

ABY WARBURG COMO HISTORIADOR DE LA *PSYCHE*. LA NOCIÓN DE *NACHLEBEN* Y LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL PROYECTO WARBURGUIANO

Aby Warburg as a psychē historian. The concept
of *Nachleben* and the political dimension in Warburg's work

Germán Osvaldo Prósperi
Universidad Nacional de La Plata
gerprosperi@hotmail.com

Resumen: El objetivo de este artículo es proponer una lectura filosófica del proyecto warburgiano entendido como una historia de la psychē. Para eso partiré de la célebre anotación en la cual Warburg se presenta como un psiquista de la civilización occidental y al mismo tiempo explicita la naturaleza esquizofrénica de esa historia. Trataré de mostrar en qué consiste esa esquizofrenia y por qué debe ser considerada también desde una perspectiva psicopolítica. Paralelamente, indicaré la importancia que tiene la noción de *Nachleben* en el proyecto psiquista y psicopolítico de Warburg, cifrado –como se sabe– en la expresión *Nachleben der Antike*.

Palabras clave: **psychē / nachleben / eidōlon / psiquista / psicopolítica**

Abstract: The aim of this article is to propose a philosophical reading on Warburg work, seen as a history of the psychē. The starting point will be the famous quote in which Warburg describes himself as a psychist of Western civilization and, simultaneously, states the schizophrenic nature of that history. I will try to explain what is meant by schizophrenia and why it should be considered from a psychopolitical view. At the same time, I will refer to the importance of the concept of *Nachleben* to Warburg psychist and psychopolitical work, which is epitomized in the expression *Nachleben der Antike*.

Keywords: **psychē / nachleben / eidōlon / psychist / psychopolitics**

I. Introducción

El punto de partida de este trabajo es una célebre anotación de Aby Warburg:

A veces me parece casi que, como historiador de la *psychē* [*Psycho-historiker*], me he dispuesto a diagnosticar la esquizofrenia de la civilización occidental en un reflejo autobiográfico: la ninfa extática (maníaca) por una parte y el melancólico dios fluvial (depresivo) por la otra¹.

Quisiera retener dos términos de este pasaje, ambos interdependientes: *psychē* y *esquizofrenia* (este último entendido, como resulta evidente, en términos de bipolaridad: ninfa y dios fluvial). Como han notado varios estudiosos, el proyecto de Warburg se inscribe en lo que el siglo XIX ha denominado una “psicología de la cultura”². Ahora bien, ¿qué significa realizar una psicología de la cultura o, en términos del propio Warburg, una “psicología histórica [*historischen Psychologie*] de la expresión humana”³? Por otro lado, ¿por qué esta psico-historia sería esquizofrénica? Y, por último, ¿cuál sería la dimensión o la importancia política de esta historia de la *psychē*?⁴ En este trabajo intentaré ofrecer algunas indicaciones, un tanto provisionarias, para responder estos interrogantes. A fin de explicar, en un primer momento, qué significa realizar una historia de la *psychē*, me detendré en la ambivalencia constitutiva que posee este término en Homero. En un segundo momento, mostraré que la política occidental, entendida en términos de psicopolítica, se ha constituido –y en este punto Platón resulta fundamental– a partir de una preeminencia de la vida (la *psychē* como hábito vital, como principio animador del cuerpo) y una correlativa exclusión inclusiva⁵ del *eidōlon* (la *psychē* como *Nachleben*, es decir como imagen o

1. Citado en E. H. Gombrich, *Aby Warburg. An Intellectual Biography*, London, The Warburg Institute, 1970, p. 303.

2. Sobre esta cuestión, cfr. Gombrich, *op. cit.*, pp. 37-51; G. Didi-Huberman, *L'image survivant. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, pp. 274-283.

3. Cfr. A. Warburg, *Gesammelte Schriften, Band II. Die Erneuerung der heidnischen Antike, kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*, Leipzig – Berlin, B. G. Teubner, 1932, p. 478.

4. En general, los estudios sobre Warburg no se han detenido en el aspecto político de sus escritos, al menos no en el sentido que propondré aquí. No se trata, por supuesto, de hacer explícita la posición ideológica de Warburg, cuestión menor desde todo punto de vista, sino de volver inteligible la dimensión política contenida en su proyecto histórico-artístico y en particular en su concepción del tiempo y de la imagen.

5. Cuando hablo de *exclusión inclusiva* me refiero al dispositivo de la *exceptio* en el sentido propuesto por Giorgio Agamben (cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, I*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003).

sombra del difunto). En tercer lugar, daré algunas indicaciones acerca del concepto de *Nachleben*, equiparado al de *eidōlon*⁶. En cuarto lugar, a fin de mostrar la importancia que tiene esta exclusión inclusiva del *eidōlon* o *Nachleben* en el orden político de las sociedades occidentales en general, haré referencia a una ceremonia ateniense en honor a los difuntos conocida como *Anthesteria*. Por último, retomaré la relación que existe entre la dimensión política de la *psychē* y el concepto de *Nachleben* y concluiré mostrando en qué sentido Warburg ha podido afirmar que la *psychē* de la civilización occidental es “eternamente esquizofrénica”⁷.

Vale la pena aclarar que este artículo es una suerte de prolegómeno a la lectura de Warburg. Esto significa que plantearé aquí un modo *posible* de entender la propuesta warburguiana en su integridad. Por tal motivo, no me centraré, salvo en la parte final y en algunos pasajes puntuales, en los textos del propio Warburg o de sus comentaristas. Mi idea más bien es proporcionar una matriz filosófica o conceptual que permita abordar la obra warburguiana desde una perspectiva diversa a la de los estudios clásicos dedicados al historiador del arte alemán. Sintetizo entonces en tres preguntas fundamentales los aspectos que propongo abordar:

¿Qué significa realizar una historia de la psychē en el sentido warburguiano?

¿Por qué esa historia es eminentemente esquizofrénica?

¿Qué relación tiene la noción de Nachleben con esa historia de la psychē y cuál es su dimensión política?

II. *Psychē*

Como se sabe, una de las obsesiones de Warburg se cifra en el sintagma *Nachleben der Antike*⁸. Ahora bien, quisiera avanzar la hipótesis de que la constitución de la *psychē* occidental hunde sus raíces en el mundo griego⁹, particularmente en el período que va de Homero a Platón. En lo que

6. En el transcurso del artículo quedará claro por qué la noción homérica de *eidōlon* resulta perfectamente equiparable a la noción warburguiana de *Nachleben* entendida, según la sugerencia de Giorgio Agamben, como “vida póstuma” (cfr. G. Agamben, “Aby Warburg e la scienza senza nome” en: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2005, p. 130).

7. Citado en Gombrich, *op. cit.*, p. 223; también en Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 392.

8. Tal es así que Didi-Huberman se ha referido a esta expresión como “la misteriosa consigna de toda la empresa warburguiana” (*op. cit.*, p. 51).

9. Es sabido que uno de los intereses centrales de Warburg es la supervivencia de lo apolíneo y lo dionisiaco (nociones que toma de Nietzsche) en el Renacimiento. En su escrito de 1905, “Dürer und die italienische Antike”, Warburg consigna que “la Antigüedad no sólo llegó a Durero a través de Italia en la forma de un estímulo dionisiaco, sino también como claridad apolínea” (*op. cit.*, p. 448), y también, esta vez en el notable escrito “Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara” de 1912, que “el paganizante

sigue, mostraré que la esquizofrenia indicada –y padecida– por Warburg se remonta a una ambigüedad constitutiva del término *psychē* en la época homérica.

II. 1 La ambivalencia de la *psychē* en Homero

Según Erwin Rohde, en los poemas homéricos el término *psychē* alude a “algo aéreo, etéreo, como un hálito de vida que se escapa del cuerpo en el último aliento. Sale de él por la boca y también, sin duda, por la herida abierta del agonizante y, una vez libre, recibe también el nombre de «ídolo» (*eidōlon*), imagen”¹⁰. Este doble sentido del término *psychē*, como hálito de vida y como imagen del muerto, ha sido corroborado por la mayoría de los expertos. Quisiera citar una serie de pasajes de estudios especializados en la cultura y la lengua homéricas que demuestran el aspecto vital o vivificador del término *psychē*, y a continuación otros pasajes que demuestran el aspecto fantasmático o espectral.

Aspecto vivificador:

- “La palabra [*psychē*] tiene afinidad con *psychein*, «soplar», y significa el hálito de vida”¹¹.
- “La *psychē* [...] parece ser un «principio vital» o alma sin relación con la actividad consciente ordinaria”¹².
- “Desde su inicio, *psychē* es un término cuyas cualidades psicológicas dependen de su pertenencia a las palabras vinculadas a la fuerza vital”¹³.
- Aspecto fantasmático o espectral:
- “[La *psychē*] es, en primer lugar, el «fantasma» que un hombre expira al morir”¹⁴.

universo fabuloso del joven Durero [...] debía la violencia dramática de su expresión a la pervivencia [*nachlebenden*] de fórmulas patéticas de procedencia griega [*griechischen Pathosformeln*] que le habían sido transmitidas a través del norte de Italia” (*ibid.*, p. 461).

10. E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen – Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr, 1908, p. 3.

11. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co., 1975, p. 19.

12. R. B. Onians, *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951, p. 94.

13. D. Claus, *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato*, New Haven – London, Yale University Press, 1981, p. 181.

14. J. Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul*, London, British Academy, 1916, p. 14.

- “El espíritu del difunto [o *psychē*] es como una sombra privada de conciencia”¹⁵.
- “La *psychē* es el fantasma del muerto, un doble [...], como entidad del más allá, reviste sobre esta tierra un estatuto de no-realidad”¹⁶.

Como puede observarse en este conjunto de citas, la noción de *psychē* es indudablemente ambigua y ambivalente. Principio vital y fantasma del difunto: estos dos aspectos de la *psychē*, intentaré mostrar, van a delimitar el perímetro en el que se constituirá el espacio psíquico —lo que Sigmund Freud ha llamado el “aparato anímico”¹⁷— de la cultura occidental. Es importante señalar que las funciones conscientes, a las que Homero identifica con los términos *thymos*, *noos* o *phrēn* entre otros, no existen independientemente de sus asientos orgánicos. La *psychē* entendida como *eidōlon*, es decir como imagen o sombra del difunto, no se confunde ni con la conciencia del hombre vivo ni con la materialidad del cuerpo muerto. Por esa razón, Rohde se refiere a la *psychē* como “un huésped o un ente extraño, una especie de «doble» [*Doppelgänger*] más débil que el hombre vivo, su otro yo”¹⁸.

III. Platón y el gobierno de lo viviente

Alrededor del siglo V a.C. termina de consumarse un proceso complejo y difícil de circunscribir que encuentra uno de sus focos de cristalización en el pensamiento platónico. Se trata en todo caso, para decirlo con Giovanni Reale, de un “cambio cultural de extraordinario alcance, [...] una revolución que ha explotado y ha sido llevada a cumplimiento por Sócrates y por Platón”¹⁹. Esta explosión que parece haber conmovido a la cultura griega clásica se caracteriza por una mutación ostensible en la concepción de la *psychē*. Con Platón, sostiene Jean-Pierre Vernant, el sentido del término *psychē* —y correlativamente de los términos *eidōlon* y *sōma*— sufre una inversión radical:

15. W. Otto, *Theophania: Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg, Rowohlt, 1956, p. 69.

16. J.-P. Vernant, *Oeuvres. Religion, Rationalités, Politique*, Tome II, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 1539.

17. S. Freud, *Das Unbewußte* en: *Gesammelte Werke*, vol. X, London, Imago Publishing, 1949, p. 273.

18. E. Rohde, *op. cit.*, p. 6.

19. G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999, p. 156.

En Platón la inversión de los valores asignados al alma y al cuerpo es completa; ella hace bascular al *eidōlon* de la sobrenaturaleza al universo sensible. En vez de que el individuo esté íntimamente ligado a su cuerpo viviente y que la *psychē* se presente como el *eidōlon* de ese cuerpo, su fantasma, es la *psychē* inmortal la que constituye, en el fuero interior de cada uno, su ser real. El cuerpo viviente cambia entonces de estatuto: se ‘desrealiza’ para devenir la imagen inconsistente, ilusoria, transitoria de lo que somos en verdad. [...] Se ha así pasado del alma, doble fantasmático del cuerpo, al cuerpo, reflejo fantasmático del alma²⁰.

Pero además, en paralelo a esta inversión de los valores asignados al cuerpo y al alma, con Platón la política comienza a ser pensada como gobierno de lo viviente. En función del objetivo de este escrito, quisiera detenerme en este segundo punto que bien podría denominarse, y ya se verán los motivos, *exclusión-inclusiva* del *eidōlon*, es decir del *Nachleben*.

En este sentido, es preciso hacer referencia a un pasaje del *Político* en el que Platón explicita el nexo –al parecer irrevocable– que se establece alrededor del siglo V a.C. entre *psychē*, *zōē* y *politikē*. Platón afirma allí que la ciencia regia (*basilikē epistēmē*) concierne exclusivamente a los seres vivos:

Extr.: Porque no cabe duda de que la función de la ciencia regia de ningún modo consiste en dirigir a seres inanimados [*tōn apsychōn*], como hace la arquitectura, sino que es más noble: ella ejerce siempre su poder entre los seres vivos [*zōois*] y sólo en relación a ellos²¹.

La *politikē technē* sólo puede referirse a los seres vivientes, a la *zōē*²². La *psychē* se convierte en los siglos VI-IV a.C., y particularmente en Platón, en una *máquina político-económica de vivificación*. Por eso en el *Fedón*, para demostrar la inmortalidad del alma, Platón se ve obligado a demostrar primeramente su naturaleza vital y vivificante.

- Contéstame entonces - preguntó él - ¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo [*sōmati zōn*]?
- El alma [*psychē*] - contestó.
- ¿Y acaso eso es siempre así?
- ¿Cómo no? - dijo él.

20. J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 1541.

21. *Político* 261c-d. Para las citas de los diálogos platónicos me he basado en las *Obras completas* editadas por Gredos. En algunos casos, he introducido ligeras modificaciones, atendiendo siempre al texto griego.

22. Sobre la cuestión del poder soberano y el gobierno de lo viviente en Platón y sus consecuencias en la filosofía política ulterior, cfr. F. Ludueña Romandini, *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2010, p. 17 y sgg.

- Por lo tanto, a aquello a lo que el alma domine [*kataschē*], ¿llega siempre trayéndole la vida [*phērousa zōēn*]?
- Así llega, ciertamente - contestó²³.

Es importante notar que el elemento a ser vivificado o animado es por supuesto el cuerpo (*sōma*)²⁴. Se trata de un dispositivo *político-económico* porque el objetivo de la vivificación es que la *psychē* o, mejor aún, su función superior y por tanto *soberana* (el *nous*) *gobierne* al cuerpo.

En *Leyes*, por otra parte, aunque también en otros diálogos más tempranos como el *Fedro*, volvemos a encontrar este doble movimiento que consiste en vivificar y gobernar, vivificar *para* gobernar. La *psychē* aparece allí como el principio del movimiento y por lo tanto como principio de vida²⁵. A diferencia del cuerpo, la *psychē* es capaz de moverse a sí misma. El gobierno de los cuerpos vivientes, de la *zōē*, la administración de la vida, requiere necesariamente de la *psychē*, por la sencilla razón de que es ella, que no por casualidad los latinos traducirán por *anima*, la encargada de *vivificar* o *animar* la materia corpórea. Por eso cuando Platón sostiene que no puede haber política de los seres inanimados utiliza la expresión *apsychos* (sin vida, pero literalmente sin *psychē*). Un cuerpo se vuelve viviente, como se afirma en el *Fedón* y en varios diálogos platónicos, en la medida en que es animado o vivificado por la *psychē*²⁶. De tal manera que el aspecto vital de la *psychē* homérica, es decir la *psychē* como soplo o aliento de vida, se va a constituir en el elemento fundamental de la (zoo/bio)política de Occidente. Si puede decirse que el poder es originariamente soberano-económico, que la política occidental implica desde su mismo inicio en la cultura griega un poder soberano que se ejerce sobre la vida²⁷, es porque tanto el poder soberano como el biopoder descansan sobre una política de la *psychē*.

23. *Fedón* 105c-e.

24. No deja de resultar curioso que la misma ambigüedad que posee el término *psychē* en Homero caracterice también al término *sōma*, el cual designa sobre todo el cuerpo sin vida, el cadáver: “la palabra *sōma*, que más tarde significará «cuerpo», no es utilizada nunca por Homero en relación a los vivientes: *sōma* significa «cadáver» [*Leiche*]” (B. Snell, *op. cit.*, p. 24).

25. Cfr. *Leyes* X, 895c-896a.

26. La idea de una *psychē kosmou*, que Platón propone en célebres pasajes del *Timeo*, ampliará este proceso de vivificación hasta englobar la totalidad del cosmos. En la medida en que el universo entero posee *psychē* y es por tanto un gran *zōon*, un gigantesco *sōma empsychos*, funciona según leyes regulares y jerarquías predeterminadas. Lo cual significa que ahora el cosmos en su totalidad es objeto –no ya humano, sino divino– de gobierno. La *basilikē epistēmē*, entonces, adquiere un estatuto cosmológico.

27. Se trata, por supuesto, de una de las tesis que defiende Giorgio Agamben en *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

Permítaseme resumir en tres tesis las conclusiones a las que he llegado hasta aquí:

1) Sólo porque existe la *zōē* puede haber política. Esto es así porque sólo los seres vivientes (*zōa*), sostiene Platón, pueden ser gobernados.

2) Para que un cuerpo pueda considerarse viviente, es decir para que la *zōē* pueda actualizarse en un cuerpo concreto, para que ese cuerpo pueda devenir un *zōon*, es preciso que sea animado por la *psychē*.

3) El *zōon politikon* aristotélico sólo es posible a partir de la operación vivificadora de la *psychē*. Esto significa que la *psychē politikē*, la psicopolítica, es condición de posibilidad del *zōon politikon*, puesto que sólo puede hablarse de *zōon* en la medida en que un cuerpo ha devenido *sōma empsychos*.

IV. La exclusión-inclusiva del *eidōlon/Nachleben*

Todo este dispositivo psicopolítico que ya encontramos plenamente desarrollado en Platón ha podido constituirse a partir de una *politización* –y una correlativa exaltación– del aspecto vital o vivificador de la *psychē*. Pero para que este devenir-político de la *psychē* haya podido efectuarse, fue necesario el destierro o la *exclusión-inclusiva* del otro aspecto –no ya vital, sino fantasmático (*Nachleben*)– que vinculaba (o mejor aún, identificaba), en la época homérica, a la *psychē* con el *eidōlon* del difunto. La excepción –en el doble sentido de exclusión e inclusión– del *eidōlon* (que es también, por necesidad, una excepción del *phasma* y del *oneiros*)²⁸ es el acontecimiento fundamental y decisivo de la política occidental²⁹.

28. En su estudio *Image, imaginaire, imagination*, Jean-Pierre Vernant incluye a los fantasmas oníricos y las almas de los difuntos dentro del espectro semántico del término *eidōlon*: “Observando que sería necesario traducir *eidōlon* por doble o fantasma más que por imagen, hemos indicado varias veces que este término es empleado de manera exclusiva para designar tres tipos de fenómenos: la aparición sobrenatural, *phasma*, el sueño, *oneiros* (*onar*), el alma-fantasma de los difuntos, *psychē*” (*op. cit.*, p. 2026).

29. De allí la importancia de los ritos de entierro y las ceremonias funerarias en la constitución del orden social y político de las comunidades antiguas. Como ha indicado Numa Denys Fustel de Coulanges en un célebre estudio: “El alma que no tenía su tumba no tenía residencia. [...] le era preciso errar siempre, bajo forma de larva o fantasma [...]. Atormentaba a los vivientes, les enviaba enfermedades, arruinaba sus cosechas, los horrorizaba con apariciones lúgubres para advertirles que le dieran sepultura a su cuerpo y a sí misma. De allí ha surgido la creencia en los *revenants*” (*La cité antique*, Paris, Librairie Hachette, 1900, p. 16). El culto a los muertos, según Fustel de Coulanges, constituye el basamento “originario” sobre el cual se habría constituido el orden socio-político de las culturas antiguas y, más allá, de la cultura *tout court*: “las instituciones domésticas y sociales de los antiguos han surgido de esta fuente” (*ibid.*, p. 21), o también: “Estas ideas y estos ritos son lo que hay de más viejo en la raza indo-europea, y son también lo que hay de más persistente” (*ibid.*, p. 26). Este aplacamiento del alma de los difuntos constituye, en consecuencia, el acontecimiento fundacional de la política. Se trata de evocar el alma del muerto, de ofrendarle alimento y bebidas, de sepultarlo y honrarlo debidamente, a fin de que no invada el reino de los vivos.

Pero justamente por eso, en tanto sólo puede haber gobierno del ser viviente, el alma del muerto queda desterrada del campo político. El punto más problemático, sin embargo, es que el muerto no es meramente un ser sin vida (*apsychos*) –el cual, según Platón, no podría ser objeto de gobierno–, sino una suerte de vida disminuida, sin conciencia ni voluntad, pero que así y todo no se confunde con la simple nada o con el no-ser absoluto. Walter Otto ha explicado la subsistencia de la *psychē* del difunto con palabras notables: “No se trata de una prosecución de la vida, porque lo propio de los muertos es el *ser del haber sido*. Los griegos han comprendido que el *haber sido* es en sí mismo *ser* en el sentido propio del término, y haber comprendido esto es una de sus grandes intuiciones”³⁰. Pero ¿de qué ser se trata?, ¿cómo pensar el ser-del-haber-sido que define a la *psychē* entendida como sombra o fantasma del muerto? Para orientarnos en este arduo asunto será útil recurrir a ciertas nociones sugeridas por Giovanni Reale en un texto indispensable: “Llegada al *Hadēs*, la *psychē* subsiste como «imagen» espectral del difunto, sin vida, sin capacidad de sentir, ni de conocer ni de querer: ella es como *una imagen emblemática del no-ser-más-en-vida*”³¹; o también, igualmente remarcable e inspirado: “La *psychē* [...] representa [...] el «no ser más del yo», su negación: su permanecer emblemático precisamente en la dimensión del «no-más», del «no-más-vivo»”³². La equiparación que propongo entonces entre la noción homérica de *eidōlon* y la noción warburguiana de *Nachleben* se debe a que ambas aluden a un *resto metafísico* o *para-metafísico* que no se confunde con la vida en cuanto tal, ni con la vida de los cuerpos (humanos o no) ni con la vida presente o actual de las imágenes y de las obras artísticas. Por eso el análisis que lleva a cabo Warburg en el ámbito específico de la historia del arte consiste en detectar y sacar a la luz ese residuo metafísico, espectral y póstumo que acecha en las imágenes y que resulta irreductible a la metafísica de la presencia, tanto en su dimensión política como ontológica.

Se comprenderá rápidamente el riesgo que representa el *eidōlon*, la *psychē* del difunto, para la política occidental. Si el poder en las sociedades occidentales es siempre un poder sobre la vida, puesto que sólo los seres vivientes –dice Platón– pueden ser gobernados, entonces el *eidōlon*, en la

Esta es la *exceptio* primordial, el acontecimiento sagrado que ha tenido lugar en el comienzo y que funda la reactualización periódica de los ritos y las ceremonias funerarias: “Toda fiesta religiosa, todo tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que ha tenido lugar en el pasado mítico, ‘en el comienzo’” (M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 63). En el apartado siguiente mostraré esta reactualización en un festival ateniense en particular: la *Anthesteria*.

30. W. Otto, *op. cit.*, p. 56.

31. G. Reale, *op. cit.*, p. 76.

32. *Ibid.*, p. 82.

medida en que se ubica en el borde mismo de la vida, en el límite de la ontología, en la medida en que designa un no-más-vivo, una imagen del no-ser-más-en-vida (Reale) o un ser-del-haber-sido (Otto), no entra dentro de los cálculos del poder en sus formas tradicionales. Lo “ingobernable” no es por eso la forma-de-vida o la vida inoperosa, según la tesis de Agamben; no es “*la vida en cuanto tal*, sino [...] *la vida-que-se-va*”³³, la “*vida que se va con la muerte*”³⁴. La condición del *eidōlon*, por tanto, es paradójica y liminal: designa en cierta forma una “vida”, y en consecuencia no es absolutamente ajena a lo político (*este es el aspecto in-clusivo de la exceptio*), pero se trata de una vida-que-se-va, un ser-no-más-vivo, un ser-del-haber-sido que, en su condición fronteriza, pone en cuestión los fundamentos mismos del poder político (*este es el aspecto ex-clusivo de la exceptio*). El *eidōlon* es a la vez interno y externo —o, quizás, con más propiedad, *ni interno ni externo*— al espacio político³⁵.

V. *Anthesteria*

Con el fin de mostrar la importancia que tiene esta exclusión inclusiva del *eidōlon* o *Nachleben* en el orden político-social de la vida comunitaria, y al mismo tiempo la dimensión psicopolítica del proyecto warburgiano, quisiera hacer referencia a un *exemplum* histórico puntual: el festival ateniense conocido como *Anthesteria*. Considero que esta cuestión es importante porque, como bien ha señalado Fabián Ludueña Romandini en un texto notable, “Warburg identifica la evolución de la civilización occidental como una domesticación —ciertamente no exitosa y portadora de rasgos inquietantes— de las antiguas fuerzas demónicas”³⁶. Y si es verdad que en el caso de Warburg el “objeto de investigación coincide, literalmente, con su propia psiquis, y viceversa”³⁷, entonces quisiera avanzar la tesis de que

33. *Ibid.*, p. 84.

34. *Idem.*

35. Sobre la noción de fantasma o espectro (*eidōlon* o *Nachleben*) y su relación con la política occidental entendida como metafísica de la presencia, cfr. desde luego J. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Éditions Galilée, 1993.

36. F. Ludueña Romandini, *La ascensión de Atlas. Glosas sobre Aby Warburg*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017, p. 27. Por mi parte, quisiera señalar que las almas de los muertos, los *eidōla*, forman parte esencial de estas fuerzas demónicas mencionadas por Ludueña. En efecto, como han demostrado varios estudiosos, en la Antigüedad existía una tradición según la cual las almas, al menos las de ciertos hombres excepcionales, devenían *daimones* luego de la muerte. Sobre este punto, cfr. A. Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden – Boston, Brill, 2012, pp. 32-34.

37. *Ibid.*, p. 26.

el historiador del arte alemán, ese “esquizoide incurable”³⁸, recrea en su propia locura –la cual se deriva, de nuevo según Ludueña, “de su *temor* a caer presa de los demonios”³⁹– la relación fundacional, evidente en diversos ritos y festivales antiguos como la *Anthesteria*, entre una agencia humana y una agencia demoníaca o póstuma, es decir, reactualiza en su propia *psychē* el mecanismo de excepción, constitutivo del orden social y político, entre los vivos y los muertos, entre *Leben* y *Nachleben*. En este sentido, Didi-Huberman ha podido afirmar que “la temporalidad paradójica del *Nachleben* es la temporalidad del síntoma”⁴⁰ y que es necesario traducir la *Pathosformel* “en términos de *sintomatología psíquica*”⁴¹. En efecto, la estructura del síntoma “da cuenta a la vez de lo reprimido y del retorno de lo reprimido”⁴². En este apartado, entonces, mostraré que este doble movimiento, de represión y de retorno de lo reprimido, se evidencia de manera eminente en el ritual conocido como *Anthesteria*.

En los días 11, 12 y 13 del mes *Anthesterion* (aproximadamente febrero-marzo de nuestro calendario) se desarrollaba en Atenas, pero también en varias ciudades jónicas, la celebración conocida como *Anthesteria*⁴³. En el primer día, llamado *Pithoigia* (la apertura de las vasijas), se probaba el vino que había sido almacenado en los *pithoi* desde la vendimia, luego de mezclarlo con agua en la justa proporción. El día 12 era la fiesta de las *Choes* (jarras para beber vino) y el momento central del festival. Lo más curioso es que, a diferencia de la algarabía y el bullicio que acompañaban habitualmente a los banquetes de los helenos, en este día cada participante bebía solo, en

38. Citado en Gombrich, *op. cit.*, p. 241. Se trata de una expresión que figura en una nota de Warburg a los apuntes para el *Schlangeritual*. Sobre este asunto, cfr. también la *introduction* de Joseph L. Koerner a A. Warburg, *Le Rituel du serpent. Récit d'un voyage en pays pueblo*, Paris, Macula, 2003, pp. 9-54.

39. *Ibid.*, p. 41.

40. G. Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 274.

41. *Ibid.*, p. 281.

42. *Ibid.*, p. 287.

43. Según A. Woollgar Verrall, el término *Anthesteria* no se derivaría de *anthos* (flor), según la *communis opinio*, sino “del verbo arcaico *thesasthai*, rezar o suplicar, y de los adjetivos *polythestos* y *apothestos*. Plegarias y evocaciones dirigidas a los muertos es una parte de los procedimientos por los cuales ellos son traídos de nuevo al mundo de los vivos. [...] El compuesto *anathessasthai* podría, según la analogía de *anakalein* y otras similares, tener el sentido de [...] “elevar a través de la plegaria, hacer ascender a través de la plegaria. Y *anthestēria*, derivada de *anathessasthai*, sería la fiesta de la re-evocación, significando la acción en la cual la ceremonia consiste y a la vez lo que es su objeto” (A. W. Verrall, “The Name Anthesteria”, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 20, 1900, p. 116). De tal manera que el festival no sería más que una re-evocación del *eidōlon* o del *Nachleben*, un llamado que el compuesto *anathessasthai* cifraría como un ascenso de los muertos al mundo de los vivos.

una mesa individual y en absoluto silencio⁴⁴. El tercer día de la *Anthesteria*, llamado *Chytroi* (recipientes), tenía un carácter muy diferente. Su nombre se derivaba del recipiente en el que se hervía durante el día una mezcla de verduras diversas. Esta comida, sin embargo, no estaba destinada a los vivos sino a los muertos. La preparación era ofrecida a Hermes, un dios del inframundo, en honor de los muertos, y ningún miembro de la familia podía comer puesto que su función era “aplacar la hostilidad de los difuntos”⁴⁵. En este último día se creía que los fantasmas y los espíritus del inframundo rondaban libremente por la ciudad: “la *Anthesteria* era un festival de los muertos: se decía que los fantasmas o espíritus de los muertos emergían del inframundo en estos días y entraban en la ciudad, sólo para ser expulsados al final del festival”⁴⁶. En cierto sentido, el día consagrado al culto de los muertos parece ser el último, el 13, aunque es verdad que muchos autores consideran al festival en general como una celebración dedicada al alma de los ancestros y como un tiempo de polución⁴⁷. No sólo los santuarios permanecían cerrados y el acceso a los dioses interrumpido, sino que tampoco era posible realizar negocios que requirieran juramentos ni celebrar casamientos. Focio, el célebre lexicógrafo, enuncia en un fragmento: “Día impuro [*miara hēmera*]: durante las *Choes* en Atenas en el mes de *Anthesterion*, en el cual se cree que las almas de los muertos ascienden [*hai psychai tōn teleutēsantōn anienai*], suelen masticar habas desde la mañana y untar las puertas con alquitrán”⁴⁸. Cuando el último día del festival terminaba, el jefe del hogar expulsaba a las almas de los difuntos gritando: “Fuera de aquí, *kēres*, la *Anthesteria* ha terminado [*thyraze kēres ouk eni Anthestēria*]”⁴⁹. El vocativo *kēres*, que ha dado varios dolores de cabeza a los estudiosos debido a que en fuentes más tardías figura como *kares* (habitantes originarios del Ática), haría referencia, al menos en su forma más antigua, a “los espíritus que pueden hacer daño”⁵⁰, lo que los romanos llamarán *lemures*⁵¹.

44. Cfr. H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London, Thames and Hudson, 1977, p. 113.

45. *Ibid.*, p. 116.

46. W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1972, p. 239.

47. Sobre la cuestión de la polución y su relación con el orden social, cfr. M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London – New York, Routledge, 2001.

48. Focio, *Lexicon*, s.v. “miara hēmera”.

49. *Suda*, s.v. “kares”.

50. H. W. Parke, *op. cit.*, p. 117.

51. Burkert, además de comparar el término *kēres* con el ugarítico *rephaim* (cfr. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2011, p. 360), sostiene que la identificación de *kēres* con las almas de los muertos es posterior a la

La tesis que quisiera proponer ahora es que la *Anthesteria* recrea, en la vida política y social de la Atenas clásica pero ya antes también, bajo forma ritualizada, la exclusión-inclusiva del *eidōlon* o *Nachleben* que Platón, como he explicado, consume en el siglo V a.C. al identificar a la política con el gobierno de los vivos. Lewis Mumford ha mostrado, retomando una idea sugerida ya por Fustel de Coulanges entre otros, que en los asentamientos humanos, por más atrás en el tiempo que nos remontemos, se detecta siempre una preocupación del hombre por los muertos y un ceremonial correlativo destinado a “aplacar los espíritus de los ancestros”⁵². Tan importante es la relación de los vivos con los difuntos para la constitución de las ciudades que Mumford llega a decir que “la ciudad de los muertos precede a la ciudad de los vivos [y que] es la precursora, casi el núcleo, de toda ciudad viviente”⁵³. La *Anthesteria*, en este sentido, permite que la comunidad asimile y elabore en su vida político-social su relación con los fantasmas y los espectros. De allí el doble sentido del festival: se evoca a los muertos pero sólo para expulsarlos. Por eso Burkert puede decir que en la *Anthesteria*, pero también en los innumerables festivales consagrados a los muertos que poseen una función constitutiva y fundamental en diversas culturas antiguas, “los difuntos eran invitados, evocados y finalmente, con mayor o menor vehemencia, expulsados de nuevo”⁵⁴. De tal manera que la *Anthesteria* designaría el tiempo, necesariamente excepcional, en el que se convoca a los muertos, se los hace ascender del inframundo, pero sólo para

identificación con los carios o extranjeros: “ni siquiera la tradición de la Antigüedad se pone de acuerdo sobre quiénes o qué eran – *kāres* o *kēres*, extranjeros o espíritus destructivos, que más tarde serán interpretados también como las almas de los difuntos” (*idem.*). De la misma opinión es S. C. Humphreys, quien sostiene que en el tiempo de Focio se había producido “un cambio del término “carios” por *kēres* en la fórmula proverbial de expulsión, y quizás una relación entre estas figuras de la desgracia con la *Lemuria* romana” (*The Strangeness of Gods. Historical perspectives on the interpretation of Athenian religion*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 268). Respecto a la *Lemuria* romana, los testimonios de Ovidio resultan decisivos: “dicen que nuestros abuelos salieron de sus tumbas, quejándose en el transcurso de la noche silenciosa. Dicen que una masa vacía de almas desfiguradas recorrió aullando las calles de la ciudad y los campos extensos. Después de ese suceso, se reanudaron los honores olvidados de las tumbas, y hubo coto para los prodigios y los funerales” (*Fastorum* V, 551-557). La *Lemuria* finalizaba con un ritual efectuado por el *pater familias* quien, con los pies descalzos y las manos lavadas, repetía nueve veces las fórmulas *haec ego mitto, his' inquit 'redimo meque meosque fabis y Manes exite paterni* (cfr. W. W. Fowler, *The Religious Experience of the Roman People. From the Earliest Times to the Age of Augustus*, London, MacMillan & Co., 1911, pp. 106-109). Tanto la fórmula griega *thyraze kēres ouk eni Anthestēria* cuanto la romana *Manes exite paterni* aluden a la expulsión ritual de los *eidōla* o *Nachleben*, es decir a las almas de los muertos.

52. L. Mumford, *The City in History. Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*, New York, Harcourt Brace Jovanovich Inc., 1961, p. 7.

53. *Idem.*

54. W. Burkert, *op. cit.*, p. 251.

volver a desterrarlos, para expulsarlos de la ciudad. En otras palabras: se los incluye para excluirlos. No es por eso intrascendente, además, que durante los tres días en los que tenía lugar la *Antheisteria* la ciudad suspendía el orden normal de su funcionamiento. Varios autores han señalado, en efecto, que en muchos de estos festivales la religión y la política parecen volverse en cierta forma indistintas⁵⁵. Se trata de un momento de *exceptio*. Como sintetiza de nuevo Burkert: “la normalidad es suspendida [*Normalität ist aufgehoben*]”⁵⁶. Esto significa que los límites se borran entre dominios normalmente separados, en este caso entre los vivos y los muertos. Y ese es precisamente el horror que la *Antheisteria* pretende conjurar. Por eso se invoca al *eidōlon*, se lo llama, se lo incluye en la *polis* (es decir, en la política), pero sólo para expulsarlo, para excluirlo y asegurarse que el tiempo cotidiano de la comunidad transcurra libre de asedios espectrales. En suma: se trata de proteger al *Leben* conjurando al *Nachleben*.

VI. Conclusión

Estamos ya en condiciones de sopesar la magnitud del proyecto warburgiano y de situarlo en su dimensión psico-política. El análisis de las imágenes, de las supervivencias, es decir de la vida póstuma de las imágenes, no tiene otro fin más que el de sacar a la luz los puntos de irrupción del *eidōlon*, hacer posible la emergencia del aspecto fantasmático y espectral de la *psychē*. Por eso la historia del arte, tal como Warburg la entiende, es una historia de fantasmas y no una historia de la conciencia o del espíritu en su sentido hegeliano (y recuérdese que Hegel definía al *Geist* fundamentalmente como actividad vital, como vida)⁵⁷.

Acaso sería preciso enunciar las consecuencias de lo que he desarrollado hasta aquí a la manera heideggeriana. Sería por eso menester, para comprender la magnitud del asunto, construir una analogía un poco apre-

55. Juan Acerbi ha acuñado recientemente el término “metapolítica” para pensar la relación entre lo humano y lo divino en la constitución del poder occidental, puntualmente en la tradición republicana (cfr. J. Acerbi, *Metapolítica. Enemigo público, poder y muerte civil en la tradición republicana*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2019).

56. W. Burkert, *op. cit.*, 2011, p. 363. Es sintomático que, poco después, Burkert utilice el término *Ausnahmezustand* (estado de excepción) para referirse al tiempo de la *Antheisteria*. En un pasaje cuyo sentido ciertamente habría aprobado Carl Schmitt, Burkert sostiene: “La participación en este tiempo de suspensión [*Ausnahmezustand*] crea un sentido comunitario y da a los niños en particular un nuevo estatus; los atenienses se vuelven conscientes de su ser-ateniense [*sein Athenertum*] por el hecho de participar en las celebraciones de la *Antheisteria*” (*ibid.*, pp. 363-364).

57. Sobre las nociones de *Geist* y de *Gespenst*, cfr. J. Derrida, *op. cit.* Sobre Warburg y Hegel, cfr. G. Prósperi, *La respiración del Ser. Apnea y ensueño en la filosofía hegeliana*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2018, pp. 60-66.

surada y decir que lo que ha sido el olvido del ser para la historia de la metafísica lo ha sido el olvido del *eidōlon* o del *Nachleben* para la historia de la política. Se comprende así por qué Warburg ha podido denominar a su proyecto final *Mnemosyne*. Se trata para él de recordar lo que ha sido olvidado (y no casualmente por el filósofo, Platón, que ha elevado el recuerdo, la *anamnēsis*, a rango ontológico, aunque lo mismo habría que decir de Hegel y la *Erinnerung*). Y en tanto el *eidōlon*, el *phantasma* o el *Nachleben*, no es lo *otro* de la *psychē* sino su *otro lado* (puesto que en Homero el término posee una valencia profundamente anfibológica), la política occidental, la psico-política, no ha dejado de verse acosada por ese resto que subsiste en su mismo centro. El Atlas *Mnemosyne*, en este sentido, es un dispositivo imaginal que permite la irrupción del aspecto fantasmático de la *psychē*: un Atlas no ya meramente de la vida, sino de lo póstumo, no ya de la *zōē* sino del *eidōlon*, no ya de *Leben* sino de *Nachleben* o, en todo caso, de la vida acosada siempre, fracturada, por su condición póstuma, por su *haber-sido* o por su *irse-con-la-muerte*. El método de Warburg, su enigmática “ciencia sin nombre”, consiste en detectar el *otro lado* de las imágenes, su doble, el huésped que acecha en toda obra artística.

Retomo entonces las tres preguntas iniciales:

¿Qué significa realizar una historia de la *psychē* en el sentido warburguiano?

Significa realizar una cartografía –que es también una sismografía, un estudio de los movimientos subterráneos que dinamizan el sustrato imaginal de la civilización occidental–, atendiendo a los puntos de emergencia del aspecto fantasmático de la *psychē*, a las fallas del espacio cultural (*Denkraum* o psico-espacio) por donde irrumpen los *eidōla* o los *Nachleben*.

¿Por qué esa historia (o psico-historia) es eminentemente esquizofrénica?

Porque la *psychē* de Occidente, desde la época homérica, está intrínsecamente escindida entre un aspecto vital-pneumatológico (la *psychē* como *psychein*, como hábito vital) y un aspecto imaginal-póstumo (la *psychē* como *eidōlon*, como imagen del difunto). La oscilación irresoluble entre ambos polos (entre *Leben* y *Nachleben*, entre la vida y la vida póstuma) marca la dinámica específica de la psichistoria, la *psychomachia* o la “oscilación psíquica [*Seelenschwingung*]”⁵⁸ *par excellence*. Se trata, en este caso, de una polaridad *cuasi-trascendental*⁵⁹; sobre ella se asientan las demás polaridades señaladas por los especialistas en Warburg: ninfa-dios fluvial, magia-matemática, astrología-ciencia, etc.

58. A. Warburg, *op. cit.*, p. 565.

59. La expresión *cuasi-trascendental* remite, por supuesto, a Jacques Derrida y designa una instancia que funciona como condición de posibilidad y a la vez de imposibilidad de un fenómeno. Sobre este concepto, cfr. A. Hurst, “Derrida’s Quasi-Transcendental Thinking”, *South African Journal of Philosophy*, 23:3, 2004, pp. 244-266.

¿Qué relación tiene la noción de *Nachleben* con esa historia de la *psychē* y cuál es su dimensión política?

El concepto de *Nachleben*, tal como Warburg lo entiende y lo pone en práctica, recupera precisamente la dimensión póstuma de la *psychē*, el *eidōlon*, es decir el elemento excluido-incluido de la política por Platón alrededor del siglo V a.C., cuyo retorno sin embargo no ha dejado de perturbar y acosar, como he mostrado en el caso de la *Anthesteria* ateniense, el orden instituido de las sociedades humanas. El análisis que Warburg realiza de las imágenes supone una peculiar sensibilidad a la condición póstuma que atraviesa la historia del arte en general y cada obra en particular. Y si varios especialistas han podido establecer una relación entre Warburg y Benjamin es justamente porque esta recuperación de lo que ha sido, esta atención al *ser-del-haber-sido* que constituye el núcleo tanto de la *dialektische Bild* cuanto del *Nachleben* o de las *Pathosformeln*, supone una redención y un acto de justicia.⁶⁰ Se comprende entonces la importancia política o, mejor aún, psicopolítica del proyecto warburgiano. La temporada de Warburg en el sanatorio de Kreuzlingen asume así su estatuto definitivo: ser un *exemplum*, y de los más eminentes, de los avatares bipolares de la *psychē* occidental⁶¹; cifrar, en una vida personal, las fuerzas (*daimones*, *eidōla*, *Nachleben*, etc.) que rompen precisamente lo que hay de personal en la vida. Ese fue el precio que Warburg –como Nietzsche, como Artaud– tuvo que pagar para revelarnos la esencia esquizofrénica de nuestra *psychē*.

60. Sobre la relación entre Warburg y Benjamin, y en particular entre las nociones de *dialektische Bild* y de *Pathosformeln*, cfr. C. D. Johnson, *Memory, Metaphor, and Aby Warburg's Atlas of Images*, New York, Cornell University Press, 2012, pp. 16-19.

61. Warburg es un *exemplum* de la bipolaridad de la cultura occidental de la misma manera que la *Anthesteria* o la *Lemuria* son *exempla* de la bipolaridad de la política occidental. El punto interesante es que la locura de Warburg cifra, en un mismo movimiento, ambas dimensiones: es a la vez un *exemplum* psichistórico y psicopolítico.