ISSN 0590-1901 (impresa) / ISSN 2362-485x (en línea)
Cuadernos de filosofía /72 (enero - junio, 2019)
doi: 10.34096/cf.n72.7802

Del Monstruo a la Idea. Aby Warburg y la psico-arqueología del hombre

Germán Osvaldo Prósperi
Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Recibido el 30 de abril de 2019; aceptado el 4 de julio de 2019

Resumen

En el presente artículo me propongo demostrar dos tesis fundamentales: 1) que el proyecto warburguiano de una "psicología histórica de la expresión humana", basamento teórico y directriz del Atlas *Mnemosyne*, debe ser entendido como una psico-arqueología de lo humano; y 2) que la locura de Warburg es la experiencia de la condición extra-humana de la psiquis histórica, es decir la constatación patológica de que lo humano no es lo *otro* del *Monstrum* sino el *mismo Monstrum* domesticado.

Palabras clave

Mnemosyne
Psiquis
Afuera
Monstrum
Humano

From Monster to Idea. Aby Warburg and the psycho-archaeology of man

Abstract

This article aims at demonstrating two main theses: 1) Warburg's work on a "historical psychology of the human expression", which constitutes the rationale and guiding reference of the Atlas *Mnemosyne*, should be understood as a psycho-archeology of man; and 2) Warburg's madness is the experience of the extra-human nature of the historical psyque, i.e., it is the pathological evidence confirming that the human element does not constitute the *other* of the *Monstrum*, but the domesticated *Monstrum itself*.

Keywords

Mnemosyne
Psyche
Outside
Monstrum
Human

Introducción

Como han notado varios estudiosos, el proyecto warburguiano se inscribe en lo que el siglo XIX ha denominado una "psicología de la cultura"[1] o, en términos del propio Warburg, una "psicología histórica [*historischen Psychologie*] de la expresión humana" (1932: 478). En efecto, en las notas y borradores que Warburg escribió en el sanatorio *Bellevue* de Kreuzlingen, esta frase debía sintetizar el objetivo prioritario de su biblioteca y de lo que, algunos años más tarde, sería su último proyecto: el Atlas *Mnemosyne*. A la fórmula citada, según la transcripción de Ernst H. Gombrich, le seguía el siguiente interrogante: "¿cómo se originaron las expresiones humanas y las

1. Sobre esta cuestión, cfr. Gombrich, 1992: 37-51; Didi-Huberman, 2002: 274-283.

ISSN 0590-1901 (impresa) / ISSN 2362-485x (en línea)
Cuadernos de filosofía /72 (enero - junio, 2019)
doi: 10.34096/cf.n72.7802

pictóricas?, ¿cuáles son los sentimientos o puntos de vista, conscientes o inconscientes, tras los que aquellas se almacenan en los archivos de la memoria?" (citado en Gombrich, 1992: 211). Creo que esta pregunta por el origen de las expresiones humanas y de los "engramas" de la memoria social,[2] en la cual se percibe sin duda la influencia de Hermann Usener y Karl Lamprecht, maestros de Warburg durante su formación en la Universidad de Bonn, y de estudiosos como Tito Vignoli y Edward Tylor, permite entrever el sentido definitivo del Atlas *Mnemosyne* en particular y del proyecto warburguiano en su totalidad. Se trata de lo que llamaré, retomando ahora una expresión de Julian Jaynes, una "psico-arqueología del hombre" (2000: 177) o una "paleontología de la conciencia" (2000: 216). *Mnemosyne*, pues, es el nombre de un dispositivo que debería volver inteligible el proceso antropogénico de la civilización occidental.[3] Pero el punto más interesante de esta arqueología de la psiquis es que su *a priori*, su dimensión trascendental o cuasi-trascendental, no es humana sino extra-humana. Por esta razón, Fabián Ludueña Romandini ha podido hablar, en lo que considero uno de los trabajos más interesantes sobre el historiador del arte alemán, de "una historia universal de la civilización cuyos desencadenantes no son, en última instancia, fuerzas de origen humano" (2017: 25), o también, en un sentido similar, que "los destinos de la Historia universal dependen de una agencia demoníaca" (2017: 25). Tal es así que esta psico-arqueología del hombre se resuelve para Ludueña en "una arqueo-demonología" (2017: 35).

Ahora bien, quisiera defender aquí la tesis de que la locura de Warburg, su *raptus ad inferos*, no se explica sólo como un acoso de fuerzas extra-humanas o como la disgregación de la interioridad psíquica en un Afuera monstruoso, sino como una experiencia aún más acuciante y radical: la constatación de la esencial exterioridad de la propia psiquis, la paradoja de una psiquis extra-psíquica. Warburg accedió, en sus años de internación, a la naturaleza extra-humana de lo humano, es decir a la verificación dramática de que lo que la civilización occidental había llamado humano no era sino un cúmulo de fuerzas exógenas debidamente domesticadas. Por eso Warburg entendió siempre su lucha con el Afuera como una lucha contra sí mismo, contra sus "demonios personales o *monstra*, como solía decir" (cfr. Johnson 2012: 13). Esta sería entonces su última lección: lo humano no es lo *otro* de los *monstra* o de los demonios, sino los *mismos monstra* y los *mismos* demonios apaciguados y reconducidos a una unidad precaria o a un equilibrio metaestable; para decirlo con Gilles Deleuze, "un adentro que sólo sería el pliegue del afuera" (2004: 129). Warburg ha cifrado este proceso antropogénico de plegamiento en el sintagma *per monstra ad sphaeram* o, según otra de sus declinaciones: "del complejo monstruoso [*monströsen Komplex*] al símbolo ordenador" (citado en Gombrich, 1992: 236). *Monstrum*: se trata de un *terminus technicus* en el léxico de Warburg y designa la matriz múltiple de las fuerzas extra-humanas, no sólo los *daimones*, sino también los *eidōla*, los *oneiroi* y las diversas potencias naturales o cósmicas.[4]

El objetivo de este artículo es mostrar que todas estas fuerzas cósmicas (*monstra*) constituyen el *a priori* cuasi-trascendental de lo humano y que Warburg, en su período de locura, ha descubierto la monstruosidad inherente a ese *a priori* psico-histórico. En efecto, en esta relación con el *Monstrum* –esa "temible, soberana e innombrable *cosa*" (Didi-Huberman, 2002: 286)– tiene origen el "reflejo fóbico [*phobischen Reflex*]" (citado en Gombrich, 1992: 208) o la *apprensione* (cfr. Vignoli, 1879) sobre la cual se asienta la civilización humana.

El presente texto está dividido en dos grandes secciones. En la primera me dedicaré a mostrar que la antropogénesis, tal como lo testimonia la locura de Warburg, se produce a partir de un proceso de interiorización o introyección de fuerzas externas al sujeto humano. Por razones de extensión, analizaré este proceso en dos fenómenos de la Antigüedad que considero paradigmáticos: los sueños (*oneiroi*) y los demonios

2. La noción de *engrama* pertenece a Richard Semon. En el extraordinario *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*, Semon sostiene: "Cuando un organismo ha sido temporariamente estimulado y ha pasado, una vez detenido el estímulo, a la condición de «indiferencia secundaria», puede demostrarse que tal organismo –sea planta, protista o animal– ha sido permanentemente afectado. A esto lo llamo la acción *engráfica* [*engraphische Wirkung*] del estímulo, porque un registro permanente ha sido escrito o grabado sobre la substancia irritable. Uso el término *engrama* [*Engramm*] para denotar este cambio permanente causado por un estímulo; la suma de tales engramas en un organismo puede ser llamada su «reserva de engramas» [*Engramm-schatz*], entre los cuales debemos distinguir los heredados y los adquiridos. Los fenómenos que resultan de la existencia de uno o varios engramas en un organismo se denominan fenómenos mnémicos [*mnemische Erscheinungen*]. La totalidad de las potencialidades mnémicas de un organismo constituye su «Mneme»" (1920: 15). Sobre la noción de *engrama* en Warburg, cfr. Didi-Huberman, 2002: 240-248, 307-314; Johnson, 2012: 62-65.

3. La pregunta warburguiana por el origen de las expresiones humanas y pictóricas no pretende remontarse a un pasado puro para descubrir allí la esencia incontaminada del hombre, sino dilucidar su proveniencia aleatoria, baja y microscópica, es decir *patética*. La antropogénesis implícita en el Atlas *Mnemosyne*, en este sentido, está más cerca de la genealogía nietzscheana/foucaulteana que de las filosofías de la historia decimonónicas. Warburg no se pregunta tanto por el origen (*Ursprung*) de *anthrōpos* sino por su proveniencia (*Herkunft*) y su emergencia (*Entstehung*). Por eso era inevitable que encontrara allí el caos y el delirio: "Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen – es la discordia de las otras cosas, es el disparate" (Foucault, 1994: 138). Lo que *Mnemosyne* reivindica, entonces, no es una nueva versión idealista de la memoria, sino lo que podríamos llamar, con Foucault, una contra-memoria: "se trata de hacer de la historia un uso que la libere para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria. Se trata de hacer de la historia una contra-memoria [*une contre-mémoire*], y de desplegar en ella por consiguiente una forma totalmente distinta del tiempo" (1994: 153).

4. El concepto de *monstrum* será abordado con mayor detenimiento en los apartados I.3 y II.1.

ISSN 0590-1901 (impresa) / ISSN 2362-485x (en línea)
Cuadernos de filosofía /72 (enero - junio, 2019)
doi: 10.34096/cf.n72.7802

(*daimones*). En la segunda sección demostraré que este proceso antropogénico conlleva una alienación intrínseca a la que denominaré, para distinguirla del concepto hegeliano, *trans-alienación* o *alienación cuasi-trascendental*. A partir de aquí propondré un modo posible de comprender la naturaleza y el sentido del Atlas *Mnemosyne* entendido como un dispositivo imaginal de la memoria histórica.

I. Antropogénesis

La condición extra-humana de la vida "interior" (psíquica, en suma) es evidente en la gran mayoría de las culturas antiguas, incluso en el mundo griego –es decir en la civilización que al parecer dio inicio a la filosofía occidental–.[5] Los personajes de la poesía homérica, por ejemplo, pero también de la tragedia antigua, en especial Esquilo y Sófocles, como bien ha notado Bruno Snell en un célebre estudio, se caracterizan por ser habitados y atravesados por fuerzas extra-humanas: "Las acciones del espíritu y del alma se desarrollan por efecto de fuerzas agentes externas [*außen wirkenden Kräfte*], y el hombre es sujeto a múltiples fuerzas que se le imponen, que logran penetrarlo" (Snell, 1975: 28); por tal razón, Ruth Padel ha explicado que los griegos antiguos consideraban "ajeno [*alien*] lo que ocurría dentro de ellos" (1992: 9). Los pensamientos y los sentimientos, las emociones y las sensaciones que, al menos a partir de Sócrates y Platón y no de manera unívoca,[6] tenderán a ser confinados en la interioridad del sujeto, pertenecen en realidad a este espacio-otro, *alien*, que es fundamentalmente un espacio extra-humano.

En el gran texto *The Origin of Consciousness and the Breakdown of the Bicameral Mind*, el psicólogo estadounidense Julian Jaynes ha corroborado la tesis de Snell y de otros especialistas y ha mostrado que los héroes homéricos carecen del espacio interior del yo y, por ende, de subjetividad consciente. No existe palabra que designe lo que nosotros entendemos por conciencia. Jaynes menciona algunos términos importantes de la antropología homérica con el objetivo de mostrar cómo, en el transcurso de algunos siglos, el hombre occidental aprende a interiorizar un espacio imaginario, volitivo e intencional que anteriormente le pertenecía a los dioses, a los demonios o al cosmos. Conceptos como *thymos*, *phrēn*, *kradiē*, *ētor* y/o *noos* representan los diversos rasgos que definen la identidad del hombre homérico; la expresión que utiliza Jaynes es "hipóstasis preconscientes [*preconscious hypostases*]" (2000: 259). Pero si bien estas instancias en las que se apoya la vida volitiva y deliberativa del héroe griego no suponen ningún espacio interior que sea semejante a nuestra idea de conciencia, constituyen, sin embargo, el sustrato o el prerrequisito del yo consciente. Jaynes distingue cuatro fases en la formación de la conciencia occidental que tiene lugar entre el 2000 y el 1000 a. C.: 1) objetiva: las hipóstasis preconscientes remiten a una cierta exterioridad (dioses, demonios, difuntos, imágenes oníricas, potencias naturales, etc.); 2) interna: las hipóstasis remiten a sensaciones intracorporales; 3) subjetiva: las hipóstasis designan procesos que podríamos llamar mentales; 4) sintética: las hipóstasis son unidas en un yo consciente capaz de introspección (cfr. Jaynes, 2000: 259-261). La primera fase es propia de la etapa mítica o animista (cfr. Tylor, 1871: 377-453). Se trata del primer pliegue, el más precario, del Afuera extra-humano. Es el momento de emergencia (*Entstehung*) de la memoria inconsciente. La última fase designa la estabilización y domesticación de las fuerzas del Afuera en el perímetro circunscripto de un yo consciente. Mi hipótesis es que Warburg, en sus años de psicosis, ha atravesado estas diversas capas psíquicas hasta llegar al Afuera. Pero no sólo eso, sino que ha experimentado la condición exógena del propio adentro, de su interioridad anímica, es decir, ha constatado la precariedad del pliegue antropogénico y la consecuente ficción del adentro. Entiéndase: que el adentro sea ficticio no significa que no exista o que sea falso, sino que es el mismo Afuera plegado sobre sí,

5. Es sabido que uno de los intereses centrales de Warburg es la supervivencia de lo apolíneo y lo dionisíaco (nociones que toma de la concepción nietzscheana de la cultura griega) 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 dionisíaco, sino también como claridad apolínea" (1932: 448), y también, esta vez en el notable escrito "Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara" de 1912, que "el paganizante 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" (1932: 461).

6. La concepción fragmentaria y múltiple del ser humano que se encuentra en los relatos homéricos, explica Giovanni Reale, pasa a unificarse y converger, alrededor del siglo V a.C., en un centro identitario que Sócrates y Platón identifican con la *psychē*: "Se había constituido, mientras tanto, una concepción de la *psychē* que invertía radicalmente la homérica: de vana sombra, privada de sensibilidad y conocimiento, coincidía ahora con la naturaleza misma del hombre. En consecuencia, *la expresión «psychē» venía a imponerse como expresión de la esencia misma del hombre*" (1999: 156; las cursivas son de Reale). En este punto, Reale coincide con la tesis que defiende John Burnet en su ensayo "The Socratic Doctrine of the Soul" (cfr. 1915-16: 3-27). Alain de Libera, por su parte, remonta su *archéologie du sujet* hasta Aristóteles, en quien habría tenido lugar, aunque más no sea de modo embrionario y difuso, la *naissance du sujet* (cfr. 2016: 39). Sobre este punto, cfr. también Hillman, 1975.

ISSN 0590-1901 (impresa) / ISSN 2362-485x (en línea)
Cuadernos de filosofía /72 (enero - junio, 2019)
doi: 10.34096/cf.n72.7802

re-plegado. Por el momento, sin embargo, quisiera analizar dos casos concretos de este proceso antropogénico de plegamiento en los que se evidencia la progresiva constitución del espacio psíquico: los sueños y los demonios.

I.1 Oneiroi

Podría afirmarse que el fenómeno del sueño constituye uno de los casos ejemplares del acoso específico de los *monstra* y de su dominio propio. Es preciso notar que el fantasma onírico, el *eidōlon* o el *oneiros*, en la época de Homero designa una realidad objetiva y no un producto de la mente del soñador. Eric R. Dodds lo ha explicado con gran claridad (cito el pasaje *in extenso*):

> En la mayor parte de sus descripciones de sueños los poetas homéricos tratan lo que se ve en ellos como si fuera «realidad objetiva». El sueño suele adoptar la forma de una visita hecha a un hombre o mujer dormidos por una sola figura onírica (la palabra *oneiros* significa casi siempre en Homero figura onírica, no experiencia onírica). Esta figura onírica puede ser un dios, un espíritu o un mensajero onírico preexistente, o una «imagen» (*eidōlon*) especialmente creada para la ocasión; pero en cualquier caso existe objetivamente en el espacio y es independiente del que sueña (1951: 104).

Es significativo que luego de Homero, y claramente a partir de los siglos VI y V a.C., los sueños vayan perdiendo su estatuto objetivo, para ir interiorizándose cada vez más en la vida espiritual del sujeto. En un artículo importante sobre la terminología griega relativa al sueño, María Regla Fernández Garrido y Miguel Ángel Vinagre Lobos llegan a la misma conclusión que Dodds:

> …en Homero el sueño se concibe como una figura que, enviada por un ser divino, o incluso el ser divino mismo, se presenta al soñador mientras éste duerme. Es, por tanto, un fenómeno externo al que sueña, independiente de éste. Por ello, desde el punto de vista formal, el sueño aparece personificado, y sintácticamente se expresa con verbos de movimiento (que indican cómo se presenta al soñador) y con verbos de «decir», «ordenar» (que indican la orden, el mensaje que la figura onírica transmite al que sueña). En el estadio posthomérico el sueño aparece como un fenómeno que procede del interior del soñador, un producto de su mente, y la atención se traslada de la figura que se aparecía en sueños en los textos homéricos al soñador mismo (2003: 101-102).

La personificación de los sueños, que en la *Ilíada* y la *Odisea* materializaba una entidad (*eidōlon* u *oneiros*) independiente del soñador, se convierte, con creciente rapidez y como consecuencia de cambios culturales de largo alcance (el orfismo, por ejemplo), en una actividad del alma: "Las mentes religiosas se inclinaban a ver ahora en el sueño significativo una prueba de las facultades innatas del alma misma, que ésta podía ejercitar cuando el sueño la liberaba de las trabas groseras del cuerpo" (Dodds, 1951: 118). En la lírica griega, particularmente en Esquilo y Sófocles, la concepción homérica del sueño convive con una subjetivación del soñador. Esto se evidencia en los verbos de movimiento y de lengua que, en lugar de acompañar, como en Homero, al sueño personificado, pasan a referirse al soñador, el cual se convierte en sujeto del verbo de percepción visual.[7]

7. Es preciso indicar que en la Antigüedad griega el sueño designa una experiencia eminentemente visual. Uno no tiene un sueño, sino que *ve* un sueño. Sobre la experiencia onírica en Homero y la tragedia antigua, cfr. Messer, 1918.

I.2 Yetzer y Daimones

El segundo fenómeno que quisiera mencionar concierne a un término hebreo: *yetzer*.[8] Según señala Ishay Rosen-Zvi en un estudio notable, dicho término cubre un amplio espectro semántico: pensamientos, proyectos, disposiciones, tendencias, instintos, deseos (cfr. 2011: 9, 12). No es intrascendente que el término *yetzer* signifique también, como señala Richard Kearney, *imaginación*: "El término hebreo principal para

8. Me interesa particularmente aludir a una tradición diversa de la helénica porque, como mostraré en breve, se puede constatar un mismo procedimiento de interiorización o introyección de fuerzas exo-psíquicas. Como los *daimones* de la Antigüedad griega (cfr. Untersteiner, 2009; Timotin, 2012), el *yetzer* no es humano ni propiedad del sujeto.

ISSN 0590-1901 (impresa) / ISSN 2362-485x (en línea)
Cuadernos de filosofía /72 (enero - junio, 2019)
doi: 10.34096/cf.n72.7802

imaginación es *yetzer*. No deja de tener consecuencias que esta palabra derive de la misma raíz *yzr* que el término para «creación» (*yetzirah*), «creador» (*yotzer*) y «crear» (*yatzar*)" (2003: 39). Considero que uno de los aciertos del texto de Rosen-Zvi es que advierte que el uso rabínico del término *yetzer* debe ser enmarcado en la tradición demonológica del antiguo Israel y en la demonología cristiana, en particular de los monjes y Padres alejandrinos (cfr. 2011: 6, 9, 36-43). En función del objetivo del presente trabajo, me interesa transcribir la tesis central del libro de Rosen-Zvi:

> Mi tesis no consiste meramente en afirmar que en el *yetzer* de los rabinos existen muchas características demonológicas. Se trata también de una aseveración histórica concreta: ubicar al *yetzer* en una tradición demonológica determinada y trazar su evolución como parte de un proceso histórico de internalización de fuerzas cósmicas [*a historical process of internalization of cosmic forces*] (2011: 7).

Este proceso de introyección o de interiorización señalado por Rosen-Zvi es de la mayor importancia puesto que explica, *pars pro toto*, la lógica específica del proceso constitutivo de la psiquis del hombre occidental en general, lo que Warburg ha llamado "psicología histórica", "memoria social" o, sencillamente, *Mnemosyne*. En este sentido, Rosen-Zvi puede hablar de un cambio determinante en la Antigüedad a través del cual "una multiplicidad cósmica fue transferida a la mente humana, creando una «multiplicidad en el yo»" (2011: 7), o que "el *yetzer* rabínico es un producto de un proceso de internalización de figuras demoníacas «reales»" (2011: 11). Rosen-Zvi explica entonces cómo el *yetzer*, de ser "un demonio que habita en el corazón humano" (2011: 36), pasa a ser un mero instinto o una tendencia del aparato psíquico. Para la tradición patrística, los demonios son siempre entidades externas o intrusos que pueden penetrar en un cuerpo humano y conducir al cristiano por el camino del pecado y de la perdición. De allí los casos de posesión y exorcismo tan frecuentes en el monaquismo medieval.[9] La amenaza de la posesión demoníaca consiste siempre, al menos en la tradición eclesiástica de la Edad Media, en una fragmentación o multiplicación de la unidad del yo y una disgregación consecuente de la cohesión psíquica y somática. Explica Foucault en *Les anormaux*: "El cuerpo de la poseída es un cuerpo múltiple, es un cuerpo que, de algún modo, se volatiliza, se pulveriza en una multiplicidad de potencias que se enfrentan unas contra otras, de fuerzas, de sensaciones que la asaltan y la atraviesan" (Foucault, 1999: 192-193). Estas fuerzas exógenas y plurales, que en el arco de tiempo que va de la Antigüedad al Renacimiento habían sido identificadas preferentemente con los *daimones*, se transforman, en pocas décadas, en meros síntomas histéricos. *Les Démoniaques dans l'Art*, el célebre estudio de Charcot y Richer, es paradigmático de este cambio cultural, literalmente psico-histórico: "Nos proponemos solamente mostrar el lugar que los accidentes exteriores de la neurosis histérica han tomado en el Arte, cuando no eran para nada considerados una enfermedad, sino una perversión del alma debida a la presencia del demonio y de sus acciones" (1887: v).

9. No es casual que en el mundo medieval el sueño se constituya en el espacio privilegiado para el acecho demoníaco. Sobre este punto, cfr. Le Goff, 1991: 291-342. Sobre las posesiones demoníacas en la Edad Media, cfr. De Certeau, 1970; Prósperi, 2015: 169-181.

I.3 Phobos y Monstrum

Del análisis desarrollado en los apartados previos es posible arribar a algunas conclusiones preliminares sobre el proyecto warburguiano y en particular sobre su experiencia esquizofrénica que se contraponen, en cierto sentido, a las tesis freudianas. En *Totem und Tabu*, Freud sostiene que los antiguos *proyectaban* en el exterior contenidos o afectos que en realidad provenían del inconsciente, es decir, del interior del aparato psíquico. Estos contenidos eran personificados en entidades objetivas como los fantasmas oníricos o los demonios: "los espíritus y demonios no son más que proyecciones de las mociones de sentimiento del primitivo; este convierte en personas a sus investiduras afectivas, puebla con ellas el universo y luego reencuentra afuera sus procesos anímicos interiores" (Freud, 1920: 122-123). Esta tesis de Freud es perfectamente compatible, más allá de las diferencias manifiestas, con las investigaciones

ISSN 0590-1901 (impresa) / ISSN 2362-485x (en línea)
Cuadernos de filosofía /72 (enero - junio, 2019)
doi: 10.34096/cf.n72.7802

de Tito Vignoli, un autor central para Warburg. En *Mito e scienza* (1879), Vignoli explica el origen del mito y del pensamiento lógico a partir de una facultad de vivificación y personificación[10] común a los animales y al hombre: "La poderosa autoconciencia que actúa tanto en el hombre como en el animal es proyectada en los objetos o fenómenos percibidos, transformándolos de tal manera en sujetos vivientes y deliberativos" (1879: 59). En efecto, Vignoli considera la evolución de la cultura como una progresiva superación de un miedo primitivo. La reacción de los animales a los estímulos externos, según esta teoría, corresponde a una disposición instintiva a considerar los objetos circundantes como potenciales amenazas provistas de un cierto poder. Sólo el hombre, sostiene Vignoli, ha aprendido a dominar este temor primigenio, primero a través del mito y luego a través del pensamiento racional. El mismo Warburg estaba convencido de que "el reflejo fóbico de proyección de una causa" (citado en Gombrich, 1992: 208) podía explicar efectivamente el origen de la memoria histórica. Sin embargo, su locura testimonia, en mi opinión, la insuficiencia del enfoque adoptado.[11] El fenómeno de proyección (en su doble aspecto: vivificación y personificación) indicado por Freud y Vignoli y retomado por Warburg resulta impreciso porque supone un sujeto ya constituido que oficia como agente de la proyección. Para que pueda darse el fenómeno de proyección es necesario primero *alguien* o *algo* que proyecte. Pero justamente por eso, la constitución de ese *alguien* o *algo* queda en las sombras; en definitiva, se presupone lo que se busca explicar. Por el contrario, como dirá décadas más tarde Gilbert Simondon, se trata de "conocer al individuo a través de la individuación más que la individuación a partir del individuo" (2013: 22). En este sentido, el período de Warburg en la clínica *Bellevue* significó un hundimiento en el flujo de individuación –un descenso al "subsuelo de los temores mágicos" (Gombrich, 1992: 200) o a "los más oscuros abismos del pasado" (Gombrich, 1992a: 106) o, por último, en palabras del mismo Warburg, "a las profundidades donde los impulsos del espíritu humano se entretejen con la materia acronológicamente estratificada" (2010: 4)– pero en sentido contrario. Warburg partió de su individualidad y se embarcó en un proceso de des-individuación. Y lo que descubrió en su viaje al fin de la noche, allí donde bulle "la vida fóbico-estremecida de la humanidad desamparada" (cfr. Warburg 2010: 4), alejado ya de todo antropocentrismo, fue que detrás del hombre está el *Monstrum* o, dicho de otro modo, que el hombre no es sino un monstruo domeñado. Por eso "este misterioso *Monstrum* [es] definido –refiere Didi-Huberman– como una «forma causal originaria» (*Urkausalitätsform*)" (2002: 286). En suma: los *monstra* no son proyecciones del hombre; al contrario, el hombre es una introyección de los *monstra*. En esta constatación, simple pero terrible, se cifra la locura de Warburg.

10. Sobre la tendencia a la personificación en las culturas antiguas, cfr. Hillman, 1975: 1-51.

11. De allí, estimo, la obsesión de Warburg con la psicología del hombre primitivo y su reacción fóbica ante el miedo. En lo que probablemente sea el extracto de una carta o un apunte realizado por Fritz Saxl en una de sus visitas a *Bellevue*, en septiembre de 1922, se consigna: "Warburg ya me ha dictado más de treinta páginas, pero todavía no toman forma. Aún todo es principalmente psicología del hombre primitivo, muy, muy general, en ningún lugar ilustrado con materiales" (Saxl, 2007: 201-202). No es casual, además, que en esa misma época, concretamente el 29 de septiembre de 1922, Warburg describa una experiencia personal en términos similares a los que había empleado Vignoli para explicar la constitución de la civilización humana: "el miedo a los exámenes en este primer año y medio de escuela reforzó de modo tan rotundo la tendencia a la fantasía fóbica que fue precisamente ella la que mejor amarró allí la cadena de mis miedos y, al mismo tiempo, vio en la ciencia un recurso liberador" (Warburg, 2007: 182). La psiquis histórica y la psiquis personal, en el caso de Warburg, coinciden.

* * *

El cada vez más renombrado erudito hamburgués vive sus crisis psíquicas, según relata en uno de sus cuadernos de notas, como una lucha con el *Monstrum*: "La lucha con el monstruo [*Kampf mit dem Monstrum*] como germen de la construcción lógica" (citado en Gombrich, 1992: 236). Este *Kampf mit dem Monstrum* revela la constitución de lo humano, la génesis o el germen [*Keimzelle*] de la civilización. Quisiera sugerir que este término, *Kampf* (lucha o combate), designa el proceso de individuación, es decir de interiorización o introyección (y no de proyección) de los *monstra* que dio lugar a la constitución de la psiquis humana –lo que Freud ha llamado el "aparato anímico" (1949: 273) o Jaynes el "espacio mental" (2000: 282)–. En este sentido, como ya he indicado, la locura de Warburg, su viaje *à rebours*, obliga a proponer una tesis inversa a la psicoanalítica (o al menos a situarla en un nivel subsidiario o derivado): no es que las entidades extra-psíquicas, ese "tropel de figuras monstruosas" (Warburg 2010: 5), son proyecciones del inconsciente, sino que el inconsciente –y el aparato psíquico en su totalidad– es una *introyección* de entidades extra-psíquicas. El sistema

ISSN 0590-1901 (impresa) / ISSN 2362-485x (en línea)
Cuadernos de filosofía /72 (enero - junio, 2019)
doi: 10.34096/cf.n72.7802

psíquico humano, tanto en su dimensión consciente como inconsciente, se constituyó a partir de una unificación o, mejor aún, como mostré en relación a los *oneiroi* y los *daimones*, de una *introyección* o *interiorización* de agentes externos. Y es precisamente este proceso antropogénico –de "desdemonización", como lo llama Warburg–, esta psico-arqueología de lo humano, lo que pretende ilustrar el Atlas *Mnemosyne*:

> El proceso de desdemonización [*der Entdämonisierungsprozess*] del acervo común de impresiones fóbicamente marcadas, que recoge en un lenguaje gestual la escala entera de los estremecimientos humanos, desde la inquietud y el desamparo hasta el más horrible canibalismo [...]. El Atlas *Mnemosyne* se propone ilustrar con imágenes este proceso (Warburg, 2010: 3).

II. *Alienatio mentis*

II.1 Vom Monstrum zur Idee

Warburg cifró en una sencilla frase el proceso genético u ontogenético de la psiquis occidental:[12] *vom Monstrum zur Idee* (Warburg, 1932: 628): del monstruo a la Idea. Quisiera partir de aquí y poner en relación esta suerte de consigna, muy característica de la escritura warburguiana, con un autor en cuya filosofía las nociones de Idea y de Memoria resultan esenciales. Me refiero, por supuesto, a Hegel.[13] Como han señalado varios especialistas, Hegel utiliza dos términos alemanes para referirse a lo que en español designamos como alienación: *Entfremdung* y *Entäusserung*.[14] No me interesa aquí discutir los pormenores de ambos conceptos sino sólo destacar algunas ideas generales sobre la filosofía de la historia hegeliana. Estimo que la comparación con Hegel resulta oportuna, no solo porque su filosofía representa un esfuerzo por explicar también la antropogénesis, sino porque en la noción –y el deseo– de saber absoluto (*absolute Wissen*) el filósofo decimonónico ha cifrado el fin de la alienación y la consecuente curación de la esquizofrenia humana. A diferencia del "caso Warburg", para Hegel la cura no sería "infinita".[15]

Como se sabe, la historia universal para Hegel es el proceso a través del cual el espíritu (*Geist*) conquista progresivamente el conocimiento de su propia esencia. El saber absoluto acontece cuando el espíritu supera sus propias alienaciones y retorna a sí. En la última etapa de su despliegue histórico, la que concierne a la filosofía, el espíritu llega a saber que el mundo es la expresión de sí mismo. De tal modo que lo subjetivo y lo objetivo, el pensamiento y la existencia, el espíritu y la naturaleza coinciden en una última identidad: la Idea retorna finalmente a su intimidad primigenia. Para utilizar la nomenclatura warburguiana: la Idea derrota al *Monstrum*. Pero esta derrota sólo es posible a partir de una comprensión conceptual del *sentido* lógico de las sucesivas etapas o "figuras" (que no son sino formas de alienación) por las que ha atravesado la conciencia a lo largo de la historia. Hegel utiliza el término *Erinnerung*, por ejemplo al final de la *Phänomenologie des Geistes*, para designar "el recuerdo, lo interior y de hecho la forma superior de la substancia" (1986: 591). Así expresa Hegel lo que sería la cura definitiva de la esquizofrenia occidental y que Warburg, a pesar de anhelarla como ningún otro y a pesar también de sus declaraciones posteriores al "trágico paréntesis de la locura" (Burucúa, 1992: 13), la juzgó en su fuero interno inalcanzable: "La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus [*die Erinnerung der Geister*] como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino" (1986: 591). La historia universal, y la Idea en cuanto tal, no es sino una gigantesca Memoria[16] cuyo sentido, si bien presente potencialmente desde el inicio, resulta aprehendido recién al final, cuando el espíritu penetra, recordando, en la interioridad de su naturaleza que es el Todo: "la perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que él es, su substancia, este saber es su *ir dentro de sí* [*sein*

12. En su texto *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, José Emilio Burucúa emplea la expresión "ontología cultural" (cfr. 2003: 28), que juzgo atinada, para describir este proceso ontogenético de la civilización humana y a la vez el procedimiento de investigación puesto en práctica por Warburg.

13. Es preciso destacar que Warburg había conocido la filosofía hegeliana cuando era adolescente a través de su amigo Paul Ruben. En una epístola a Mary, su esposa, Warburg confiesa: "Yo mismo me convertí en hegeliano, cuando a los catorce, quince años, [...] discutí sobre Hegel con Paul Ruben, que era un gran conocedor del filósofo" (Warburg, 2007: 181). Sin embargo, como mostraré en lo inmediato, la concepción warburguiana de la historia y de la psicología social difiere en puntos esenciales de la filosofía histórica que plantea el idealismo hegeliano. Aclaro por último que este desplazamiento a la filosofía hegeliana, en apariencia arbitrario, encontrará su sentido y su justificación, al igual que la referencia a Simondon del apartado siguiente, en la conclusión.

14. Para un análisis de estas nociones en la filosofía de Hegel, cfr. D'Abbiero, 1970.

15. Sobre la "cura infinita" de Warburg, cfr., por supuesto, Binswanger & Warburg, 2007.

16. A la concepción hegeliana de la memoria se aplicarían perfectamente los siguientes versos de Borges: "Sólo una cosa no hay. Es el olvido. / Dios, que salva el metal, salva la escoria / Y cifra en su profética memoria / Las lunas que serán y las que han sido. / [...] Y todo es una parte del diverso / Cristal de esa memoria, el universo" (1974: 927). Y sin embargo, hay algo que Dios, la Idea hegeliana, sí olvida. Irónicamente –aunque se sabe que la ironía era habitual en el estilo de Waburg–, ese olvido divino tiene por nombre *Mnemosyne*: la contra-memoria.

ISSN 0590-1901 (impresa) / ISSN 2362-485x (en línea)
Cuadernos de filosofía /72 (enero - junio, 2019)
doi: 10.34096/cf.n72.7802

Insichgehen], en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo" (1986: 590). Warburg habrá buscado durante mucho tiempo esta figura del recuerdo apaciguador, habrá anhelado confiarse al sentido restituido por los fantasmas de la memoria, habrá intentado contraponer al polo demoníaco y monstruoso de las imágenes su polo matemático y racional; habrá deseado, en suma, equilibrar la tensión bipolar entre el *mythos* y el *logos* propia de la memoria social para asegurar la armonía de la civilización. Sin embargo, la tragedia de la psiquis histórica consiste para Warburg en la imposibilidad de clausurar su perenne movimiento bipolar: la alienación constitutiva de *Mnemosyne*. De allí la reticencia del historiador del arte a reconciliar las polaridades en una síntesis última: "Warburg ha siempre rechazado recluir [la cultura] en una síntesis, para diferir así el momento de conclusión, el momento hegeliano del saber absoluto" (Didi-Huberman, 2002: 74). Pero la imposibilidad del saber absoluto no consiste para Warburg sólo en la naturaleza inconsciente de *Mnemosyne*, como ha indicado reiteradas veces Didi-Huberman (cfr. 2002: 307-313), sino en que ese inconsciente no es más que el primer estrato de sedimentación de un Afuera monstruoso, es decir de un Otro extra-humano.[17] Jacques Derrida ha sostenido que existe una suerte de impensado en esa gran Memoria que es la Idea hegeliana, una máquina imposible de ser asimilada por la lógica del sistema absoluto.

> …lo que Hegel, intérprete relevante de toda la historia de la filosofía, *no ha jamás podido pensar*, es una máquina que funcionaría. Que funcionaría sin ser regulada por un orden de reapropiación. […] La filosofía vería allí sin duda un no-funcionamiento, un no-trabajo, y descuidaría por eso lo que sin embargo, en tal máquina, funciona. Simplemente. Afuera (Derrida, 1972: 126; las cursivas son de Derrida).

Este Afuera del Sistema, esta alteridad radical e irreductible, es el ámbito en el que se mueve la (contra)memoria warburguiana, esa máquina que funciona, simplemente.[18] Y he aquí la paradoja: ¿cómo tener memoria de lo que permanece afuera de todo sentido? ¿cómo recordar lo que nunca ha sido presente? ¿cómo rememorar el *Monstrum*?

Warburg construye su proyecto imaginal en la zona excluida del proyecto hegeliano. La *psychomachia* de Warburg, su *Seelendrama*, se juega no ya al interior de la Idea (*Entfremdung*) o al interior de la conciencia (*Entäusserung*), sino entre la Idea, es decir el Ser, y su Afuera. Esta es la polaridad esencial. Pero aquí es preciso ser claro: Hegel pareciera haber pensado, por supuesto, esta exterioridad. La exterioridad del Ser es la Nada, de cuya complicidad dinámica surge el devenir, como se explica en los primeros apartados de la *Logik* (cfr. Hegel, 1979: 57-81). De la misma manera, el psicoanálisis ha pensado la exterioridad de la conciencia: el inconsciente. Sin embargo, en el caso de Warburg se trata de otra cosa, de un juego que se desarrolla en otro nivel. *Mnemosyne* no es una exterioridad relativa al Ser, sino un afuera de la dialéctica Ser-Nada; de la misma manera, la memoria warburguiana no sólo es exterior a la conciencia, según la tesis de Didi-Huberman, sino ajena a la dialéctica conciencia-inconsciente. Habría que decir aquí lo mismo que dice Deleuze respecto de las nociones de exterioridad y de afuera:

> Es necesario distinguir la exterioridad y el afuera. La exterioridad es todavía una forma […]. Pero el afuera concierne a la fuerza: si la fuerza está siempre en relación con otras fuerzas, las fuerzas reenvían necesariamente a un afuera irreductible […] Hay entonces un devenir de las fuerzas que no se confunde con la historia de las formas, puesto que opera en otra dimensión. *Un afuera más lejano* que todo mundo exterior e incluso que toda forma de exterioridad, y por lo tanto infinitamente más próximo (2004: 92; las cursivas son de Deleuze).

17. Sería preciso distinguir aquí, como hace Gilles Deleuze en *Le bergsonisme*, entre dos ideas del inconsciente: una psicológica (Freud) y otra extra-psicológica (Bergson). Mientras que en la teoría psicoanalítica el inconsciente designa una "realidad psicológica fuera de la conciencia" (cfr. Deleuze, 1966: 50), en la concepción bergsoniana designa más bien una "realidad no psicológica" (cfr. *ibid.*). De la misma manera, el Atlas *Mnemosyne* no designa meramente una realidad fuera de la conciencia, como ha sostenido Didi-Huberman estableciendo un nexo estrecho entre Warburg y Freud, sino una realidad no psicológica. Para ser más preciso: *Mnemosyne* designa la franja o la fractura exo-psíquica al interior de la psiquis, la realidad no psicológica del aparato anímico, el archi-trauma de *anthrōpos*. Sospecho que esta es la razón por la cual Didi-Huberman, pese a interpretar el proyecto warburguiano en clave freudiana, se ha visto obligado a reconocer que, "como si temiera que la noción substantivada (*das Unbewusste*) lo alejase de la dinámica que buscaba caracterizar, él [Warburg] preferirá, una vez más, […] hablar de una «dialéctica del monstruo» (*Dialektik des Monstrums*)" (2002: 286).

18. En palabras de Giorgio Agamben, el Atlas *Mnemosyne* "era una suerte de gigantesco condensador en el cual se recogían todas las corrientes energéticas que habían animado y todavía continuaban animando la memoria de Europa, tomando cuerpo en sus «fantasmas»" (2005: 135). Se trata, pues, como el teatro de Giulio Camillo o la memoria mágico-mecánica de Giordano Bruno (cfr. Yates, 1999), de una máquina o un dispositivo de la memoria.

ISSN 0590-1901 (impresa) / ISSN 2362-485x (en línea)
Cuadernos de filosofía /72 (enero - junio, 2019)
doi: 10.34096/cf.n72.7802

En el caso de Warburg, por eso mismo, no se trata de una *Entfremdung* ni de una *Entäusserung*, sino de una verdadera *alienatio mentis*[19] o, mejor aún, de una *trans-alienación*, una *alienación cuasi-trascendental*. Esto significa que, a diferencia de Hegel, antes de la Idea está el Monstruo, antes del Uno que devendrá Dos está lo Otro, lo *Alien*, antes del despliegue del adentro está el repliegue del Afuera. Se trata de una alienación cuasi-trascendental porque el Afuera, el *Monstrum*, es condición de posibilidad y a la vez de imposibilidad de la psiquis humana. Pero el punto importante es que la civilización occidental no se ha constituido a partir de una expulsión de los *monstra*, sino de una domesticación y de una introyección: una suerte de *grand renfermement* (cfr. Foucault, 1972: 56-91). La psiquis humana no es sino una multiplicidad de fuerzas monstruosas (*daimones*, *eidōla*, *oneiroi*, etc.) que han sido recluidas en el espacio de la memoria histórica. Y es de este espacio, de esta topología psíquica que ha podido surgir, como un efecto de superficie, lo humano tal como lo conocemos. En su colapso mental, Warburg habrá presentido que los dioses olímpicos no eran sino demonios babilónicos travestidos, que en la serenidad de los axiomas matemáticos se ocultaba la irracionalidad de los cultos orgiásticos, que Apolo, en suma, era otra máscara de Dionisio.[20] Por eso la célebre paráfrasis warburguiana *Kritik der reinen Unvernunft*, lejos de ser una ocurrencia jocosa, designa el *a priori* de la crítica kantiana, el *a priori* del *a priori*. La Razón pura descansa sobre la Sinrazón o, mejor aún, la Razón pura no es sino la versión aséptica, cuidadosamente delimitada –crítica, en suma–, de la Sinrazón. A diferencia de Hegel, para quien "el espíritu es libre y, por tanto, no [...] es susceptible de locura [*Verrücktheit*]" (cfr. 1986a, § 408: 161), para Warburg el espíritu *es* en sí mismo locura.[21] No es que el sueño de la Razón produzca monstruos, según reza el título del célebre grabado de Goya, sino que el sueño de los *monstra* ha producido a la Razón y, más allá, a lo humano en cuanto tal.

II.2 Membrana

Para comprender lo que ha podido significar el proyecto de una "psicología histórica de la expresión humana" contenido en el Atlas *Mnemosyne*, quisiera avanzar en este último apartado algunas reflexiones acerca de la constitución de la memoria histórica y de lo que Warburg ha llamado espacio de pensamiento (*Denkraum*). Pero antes, y con el objetivo de explicar con mayor claridad este asunto, me permitiré hacer una rápida referencia a Gilbert Simondon y en particular a su noción de *membrana*.

En un apartado de *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* titulado "Topologie et ontogénèse", Simondon aborda el problema de la relación entre lo viviente y lo inerte. Tomando distancia de la concepción tradicional según la cual la diferencia entre la materia viviente y la materia inerte radica en una cuestión química, Simondon sostiene que el misterio de lo viviente sólo puede develarse apelando a una dimensión topológica. Lo viviente se caracteriza por efectuar constantemente un cierto "arreglo topológico" (cfr. 2013: 225) con el objetivo de estabilizar (o de metaestabilizar) los posibles desequilibrios presentados por el medio. Este arreglo topológico es efectuado por lo que Simondon llama *membrana*. La función de la membrana viviente, en este sentido, consiste en mantener una "asimetría metaestable" (cfr. 2013: 227) entre un adentro y un afuera. La membrana separa una región de interioridad de una región de exterioridad, dejando pasar tal cuerpo en el sentido centrípeto o centrífugo y oponiéndose al pasaje de tal otro. El punto que me interesa aquí es que el adentro se constituye a partir de una condensación del tiempo, es decir, como memoria, como contracción originaria del pasado. No es casual que Gilles Deleuze se haya valido de estos conceptos de Simondon para pensar la constitución del sujeto en el pensamiento tardío de Foucault.

> El pliegue mismo, el doblez, es una Memoria: «absoluta memoria» o memoria del afuera, más allá de la memoria corta que se inscribe en los estratos y en los archivos, más allá de las supervivencias todavía tomadas en los diagramas. [...]

19. En *Maladie mentale et personnalité*, Michel Foucault explica que la alienación designaba, en su forma primitiva, la transformación del hombre en otro, cuyo caso ejemplar, en la cultura cristiana, era sin duda la posesión demoníaca: "La forma primitiva de la alienación mental debe encontrarse sin duda en esta posesión, en la cual, desde la Antigüedad, se ha visto, con el signo mayor de la locura, la transformación del hombre en un «otro» diferente a él; el *energoumenos* de los griegos, o el *mente captus* de los latinos es aquel en quien actúa y se manifiesta una potencia venida de no se sabe qué lugar exterior. Es este mismo «energúmeno» que recoge la tradición cristiana para denunciar al demonio que lo habita, y cazar por la Palabra al espíritu impuro desencadenado en él" (1954: 76). Gerhardt Ladner, por su parte, explica que Gregorio Magno, y buena parte de la Edad Media cristiana, consideraba que "el ángel caído es el *alienus*, el *alien* o el extraño, *par excellence*– sin duda porque estimaba que era el primero de los seres alienados de Dios y del orden divino a través de una ruptura de amor. De la misma manera, los *alieni* [...] son interpretados por Gregorio en su *Regula pastoralis* como *spiritus maligni*, como demonios" (1967: 234); y un poco después: "en varios textos cristianos, como los de Gregorio Magno, Satán, el ángel que intenta competir con el poder de Dios por el hombre y el mundo, podía ser llamado *allotrios, alienus*, el extranjero" (1967: 235). Resulta evidente que la esquizofrenia de la cultura occidental, diagnosticada y padecida por el propio Warburg, está más próxima a la *alienatio mentis* de los medievales (aunque interpretando el término *mens* no sólo en un sentido individual sino colectivo e histórico-cultural) que a la *Entfremdung* o la *Entäusserung* hegelianas.

20. En la introducción al Atlas *Mnemosyne* mecanografiada por Gertrud Bing, Warburg habla de "los polos extremos del comportamiento psíquico [que son] la contemplación serena o la entrega orgiástica" (2010: 3), o también, de la polaridad entre "la fantasía vibrante y la razón apaciguadora" (*ibid.*).

21. No deja de ser sugerente que Warburg, según nos informa Kurt W. Forster, "asimilaba la biblioteca y las personas que en ella trabajaban a una *clínica* y a sus propios internados" (2005: 39). La biblioteca y el Atlas son la cifra y el compendio de la psiquis de la cultura occidental. Y si uno atiende a la profunda esquizofrenia que según Warburg caracteriza a esa cultura, la relación de la biblioteca con una clínica posee un valor mucho más profundo que el de una mera anécdota.

ISSN 0590-1901 (impresa) / ISSN 2362-485x (en línea)
Cuadernos de filosofía /72 (enero - junio, 2019)
doi: 10.34096/cf.n72.7802

> Memoria es el verdadero nombre de la relación sobre sí, o del afecto de sí por sí. […] El tiempo como sujeto, como subjetivación, se llama memoria. En tanto que el afuera es plegado, un adentro le es coextensivo. El tiempo deviene sujeto porque, al plegar el afuera, produce un adentro como memoria (2004: 115-116).

Warburg ha hecho este mismo descubrimiento en términos de memoria social o de psico-historia. La psiquis del hombre occidental no es más que un pliegue, o una serie de plegamientos (las diferentes fases indicadas por Julian Jaynes a las que he aludido en el apartado I), de este Afuera que en el caso de Warburg coincide con lo monstruoso. Por eso la civilización humana es para Warburg un reflejo fóbico ante la amenaza del monstruo, es decir un temor al Afuera o, mejor aún, un espasmo del mismo Afuera que se ha visto obligado a plegarse sobre sí a fin de constituir una zona de pasado, una memoria. Esta es la función del concepto de membrana en Simondon. La membrana es el límite que custodia la integridad y cohesión del adentro. Warburg ha llamado a este límite, confiriéndole un cierto espesor defensivo, *Denkraum*. Gracias a la existencia de este espacio, las sociedades humanas pueden mantener un comercio relativamente razonable con el *Monstrum* y a la vez una distancia prudente. Y es justamente esta distancia, según testimonian los dramáticos párrafos que cierran el *Schlangenritual*, la que pareciera haber desaparecido de la cultura occidental, como había desaparecido, pocos años antes, de la psiquis del propio Warburg.

> Así la civilización de la edad mecánica destruye lo que el conocimiento de la naturaleza, nacida del mito, había penosamente construido, el espacio de contemplación [*Andachtsraum*] que ha devenido el espacio de pensamiento [*Denksraum*]. Como un Prometeo o un Ícaro moderno, Franklin y los hermanos Wright, que han inventado la aeronave dirigible, son los fatídicos destructores de la noción de distancia que amenaza con reconducir este mundo al caos. El telégrafo y el teléfono destruyen el cosmos. El pensamiento mítico y simbólico, en su esfuerzo por espiritualizar la conexión entre el ser humano y el mundo circundante, hace del espacio una zona de contemplación o de pensamiento que la electricidad hace desaparecer mediante una conexión fugaz (Warburg, 2003: 133).

El arma predilecta de Zeus, reconducida ahora a velocidad infinita por los cables eléctricos a todos los rincones del planeta, termina matando a su soberano. Con el mismo tono resignado, otro vidente, Furio Jesi, anunció también la desaparición del espacio intermedio que el mito y el símbolo habían hasta el momento asegurado. Jesi emplea el término *eidōlon*, sombra del muerto o imagen onírica en la cultura griega antigua, para designar la "entidad" que se volvía visible en el espacio intermedio entre los dioses y los hombres que Warburg denomina *Denkraum*.

> *Eidōlon* es por tanto la «cosa» que se hace visible dentro del espacio intermedio entre los hombres y los dioses. La existencia de este espacio es condición *sine qua non* de la existencia del *eidōlon*; es el lugar de su existir. Pero si los dioses se han alejado «en la profundidad de su nada» (para usar la expresión del cabalista medieval), tanto que el espacio entre ellos y los hombres se ha convertido en una llanura sin horizonte, también el *eidōlon* ha dejado de existir y con él la visión (1977: 188).

Esta distancia es la que asegura que exista una relación entre la dimensión divina y la humana y al mismo tiempo que no colapsen una en la otra. No obstante, con el alejamiento de los dioses, con el crepúsculo de los ídolos, ese espacio intermedio desaparece. No es casual que Jesi identifique a Nietzsche, y en particular la consiga "Dios ha muerto", con la cifra de la desaparición del *eidōlon* y consecuentemente de la visión que hacía posible. La muerte de Dios, en este sentido, es la destrucción de la membrana, del *Denkraum* que aseguraba el comercio entre el adentro (lo humano como memoria) y el Afuera (lo monstruoso).

ISSN 0590-1901 (impresa) / ISSN 2362-485x (en línea)
Cuadernos de filosofía /72 (enero - junio, 2019)
doi: 10.34096/cf.n72.7802

> Es probable que la palabra de Nietzsche, «Dios ha muerto», no sea solamente verdadera para el momento en el que Nietzsche la ha pronunciado; en efecto, para que el *eidōlon* exista, es necesario que tal palabra no sea pronunciada. Si ella resuena, significa que la ilusión óptica del horizonte del espacio entre hombres y dioses ha cesado. Significa que «no se ve más»: que el *eidōlon* no es más disponible en su desvelamiento, en el cual consiste su existir (1977: 189).

Se trata del mismo diagnóstico que formula Warburg en su conferencia sobre los indios pueblo. No sólo hay que decir, como el loco en el § 125 de *Die Fröhliche Wissenschaft*, que Dios ha muerto, sino que Franklin y los hermanos Wright, figuras paradigmáticas de la técnica, han sido sus asesinos.

III. Conclusión

A lo largo de este artículo me he dedicado a demostrar básicamente dos tesis fundamentales: 1) el proyecto warburguiano de una "psicología histórica de la expresión humana", basamento teórico y directriz del Atlas *Mnemosyne*, debe ser entendido como una psico-arqueología de lo humano; 2) la locura de Warburg es la experiencia de la condición extra-humana de la psiquis histórica, es decir la constatación patológica de que lo humano no es lo otro del *Monstrum* sino el mismo *Monstrum* domesticado. Ambas tesis, por supuesto, se entrecruzan. El proceso antropogenético ilustrado por el Atlas no es más que la sucesión de plegamientos del Afuera, los diversos estratos en los que el *Monstrum*, no por nada definido como una "forma causal originaria [*Urkausalitätsform*]", se ha ido sedimentando históricamente y que Warburg, en sus años de internación en el sanatorio de Kreuzlingen, tuvo la gracia o la desgracia de atravesar hasta enfrentarse directamente, sin distancia ni defensa, sin *Denkraum*, a la mirada de la Gorgona.

He intentado mostrar este proceso de constitución de la psiquis histórica a partir de dos fenómenos puntuales: los sueños y los demonios. En ambos casos se advierte con claridad un mismo movimiento de introyección o interiorización de fuerzas extra-humanas. Este movimiento de repliegue, producido por un *phobos* primordial, es, como sostiene Warburg siguiendo a Vignoli, el "acto fundacional de la civilización humana" (2010: 3). La memoria cultural, desde esta perspectiva, es el producto de un *grand renfermement* de fuerzas monstruosas y decididamente exo-psíquicas.

La comparación entre la *Mnemosyne* de Warburg y la *Erinnerung* hegeliana, además, me ha permitido resaltar la especificidad de la apuesta warburguiana: lejos de tratarse de recordar el sentido lógico o conceptual del desarrollo histórico y de interiorizarlo en una esencia reconducida a su verdad absoluta, el Atlas de Warburg muestra más bien la imposibilidad de clausurar el saber y consecuentemente la esencial esquizofrenia de la cultura occidental. He propuesto el término *trans-alienación* o *alienación cuasi-trascendental* para designar la condición de *Mnemosyne* y distinguirla a su vez de la alienación hegeliana. Se comprenderá que para Warburg la trans-alienación no es un avatar del Ser o de la Idea, sino la fractura o la herida –el *trauma*– a partir de la cual algo así como una memoria –y, al extremo, el Ser o la Idea– ha podido constituirse.[22] La naturaleza cuasi-trascendental de la alienación warburguiana se revela en la polaridad esencial de las imágenes: por un lado, hacen posible la vida cultural y civilizada; por el otro, amenazan a cada instante con disolverla y abismarla en su Afuera. De allí la necesidad de mantener una distancia, un *Denkraum* o una barrera, para asegurar el desarrollo de la civilización que, según advierte Warburg en su conferencia sobre los indios pueblo, habría entrado en crisis en la era de la técnica y estaría llevando a la humanidad a su colapso. En este sentido, me ha parecido oportuno recurrir a la noción de *membrana* elaborada por Simondon en sus

22. Sobre la esquizofrenia como trauma o herida de la Idea hegeliana, cfr. Prósperi, 2018: 60-66.

ISSN 0590-1901 (impresa) / ISSN 2362-485x (en línea)
Cuadernos de filosofía /72 (enero - junio, 2019)
doi: 10.34096/cf.n72.7802

investigaciones ontogenéticas para mostrar este doble movimiento de pasaje y de resguardo, y a la vez la relación esencial entre el adentro y la memoria. La operación de plegamiento del Afuera genera una contracción del tiempo que da lugar a un adentro como memoria, como pasado subjetivo. He querido por eso sugerir –y eventualmente demostrar– la tesis de que el Atlas *Mnemosyne* ilustra este mismo proceso en términos culturales e históricos, es decir antropogénicos. En síntesis, la última lección de Warburg, de acuerdo a lo desarrollado aquí, habría sido la siguiente: lo humano, lo que las diversas culturas del Occidente han llamado humano, no es sino un *Monstrum* educado, una turba de demonios desdemonizados, un Afuera replegado en un adentro. Lo humano: la reacción fóbica que experimentó el Afuera cuando se enfrentó a sí mismo, el efecto colateral de un horror primigenio y constitutivo; lo humano, en suma: la *Pathosformel* del *Monstrum*, el *Nachleben* del Afuera.

ISSN 0590-1901 (impresa) / ISSN 2362-485x (en línea)
Cuadernos de filosofía /72 (enero - junio, 2019)
doi: 10.34096/cf.n72.7802

Bibliografía

» Agamben, G. (2005). Aby Warburg e la scienza senza nome. En *La potenza del pensiero: saggi e conferenze* (pp. 123-146). Vicenza: Neri Pozza.

» Binswanger, L. (2007). La historia clínica de Aby Warburg. En Binswanger, L. & Warburg, A. *La curación infinita: historia clínica de Aby Warburg* (pp. 53-168). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

» Borges, J. L. (1974). *Obras completas: 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé.

» Burnet, J. (1916). *The Socratic Doctrine of the Soul*. London: British Academy.

» Burucúa, J. E. (2003). *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

» Charcot, J.-M. & Richer, P. (1887). *Les Démoniaques dans l'Art*. Paris: Adrien Delahaye et Émile Lecrosnier Editeurs.

» D'Abbiero, M. (1970). *Alienazione in Hegel: Usi e significati di* Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung. Roma: Edizioni dell'Ateneo.

» De Certeau, M. (1970). *La Possession de Loudun*. Paris: Gallimard.

» De Libera, A. (2016). *Archéologie du sujet I. Naissance du sujet*. Paris: Vrin.

» Deleuze, G. (1966). *Le bergsonisme*. Paris: P.U.F.

» Deleuze, G. (2004). *Foucault*. Paris: Éditions de Minuit.

» Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Paris: Éditions de Minuit.

» Didi-Huberman, G. (2002). *L'image survivant. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*. Paris: Éditions de Minuit.

» Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.

» Fernández Garrido, M. R. & Vinagre Lobos, M. A. (2003). La terminología griega para 'sueño' y 'soñar'. *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, *13*, 69-104.

» Forster, K. W. (2005). Introducción. En A. Warburg, *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo* (pp. 11-56). Madrid: Alianza.

» Foucault, M. (1954). *Maladie mentale et personnalité*. Paris: P.U.F.

» Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.

» Foucault, M. (1994). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. En *Dits et écrits II (1970-1975)*. Paris: Gallimard.

» Foucault, M. (1999). *Les anormaux*. Paris: Gallimard.

» Freud, S. (1920). *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Wien – Leipzig – Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

» Freud, S. (1949). Das Unbewußte. En *Gesammelte Werke*, vol. X. Londres: Imago Publishing.

» Gombrich, E. H. (1992). *Aby Warburg. Una biografía intelectual*. Madrid: Alianza.

ISSN 0590-1901 (impresa) / ISSN 2362-485x (en línea)
Cuadernos de filosofía /72 (enero - junio, 2019)
doi: 10.34096/cf.n72.7802

» Gombrich, E. H. (1992a). La ambivalencia de la tradición clásica. La psicología cultural de Aby Warburg (1866-1929). En J. E. Burucúa (Comp.), *Historia de las imágenes e historia de las ideas. La escuela de Aby Warburg* (pp. 95-116). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

» Hegel, G. W. F. (1979). *Wissenschaft der Logik,* Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

» Hegel, G. W. F. (1986). *Phänomenologie des Geistes*, Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

» Hegel, G. W. F. (1986a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, Band 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

» Hillman, J. (1975). *Re-Visioning Psychology*. Nueva York: Harper & Row Publishers.

» Jaynes, J. (2000). *The Origin of Consciousness and the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston – Nueva York: Houghton Mifflin Company.

» Jesi, F. (1977). *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*. Torino: Rosenberg & Sellier.

» Johnson, C. D. (2012). *Memory, Metaphor, and Aby Warburg's Atlas of Images*. Nueva York: Cornell University Press.

» Kearney, R. (2003). *The Wake of Imagination. Toward a postmodern culture*. Londres: Routledge.

» Ladner, G. B. (1967). Homo Viator: Mediaeval Ideas on Alienation and Order. *Speculum*, *42*, *2*, 233-259.

» Le Goff, J. (1991). *L'imaginaire médiéval*. París: Gallimard.

» Ludueña Romandini, F. (2017). *La ascensión de Atlas. Glosas sobre Aby Warburg*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

» Messer, W. S. (1918). *The Dream in Homer and Greek Tragedy*. Nueva York: Columbia University Press.

» Padel, R. (1992). *In and Out of the Mind. Greek Images of the tragic Self*. Princeton – Nueva Jersey: Princeton University Press.

» Prósperi, G. O. (2015). *Vientres que hablan. Ventriloquia y subjetividad en la historia occidental*. La Plata: FaHCE.

» Prósperi, G. O. (2018). *La respiración del Ser. Apnea y ensueño en la filosofía hegeliana*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

» Reale, G. (1999). *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

» Rosen-Zvi, I. (2011). *Demonic Desires.* Yetzer Hara *and the Problem of Evil in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.

» Saxl, F. (2007). Notas de Kreuzlingen. En Binswanger, L. & Warburg, A. (Eds.). *La curación infinita: historia clínica de Aby Warburg* (pp. 199-205). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

» Semon, R. (1920). *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*. Leipzig: Engelmann.

» Simondon, G. (2013). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.

» Snell, B. (1975). *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäis-*

ISSN 0590-1901 (impresa) / ISSN 2362-485x (en línea)
Cuadernos de filosofía /72 (enero - junio, 2019)
doi: 10.34096/cf.n72.7802

chen Denkens bei den Griechen. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht GmbH & Co.

» Timotin, A. (2012). *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de* daimōn *de Platon aux derniers néoplatoniciens*. Leiden – Boston: Brill.

» Tylor, E. B. (1871). *Primitive Cultures. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. Vol. I. Londres: John Murray, Albemarle Street, W.

» Untersteiner, M. (2009). *El concetto di* daimōn *in Omero*. Roma: Libreria Editrice Aseq.

» Vignoli, T. (1879). *Mito e scienza: saggio*. Milano: Fratelli Dumolard.

» Warburg, A. (1932). *Gesammelte Schriften, Band II. Die Erneuerung der heidnischen Antike, kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*. Leipzig – Berlín: B. G. Teubner.

» Warburg, A. (2003). *Le Rituel du serpent: récit d'un voyage en pays pueblo*. París: Macula.

» Warburg, A. (2007). Cartas y fragmentos autobiográficos. En Binswanger, L. & Warburg, A., *La curación infinita: historia clínica de Aby Warburg* (pp. 169-197). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

» Warburg, A. (2010). *Atlas Mnemosyne*. Madrid: Akal.

» Yates, F. (1999). *The Art of Memory*. Londres – Nueva York: Routledge.