ni provecho propio (18). Precisamente por eso toda adquisición de formación pasa por la constitución de intereses teóricos, Hegel fundamenta la apropiación del mundo y del lenguaje de los antiguos con la consideración de que este mundo es suficientemente lejano y extraño como para operar la necesaria escisión que nos separe de nosotros mismos. «Pero dicho mundo contiene al mismo tiempo todos los puntos de partida y todos los hilos del retorno a sí mismo, de la familiarización con él y del reencuentro de sí mismo, pero de sí mismo según la esencia verdaderamente general del espíritu» (19). prejuicio clasista de que es en los antiguos donde más fácilmente se halla la

Podrá reconocerse en estas palabras del director de instituto que era Hegel la esencia general del espíritu. Pero la idea básica sigue siendo correcta. 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. En esta medida toda formación teórica, incluida la elaboración de las lenguas y los mundos de ideas extraños, es mera continuación de un proceso formativo que empieza mucho antes. Cada individuo que asciende desde su ser natural hacia lo espiritual encuentra en el idioma, costumbres e instituciones de su pueblo una sustancia dada que debe hacer suya de un modo análogo a como adquiere el lenguaje. En este sentido el individuo se encuentra constantemente en el camino de la formación y de la superación de su naturalidad ya que el mundo en el que va entrando está conformado humanamente en lenguaje y costumbres. Hegel acentúa el hecho de que es en éste su mundo donde un pueblo se da a sí mismo la existencia. Lo que él es en sí mismo lo ha elaborado y puesto desde sí mismo.

Con ello queda claro que no es la enajenación como tal sino el retorno a sí, que implica por supuesto enajenación, lo que constituye la esencia de la formación. La formación no debe entenderse sólo como el proceso que realiza el ascenso histórico del espíritu a lo general, sino también como el elemento dentro del cual se mueve quien se ha formado de este modo. ¿Qué clase de elemento es éste? En este punto toman su arranque las cuestiones que debíamos plantear a

Helmholtz. 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.

Pero reconocer que la formación es como un elemento del espíritu no obliga a vincularse a la filosofía hegeliana del espíritu absoluto, del mismo modo que la percepción de la historicidad de la conciencia no vincula tampoco a su propia filosofía de la historia del mundo. Precisamente importa dejar en claro que la idea de una formación acabada sigue siendo también un ideal necesario para las ciencias históricas del espíritu que se apartan de Hegel. Pues la formación es el elemento en el que se mueven también ellas. Tampoco lo que el lenguaje habitual designa como la «formación completa» en el ámbito de los fenómenos corporales es tanto la última fase de un desarrollo como más bien el estado de madurez que ha dejado ya tras de sí todo desarrollo y que hace posible el armonioso movimiento de todos los miembros. Es en este preciso sentido como las ciencias del espíritu presuponen que la conciencia científica está ya formada, y posee por lo tanto ese tacto verdaderamente inaprendible e inimitable que sustenta como un elemento la formación del juicio y el modo de conocer de las ciencias del espíritu.

Lo que Helmholtz describe como forma de trabajar de las ciencias del espíritu, y en particular lo que él llama sensibilidad y *tacto* artístico, presupone de hecho este elemento de la formación dentro del cual le es dada al espíritu una movilidad especialmente libre. Helmholtz menciona por ejemplo la «facilidad con que las más diversas experiencias deben fluir a la memoria del historiador o del filólogo» (20). Desde el punto de vista de aquel ideal de «férreo trabajo del concluir autoconsciente», bajo el cual se piensa a sí mismo el científico natural, esta descripción ha de aparecer como muy externa. El concepto de la *memoria* tal como él lo emplea no explica suficientemente aquello de lo que aquí se trata. En realidad este tacto o sensibilidad no está bien comprendido si se lo piensa como una capacidad anímica adicional, que se sirve de una buena memoria y llega de este modo a conocimientos no estrictamente evidentes. Lo que hace posible esta función del tacto, lo que conduce a su adquisición y posesión, no es simplemente una dotación psicológica favorable al conocimiento espiritual-científico.

Por otra parte tampoco se concibe adecuadamente la esencia de la memoria cuando se la considera meramente como una disposición o capacidad general. Retener, olvidar y recordar pertenecen a la constitución histórica del hombre y forman parte de su historia y de su formación. El que emplea su memoria como una mera habilidad - y toda técnica memorística es un ejercicio de este tipo- sigue sin tener aquello que le es más propio. La memoria tiene que ser formada; pues memoria no es memoria en general y para todo. Se tiene memoria para unas cosas, para otras no, y se quiere guardar en la memoria unas cosas, mientras se prefiere excluir otras. Sería ya tiempo de liberar al fenómeno de la memoria de su nivelación dentro de la psicología de las capacidades, reconociéndolo como un rasgo esencial del ser histórico y limitado del hombre. A la relación de retener y acordarse pertenece también de una manera largo tiempo desatendida el olvido, que no es sólo omisión y defecto sino, como ha destacado sobre todo Fr. Nietzsche, una condición de la vida del espíritu (21). Sólo por el olvido obtiene el espíritu la posibilidad de su total renovación, la capacidad de verlo todo con ojos

nuevos, de manera que lo que es de antiguo familiar se funda con lo recién percibido en una unidad de muchos estratos. «Retener» es ambiguo. Como memoria, contiene la relación con el recuerdo (22). Y esto mismo vale para el concepto de «tacto» que emplea Helmholtz. Bajo «tacto» entendemos una determinada sensibilidad y capacidad de percepción de situaciones así como para el comportamiento dentro de ellas cuando no poseemos respecto a ellas ningún saber derivado de principios generales. En este sentido el tacto es esencialmente inexpressado e inexpressable. Puede decirse algo con tacto, pero esto significará siempre que se rodea algo con mucho tacto, que se deja algo sin decir, y «falta de tacto» es expresar lo que puede evitarse. «Evitar» no es aquí sin embargo apartar la mirada de algo, sino atender a ello en forma tal que no se choque con ello sino que se pueda pasar al lado. Por eso el tacto ayuda a mantener la distancia, evita lo chocante, el acercamiento excesivo y la violación de la esfera íntima de la persona.

Ahora bien, el tacto de que habla Helmholtz no puede identificarse simplemente con este fenómeno ético que es propio del trato en general. Existen sin embargo puntos esenciales que son comunes a ambos. Por ejemplo, tampoco el tacto que opera en las ciencias del espíritu se agota en ser un sentimiento inconsciente, sino que es al mismo tiempo una manera de conocer y una manera de ser. Esto puede inferirse del análisis presentado antes sobre el concepto de la formación. Lo que Helmholtz llama «tacto» incluye la formación y es una función de la formación tanto estética como histórica. Si se quiere poder confiar en el propio tacto para el trabajo espiritual-científico hay que tener o haber formado un sentido tanto de lo estético como de lo histórico. Y porque este sentido no es una mera dotación natural es por lo que hablamos con razón de conciencia estética o histórica más que de sentido de lo uno o de lo otro. Sin embargo tal conciencia se conduce con la inmediatez de los sentidos, esto es, sabe en cada caso distinguir y valorar con seguridad aun sin poder dar razón de ello. El que tiene sentido estético sabe separar lo bello de lo feo, la buena de la mala calidad, y el que tiene sentido histórico sabe lo que es posible y lo que no lo es en un determinado momento, y tiene sensibilidad para tomar lo que distingue al pasado del presente.

El que todo esto implique formación quiere decir que no se trata de cuestiones de procedimiento o de comportamiento sino del ser en cuanto devenido. La consideración atenta, el estudio concienzudo de una tradición no pueden pasarse sin una receptividad para lo distinto de la obra de arte o del pasado. Y esto es precisamente lo que, siguiendo a Hegel, habíamos destacado como característica general de la formación, este mantenerse abierto hacia lo otro, hacia puntos de vista distintos y más generales. La formación comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta misma medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad. Verse a sí mismo y ver los propios objetivos privados con distancia quiere decir verlos como los ven los demás. Y esta generalidad no es seguramente una generalidad del concepto o de la razón. No es que lo particular se determine desde lo general; nada puede aquí demostrarse concluyentemente. 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. Según esto la conciencia formada reviste de hecho caracteres análogos a los de un sentido, pues todo sentido, por ejemplo, el de la vista, es ya general en cuanto

que abarca su esfera y se mantiene abierto hacia un campo, y dentro de lo que de este modo le queda abierto es capaz de hacer distinciones. La conciencia formada supera sin embargo a todo sentido natural en cuanto que éstos están siempre limitados a una determinada esfera. La conciencia opera en todas las direcciones y es así un *sentido general*.

Un sentido general y comunitario: bajo esta formulación la esencia de la formación se presenta con la resonancia de un amplio contexto histórico. La reflexión sobre el concepto de la formación, tal como subyace a las consideraciones de Helmholtz, nos remite a fases lejanas de la historia de este concepto, y convendrá que repasemos este contexto durante algún trecho si queremos que el problema que las ciencias del espíritu representan para la filosofía rompa con la estrechez artificial que afecta a la metodología del XIX. Ni el moderno concepto de la ciencia ni el concepto de método que le es propio pueden bastar. Lo que convierte en ciencias a las del espíritu se comprende mejor desde la tradición del concepto de formación que desde la idea de método de la ciencia moderna. En este punto nos vemos remitidos a la *tradición humanista*, que adquiere un nuevo significado en su calidad de resistencia ante las pretensiones de la ciencia moderna.

Merecería la pena dedicar alguna atención a cómo ha ido adquiriendo audiencia desde los días del humanismo la crítica a la ciencia de «escuela», y cómo se ha ido transformando esta crítica al paso que se transformaban sus adversarios. En origen lo que aparece aquí son motivos antiguos: el entusiasmo con que los humanistas proclaman la lengua griega y el camino de la erudición significaba algo más que una pasión de anticuario. El resurgir de las lenguas clásicas trajo consigo una nueva estimación de la retórica, esgrimida contra la «escuela», es decir, contra la ciencia escolástica, y que servía a un ideal de sabiduría humana que no se alcanzaba en la «escuela»; una oposición que se encuentra realmente desde el principio de la filosofía. La crítica de Platón a la sofística y aún más su propia actitud tan peculiarmente ambivalente hacia Sócrates apunta al problema filosófico que subyace aquí. Frente a la nueva conciencia metódica de la ciencia natural del XVII este viejo problema tenía que ganar una mayor agudeza crítica. Frente a las pretensiones de exclusividad de esta nueva ciencia tenía que plantearse con renovada urgencia la cuestión de si no habría en el concepto humanista de la formación una fuente propia de verdad. De hecho veremos cómo las ciencias del espíritu del XIX extraen su vida de la pervivencia de la idea humanista de la formación, aunque no lo reconozcan.

En el fondo es natural que en este terreno los estudios, determinantes no sean los matemáticos sino los humanísticos ¿Pues qué podría significar la nueva metodología del XVIII para las ciencias del espíritu? Basta leer los capítulos correspondientes de la *Logique de Port-Royal* sobre las reglas de la razón aplicadas a las verdades históricas para reconocer la precariedad de lo que puede hacerse en las ciencias del espíritu partiendo de esta idea del método (23). Son verdaderas trivialidades las que aparecen cuando se afirma por ejemplo que para juzgar un acontecimiento en su verdad hay que atender a las circunstancias (*circonstances*) que le acompañan.

Los jansenistas pretendían ofrecer con estas reglas de demostración una orientación metódica para la cuestión de hasta qué punto merecen crédito los milagros. Frente a una creencia incontrolada en los milagros intentaban ofrecer espíritu del nuevo método, y creían poder legitimar de esta manera los verdaderos milagros de la tradición bíblica y eclesiástica. La nueva ciencia al servicio de la vieja iglesia: es demasiado claro que una relación como ésta no podía ser duradera, y no cuesta imaginar lo que habría de suceder si se llegaban a poner en cuestión los propios presupuestos cristianos. El ideal metódico de la ciencia natural aplicado a la credibilidad de los testimonios históricos de la tradición bíblica tenía que conducir a resultados muy distintos y, para el cristianismo catastróficos. El camino de la crítica de los milagros al modo jansenista hacia la crítica histórica de la Biblia no es muy largo. Spinoza es un buen ejemplo de ello. Más adelante mostraremos que una aplicación consecuente de esta metodología como norma única de la verdad espiritual-científica representaría tanto como una autocancelación.

11. El término alemán *Bildung*, que traducimos como «formación», significa también la cultura que posee el individuo como resultado de su formación en los contenidos de la tradición de su entorno. *Bildung* es, pues tanto el proceso por el que se adquiere cultura, como esta cultura misma en cuanto patrimonio personal del hombre culto. No traducimos dicho término por «cultura» porque la palabra española significa también la cultura como conjunto de realizaciones objetivas de una civilización, al margen de la personalidad del individuo culto, y esta suprasubjetividad es totalmente ajena al concepto de *Bildung*, que está estrechamente vinculado a las ideas de enseñanza, aprendizaje y competencia personal (N. del T.).

12. C.f. I. Schaarschmidt. *Der Bedeutungswandell der Worte Bilden und Bildung*, Diss. Königsberg 1931.

13. I. Kant. *Metaphysic der. Sitten, Metaphysische Anfangsgrunde der Tugendlebre*, § 19 (Cimentación para la metafísica de las costumbres, Buenos Aires 1968).

14. G. W. Fr. Hegel, Werke XVIII, 1.832 s, Philosophische Propedeutik, Erster Cursus, § 41 s.

15. W. v. Humboldt. *Gesammelte Schriften* VII, 1, 30.

16. G. W. Fr. Hegel, *Philosophische Propedeutik*, § 41-45.

17. G. W. Fr. Hegel. *Phanomenologie des Geistes*, Ed. Hoffmeister, 148 s (Fenomenología de espíritu, México-Buenos Aires 1966).

18. G. W. Fr. Hegel, *Werke* XVIII, 62.

19. G. W. Fr. Hegel, *Nurnberger Sxhrittem*, ed. J. Hoffmeister, (discurso de 1809).

20. H. Helmholtz, o. c., 178.

21. Fr. Nietzsche, *Unzeitgemasse Betrachtungen*, Zweites Stuch: <<Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben>>, 1 (Consideraciones intempestivas, Madrid-Buenos Aires-México 1967, 54 s).

22. La historia de la memoria no es la historia de su ejercicio. Es cierto que la mnemotecnica determina una parte de esta historia, pero la perspectiva pragmática en la que aparece allí el fenómeno de la memoria implica una reducción del mismo. En el centro de la historia de este fenómeno debiera estar san Agustín, que trasforma por completo la tradición pitagórico-platónica que asume. Más tarde volveremos sobre la función de la *mnéme* en la problemática de la inducción (Cf. *En Umanesimo e simbolismo*, 1858, ed. Castelli, los trabajos de P. Rossi, *La costruzione delli imagini nei trattadi di memoria artificiale del rinascimento*, y C. Vasoli, *Umanesimo e simboligio nei primi scritti lulliani e moemotecnici de Bruno*).

23. *Logique de Port-Royal*, 4.e Partie, chap.13 s.