



DANIELLA PRIETO ARRUBLA

**SISMOGRAFÍAS DEL TIEMPO Y *ETHOS* DE LA JOVIALIDAD:
HISTORIA Y VIDA EN DIDI-HUBERMAN Y NIETZSCHE**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 3 de noviembre de 2017**

**SISMOGRAFÍAS DEL TIEMPO Y *ETHOS* DE LA JOVIALIDAD:
HISTORIA Y VIDA EN DIDI-HUBERMAN Y NIETZSCHE**

**Trabajo de grado presentado por Daniella Prieto Arrubla, bajo la
dirección del Profesor Gustavo A. Chirolla Ospina,
como requisito parcial para optar al título de Filósofa**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 3 de noviembre de 2017**

CARTA DEL DIRECTOR

Bogotá, noviembre 10 de 2017

Doctor
Diego Antonio Pineda
Decano Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

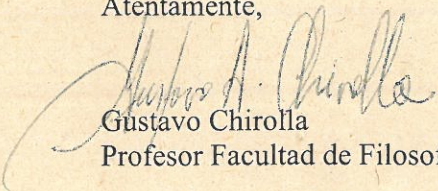
Estimado Doctor Pineda:

Reciba un cordial saludo.

Me permito presentar a consideración de la Facultad el trabajo de grado de la estudiante Daniella Prieto Arrubla, *Sismografías del tiempo y ethos de la jovialidad. Historia y vida en Didi-Huberman y Nietzsche*, realizado bajo mi dirección. Daniella desarrolla una reflexión en torno al tiempo histórico y a la actitud o *ethos* que correspondería al mismo. En este empeño se ha servido de los filósofos Georges Didi-Huberman y Friedrich Nietzsche.

Considero que este trabajo cumple con los requisitos exigidos por la Facultad para un trabajo de grado en la Carrera de Filosofía, reitero mi aprobación y solicito a las directivas de la Facultad se nombre su examinador.

Atentamente,


Gustavo Chirolla
Profesor Facultad de Filosofía

Se reciben tres ejemplares
10 de noviembre de 2017



TABLA DE CONTENIDO

CARTA DEL DIRECTOR	3
TABLA DE CONTENIDO	4
AGRADECIMIENTOS	5
ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	8
1. LA CRÍTICA AL HISTORICISMO	12
1.1 Historicismo e historia del arte en Winckelmann	12
1.2 Concepción general del historicismo a partir de Nietzsche	16
1.3 Tres formas de historicismo	20
1.4 Anotaciones conclusivas de la consideración sobre el historicismo	25
2. SISMOGRAFÍA DE LOS TIEMPOS	29
2.1 El modelo anacrónico de la historia y del tiempo	30
2.2 Patología del historiador	43
3. LA JOVIALIDAD DEL SABER	59
3.1 El heroísmo del saber	60
3.2 Juventud y jovialidad	75
3.3 Historia, arte y vida	77
3.4 El eterno retorno: tiempo y <i>ethos</i>	79
CONCLUSIONES	84
BIBLIOGRAFÍA	88

The past is never dead, it's not even past

(El pasado nunca está muerto,
ni siquiera ha pasado)

William Faulkner, *Requiem for a Nun*

For though we sleep, or wake, or run, or ride,

Aye flees the time; it n'ill no man abide.

(Pues, aunque durmamos, o despertemos, o corramos o naveguemos,
el tiempo vuela y a ningún hombre espera)

Geoffrey Chaucer, *Clerk's Tale*

ABREVIATURAS

- C Correspondencia
- CI II Consideraciones intempestivas II: De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida
- CJ La ciencia jovial¹
- EH Ecce Homo
- FP Fragmentos póstumos
- NT Nacimiento de la tragedia

¹Aunque en la traducción de las obras completas editadas por Giorgio Colli y Mazzino Montinari *Die fröhliche Wissenschaft* se encuentra bajo el título de *La gaya ciencia*, consideramos que es más apropiada la traducción *La ciencia jovial*, ya que es la traducción directa del título dado por Nietzsche. Además, “La gaya scienza” es correspondiente al subtítulo agregado en la segunda edición de la obra, por esta razón, nos referiremos a lo largo de este texto a esta obra como *La ciencia jovial*.

INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es un estudio filosófico del tiempo en relación con una determinada concepción de la historia y el historiador que la investiga. Esta relación tiene como base la concepción del modelo temporal, donde el tiempo se comprende como un seísmo u oleaje que surte sus efectos de un modo vital sobre las psicopatologías del individuo. Para esto, es necesario recurrir a tres momentos del análisis. El primero (capítulo 1) en el cual se presenta la concepción histórico-temporal de la que nos queremos alejar; esto es, una crítica al historicismo. El segundo momento (capítulo 2) en el cual se presenta la concepción filosófica y fundamental del tiempo y de la historia, bajo la concepción del modelo temporal de la *supervivencia*, y su primera relación con el historiador a la forma de una ruptura. El tercer momento (capítulo 3) en donde se establece la transfiguración de la primera relación de afección del historiador en otra forma de relación donde los afectos que predominan son alegres y causa de lo que podríamos llamar una ciencia jovial. En este último momento, se muestra el heroísmo con el que el historiador combate la psicopatología y guía éticamente su vida.

Así, todo nuestro trabajo gira en torno a lo que podríamos llamar el orden del discurso histórico. Lo que analizamos son las concepciones de ciertas formas de ese discurso sobre el tiempo, la historia y el historiador; y defendemos, de la mano de Georges Didi-Huberman, una concepción del tiempo que consideramos como más verdadera y adecuada para la disciplina histórica.

Nos acogemos en la realización de este texto a las reflexiones llevadas a cabo por Didi-Huberman, en las cuales plantea una relación entre la disciplina histórica y la comprensión del tiempo. En la primera parte de *La imagen superviviente* que se titula “La imagen-fantasma” el autor señala que la historia del arte es una disciplina que no ha tenido un único origen, es más, aún hoy no ha cesado de comenzar. Esto se debe a que toda historia del arte exige una toma de postura sobre lo que son el arte, la historia y la

filosofía del arte. Como el autor explica: “no hay historia del arte sin filosofía de la historia –aunque sea espontánea, impensada– y sin una cierta elección de modelos temporales; no hay historia del arte sin una filosofía del arte y sin cierta elección de modelos estéticos” (Didi-Huberman, 2009, p. 13). Por esta razón, se entiende que, según el francés, el origen de la disciplina que normalmente se le atribuye al trabajo del historiador alemán Johann Joachim Winckelmann, no es el único ni el más importante. La aparición de Aby Warburg, pensador e historiador alemán, constituye un nuevo origen de la disciplina, que aparece como un torbellino que la turba y le impide seguir su curso de la misma manera. Con Warburg se traza una nueva concepción del arte, de la historia y de la historia de las imágenes que tiene como centro la noción de *Nachleben* o supervivencia. Por ello, para Didi-Huberman es fundamental explorar la construcción de esta noción.

En este momento podemos hacer una segunda anotación sobre Georges Didi-Huberman y su método de trabajo. Este es un pensador contemporáneo que a través de la lectura de diversas fuentes históricas y filosóficas y del análisis de obras de arte ha llegado a proponer algunas teorías sobre el arte y sobre nuestra relación con él. En el estilo del filósofo francés las referencias a otros pensadores son lo que permite darle forma a sus propios pensamientos. En *La Imagen superviviente* y en otros de sus trabajos hay algunos pensadores que tienen un lugar preponderante y recurrente; este es el caso, por ejemplo, de pensadores como Walter Benjamin y Sigmund Freud. Si bien consideramos que es crucial e interesante abordar la relación de Didi-Huberman con estos autores, en este trabajo tomamos la decisión de analizar la relación particular entre Didi-Huberman y Friedrich Nietzsche; la cual, por su parte, está atravesada por una relación con Aby Warburg. Esta decisión tiene como base el hecho de que Nietzsche no es solo una fuente con la que Didi-Huberman encuentra similitudes y convergencias teóricas e intelectuales, sino que además el filósofo francés reconoce que en Nietzsche tienen lugar esos procesos anímicos que él ha encontrado también en Warburg, y que le parecen fundamentales para el trabajo de un historiador. Por estas razones, hemos

considerado esencial la posibilidad de investigar esta relación. Además, por nuestra parte, hemos nutrido las intuiciones inauguradas por Didi-Huberman con una lectura que hemos realizado a partir de algunos textos de Nietzsche.

Como hemos mencionado, una concepción de la historia conlleva fundamentalmente una concepción del tiempo. Por esta razón, es necesario sentar brevemente las bases generales de lo que comprendemos por cada uno de estos términos. Por historia entendemos el quehacer de la disciplina histórica que estudia lo que tiene lugar a través del tiempo y que determina la forma en que se comprende lo que ha sucedido. La historia, a partir de esto, sería también lo que es llevado al discurso por ese quehacer y que podemos entender como una historia efectiva que ha tenido lugar y se ha compuesto de diversos momentos. Por tiempo entendemos algo que subyace fundamentalmente a esa historia. El tiempo es ese ámbito en el que la historia discurre y que plantea los ritmos con los cuales ella se desenvuelve. Por lo tanto, a la base de la concepción de la historia, que expondremos en lo sucesivo de este trabajo, hay una concepción del tiempo que es igual de radical y de imponente a ella; no se puede pensar una de ellas sin la otra. Todo ejercicio del quehacer histórico y toda consideración sobre la historia implican ya una concepción del tiempo incluso si esta no se encuentra explicitada; sin embargo, pensar y plantear una concepción del tiempo es fundamental, no solo para el quehacer histórico, sino también para el quehacer filosófico.

Las razones para abordar este problema son varias. Por un lado, pensamos que es necesario reconsiderar la cuestión del tiempo ya que muchas veces se olvida su complejidad y los diferentes y variados movimientos que lo habitan. Es necesario seguir cuestionando su forma de desenvolverse y sus características más importantes. Por otro lado, pensamos que es igualmente importante rescatar la relación que hay entre la persona que lleva a cabo un saber y el objeto que esa persona estudia. Pues, en la actualidad se tiende a desdibujar esa relación que en realidad es fundamental. Finalmente, y en consonancia con lo anterior, es importante integrar las pasiones y la

dimensión afectiva en las consideraciones filosóficas, aceptar que estas tienen una relación con el saber y que dicha relación muchas veces tiene lugar en el pensador y en el tiempo mismo de manera caótica e incierta.

En suma lo que nos proponemos mostrar en lo que sigue es una relación que tiene lugar entre el pensador y lo que este piensa, entre el historiador y las vibraciones del tiempo que él siente. Esto lo haremos en dos momentos, en un momento trágico, de ruptura, y en un momento de jovialidad. Ahora bien, ninguno de ellos está completamente libre de el otro y se encuentra más bien en un constante riesgo y una constante contradicción. Lo que buscamos mostrar en general desde una perspectiva filosófica es que la historia se lleva a cabo a través de la vida misma. Lo que pensamos tiene que ver también con quiénes somos y con cómo actuamos. En tanto la historia interpela la vida misma, nos afecta de una manera que podríamos calificar como empática y vital. Esto culmina en una concepción de la vida que tiene como lugar primordial el heroísmo de salir al encuentro del saber y permitirse ser afectado por este.

1. LA CRÍTICA AL HISTORICISMO

En este capítulo exponemos una crítica al historicismo a partir del trabajo de Georges Didi-Huberman y de Friedrich Nietzsche. Con esto, sentamos las bases para lo que sigue de este texto, pues es a partir de esta crítica que podremos entender cuál es la concepción de la historia a la cual nos oponemos. En este orden de ideas, este capítulo procede de la siguiente manera: en primer lugar, exponemos la crítica que realiza Didi-Huberman al historicismo de Winckelmann al comienzo de *La Imagen Superviviente*. En segundo lugar, sintetizamos la crítica general que hace Nietzsche a la historia a partir de la segunda de las *Consideraciones intempestivas* “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”. En tercer lugar, nos referimos a los tres tipos de historia historicista –monumental, anticuaria y crítica– que Nietzsche expone en dicho texto. De esta manera, llegamos a una determinación conceptual del historicismo, sus métodos y sus valores. Además, explicamos por qué esta forma de historia resulta, ya desde el principio, insatisfactoria para un estudio filosófico y cabal sobre el tiempo y la historia.

1.1 Historicismo e historia del arte en Winckelmann

Didi-Huberman (2009) realiza su estudio sobre la historia y la crítica de la misma centrándose en el caso de la historia del arte, que podemos considerar como una instancia del discurso histórico en general. En su obra, se refiere a Johann Joachim Winckelmann quien es, quizás, el exponente más reconocido de cierta historia del arte y quien inicia la comprensión de la cultura alemana como la “supervivencia” de lo antiguo (*Überleben der Anthike*)². Didi-Huberman vincula la figura de este pensador con el término historia entendido en un *sentido moderno* (Didi-Huberman, 2009, p. 10), que se comprende de la siguiente manera:

² Podemos mencionar en este momento que el término empleado por Winckelmann, que se traduce por supervivencia, es el término *Überleben*. Este se distingue del término *Nachleben* que es la supervivencia en el sentido warburgiano. Por esta razón, estos dos conceptos no deben ser confundidos.

La historia del arte procedente de esa época de las Luces y, pronto de esa época de los grandes sistemas –el hegelianismo en primer lugar– y de las ciencias positivas en la que Foucault ve en acción los dos principios epistémicos concomitantes de la *analogía* y la *sucesión* (Didi-Huberman, 2009, p. 10)

Didi-Huberman señala entonces que esta concepción de la historia moderna es también científica, pues está basada en la comprensión moderna de la ciencia. Encontramos aquí un punto de convergencia con la crítica nietzscheana que expondremos a continuación, en la cual el filósofo alemán se refiere al historicismo como esa concepción que quiere comprender la historia como una ciencia pura y como un proceso que ha tenido lugar en el alma del hombre moderno. Ahora bien, podemos comenzar por señalar que a diferencia de la crítica del francés, el estudio de Nietzsche no parte de la historia del arte.

Pero, ¿qué significa hacer de la historia una ciencia? La historia comprendida como una ciencia implica un análisis de los tiempos con el cual, como menciona Quatremère de Quincy sobre Winckelmann, se “ha llegado a hacer un cuerpo de lo que no era sino un amasijo de restos” (Quatremère de Quincy citado en Didi-Huberman, 2009, p.11). Así pues, empleando los métodos ya mencionados de la analogía y la sucesión –que en síntesis consisten en establecer relaciones de semejanza y de causación entre los momentos históricos– los historiadores historicistas homogenizan los momentos históricos de forma que se puedan organizar e inscribir en un edificio o cuerpo de conocimientos. Como veremos más adelante, tanto para Nietzsche como para Didi-Huberman este tipo de procedimientos le restan a la historia sus fuerzas vitales y patológicas al mismo tiempo que reducen su dimensión enigmática, compleja y fantasmática.

Para Winckelmann la historia se define no solo por ser científica, sino también por ser el estudio de un objeto que ya no se encuentra presente. En los periodos de tiempo sucesivos al arte antiguo, Winckelmann encuentra el estadio de la destrucción del arte y sus ruinas. Didi-Huberman señala que la historia del arte que comienza con

Winckelmann, pero que se encuentra inscrita en la tradición de Vasari³, “se define por tener como objeto un objeto caído, desaparecido, enterrado. El arte antiguo –el arte absolutamente bello– brilla, pues, en su primer historiador moderno, por una «ausencia categórica»” (Didi-Huberman, 2009, 14).

A partir de lo anterior es posible comprender la relación que hay entre el pasado y el arte para Winckelmann, que tiene como eje central una concepción del pasado como algo que ya no actúa verdaderamente en el presente. Didi-Huberman explica esto de la siguiente manera:

Winckelmann dedicó su historia del arte al arte antiguo ante todo porque, a sus ojos, el arte antiguo estaba muerto hacía mucho tiempo. Y dedicó su libro al tiempo porque el historiador es, para él, quien marcha en el tiempo de las cosas pasadas, es decir, de las cosas perecidas (Didi-Huberman, 2009, p.13).

La historia, en este sentido, consistiría entonces en la rememoración de la época antigua, rememoración cuyo fin es la imitación de lo griego. “El único camino que nos queda a nosotros para llegar a ser grandes, incluso inimitables, si ello es posible, es el de la imitación de los Antiguos” (Winckelmann, 2008, p.80). Según Didi-Huberman Winckelmann puede ser considerado como exponente de un pesimismo histórico, pues considera que después de la Antigüedad todas las demás épocas son el declive y la degeneración respecto de esta. Así, siguiendo a Alex Potts, el francés señala que “toda su empresa [la de Winckelmann] parece organizada según el esquema temporal de la *grandeza y decadencia*” (Didi-Huberman, 2009, p.15). Encontramos entonces que este es el caso de un esquema histórico temporal basado por un lado, en un modelo natural y, por el otro, en un modelo ideal.

El modelo natural consiste en una consideración de tipo biológica de acuerdo a la cual un individuo tiene un proceso que se lleva a cabo a través de fases. Así, los

³ Vasari y Winckelmann comparten, según Didi-Huberman, una concepción de la historia que se realiza como un trabajo de luto en torno a un objeto que se considera perdido. Sin embargo, la diferencia entre ellos radica en que el trabajo de Winckelmann tiene pretensiones científicas y el de Vasari se desarrolla más bien al modo de una crónica (Didi-Huberman, 2009, p.11).

individuos tienen una fase de crecimiento en la que experimentan una suerte de progreso que es seguida por una fase de decadencia. En suma, es un esquema de progreso y declive. Winckelmann explica: “el objeto de una historia razonada del arte es remontarse hasta su origen (*Ursprung*), seguir sus progresos (*Wachstum*) y variaciones (*Veränderung*) hasta su perfección, y marcar su decadencia (*Untergang*) y caída (*Fall*) hasta su extinción” (Winckelmann citado en Didi-Huberman, 2009, p.15).

El modelo ideal es un modelo metafísico que considera el quehacer de la disciplina de la historia del arte como una investigación en torno a la esencia del arte. Winckelmann mismo señala textualmente en su obra que ese es su propósito: “En esta obra me he propuesto como objetivo sobre todo discutir la esencia misma del arte (*das Wesen der Kunst*)” (Winckelmann citado en Didi-Huberman, 2009, p.16). Este modelo instaaura en la disciplina de la historia del arte la definición esencialista según la cual el arte es algo determinado y específico y la idea de que la disciplina debe alcanzar ciertas verdades que son eternas e inmutables. Por lo demás, es de esta manera que se instaaura el ideal de belleza como un modelo que no es posible alcanzar. Se da lugar, así, a una disciplina doctrinal, cuyo desarrollo mismo es comprendido como el de un sistema histórico. Esta importancia del ideal y de las bellezas ideales en la consideración de Winckelmann se puede ver, por ejemplo, en el siguiente pasaje:

Aún cuando la imitación de la naturaleza pudiera darlo todo al artista, seguramente no obtendría de ella la exactitud en el contorno que sólo de los griegos se puede aprender. El más noble contorno une o circunscribe, en las figuras de los griegos, los fragmentos de la más bella naturaleza y de las bellezas ideales; o más bien es aquél, en ambos casos, el concepto supremo (Winckelmann, 2008, p. 93).

Esta concepción de la historia del arte a partir de Winckelmann, va unida a una concepción del arte representacional. Por medio del arte el artista plasma una representación de algo más, en el caso del Renacimiento, lo que el artista realiza son copias o imitaciones del arte griego de la Antigüedad. El hecho de que el arte sea representativo solo nos interesa en este momento para señalar que para Winckelmann tanto el trabajo del artista como el trabajo del historiador deben realizarse por medio de

la serenidad. El artista realiza su trabajo con serenidad y las obras mismas de este no muestran grado alguno de emoción, esto significa que hay una ausencia de *páthos*. Lo mismo sucede en el caso del historiador que no se encuentra ligado páticamente ni emocionalmente con los objetos de su trabajo.

Con las siguientes palabras, por ejemplo, se muestra que Winckelmann (2008) coloca el acento sobre el entendimiento, la belleza y el ideal, mientras que la afección, la imperfección y el caos son dejados de lado:

Los conocedores e imitadores del arte griego encuentran no sólo la más bella naturaleza en sus obras maestras, sino más incluso que naturaleza, esto es, ciertas bellezas ideales suyas que, como nos enseña un antiguo exégeta de Platón, se producen a partir de imágenes trazadas por el solo entendimiento (p.81).

Ahora bien, es importante mencionar brevemente que son posibles otras lecturas de Winckelmann. Una de estas, y que entra en especial contradicción con la de Didi-Huberman, es la lectura de Jacques Rancière (2013) quien considera que “hay una manera un tanto simplona de entender ese elogio de la calma” (p.19) realizado por Winckelmann. Rancière señala que en realidad la propuesta del historiador alemán es realizada con una intención irónica y que busca contrarrestar una cierta imagen de Grecia. Así, Rancière explica que más tarde “los discípulos de Nietzsche, como Aby Warburg, resucitarán una Hélade salvaje y trágica, haciendo del arte, en neto contraste con cualquier apolinismo de gliptoteca, la manifestación de las energías oscuras que sostienen y quebrantan a la vez los rituales y monumentos de la civilización” (Rancière, 2013, p. 19). Pero esto último se lleva a cabo simplificando el trabajo de Winckelmann y generando una oposición que en realidad es más compleja e intrincada.

1.2 Concepción general del historicismo a partir de Nietzsche

En este momento nos referiremos a la segunda de las *Consideraciones intempestivas* en donde Nietzsche presenta su crítica al historicismo. Este es un punto importante para considerar posteriormente su concepción del tiempo. Pues, como

menciona Carl Pletsch (1977), estudioso del filósofo alemán, “primero que todo debe ser analizada su crítica de “los tiempos”, eso es, su ataque a la cultura contemporánea. Aquí esta incluida su crítica de la educación histórica y sus otras *Consideraciones intempestivas*, en las que interpreta la situación histórica actual del siglo XIX como una de decadencia” (Pletsch, pp.30-31)⁴. En este orden de ideas, podemos decir que lo que aquí se presenta es una crítica al historicismo y a su concepción de los modelos histórico-temporales.

Nietzsche comienza la segunda de las *Consideraciones intempestivas* calificando su propio esfuerzo como una consideración sobre el valor y el no-valor de la historia. En este momento se explicará cuál es esa concepción de la historia como perjudicial e inconveniente para la vida. En el historicismo la historia es considerada “como lujo y preciosa superabundancia de conocimientos” (*CI II*, “prólogo”). Esta concepción es peligrosa e indeseable en tanto nos aleja de la vida y de la acción (*CI II*, “prólogo”).

El filósofo reconoce en su texto que se está enfrentando al historicismo; una corriente que se había desarrollado ampliamente en las generaciones europeas precedentes, en especial, en Alemania. Dicha corriente se había propagado hasta apoderarse de la opinión pública, de modo que se encontraba presente en los textos populares de la época. Es así que la consideración del filósofo es calificada por él mismo como intempestiva, porque con ella se pone en cuestión un elemento que la época consideraba como un valor. El historicismo es una corriente “poderosa” de la cual la época está “con razón orgullosa”. Sin embargo, Nietzsche dirá todo lo contrario, se opone rotundamente a esa forma de disciplina histórica. Y, si bien considera que el trabajo del historiador es necesario, no puede serlo de esa manera. Más aún, Nietzsche

⁴ La traducción es mía. Original: First of all, his criticism of "the times" has to be analyzed, that is, his attack on the contemporary culture. Included in this is his critique of historical education and his other Untimely Observations, in which he interprets the historical situation of the late nineteenth century as one of decadence (Pletsch, 1977, pp. 30-31).

afirma que “esta consideración es también intempestiva porque yo trato de entender como un daño, como una enfermedad y un defecto de nuestra época algo de lo que está con razón orgullosa” (*CI II*, “prólogo”).

El historicismo consiste en una concepción de la historia que, de acuerdo a las consideraciones del filósofo alemán, no tiene como objetivo servir a la vida sino inutilizarla y perjudicarla. Nietzsche afirma que “hay un grado de practicar la historia y una valoración de la misma en que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuya comprobación en los extraños síntomas de nuestro tiempo es ahora tan necesaria como acaso dolorosa” (*CI II*, “prólogo”).

El historicismo que pululaba en la época de Nietzsche era entendido también bajo la acepción de cultura o sentido histórico que, como el filósofo menciona, se encontraba como una fiebre entre todos los hombres de ese momento. Aunque el sentido histórico también es una virtud, practicar una virtud puede al mismo tiempo significar la exacerbación de un vicio, como sucede en el caso del historicismo (*CI II*, “prólogo”).

Consideramos que para comprender el modelo histórico que es correlativo al historicismo, Nietzsche parte necesariamente de un análisis de la relación del hombre con el tiempo. De esta manera, el filósofo comienza por establecer una comparación entre la forma en la que el hombre y el animal perciben el tiempo. En un sentido histórico el hombre se mueve generalmente de forma contraria al animal. Los animales olvidan de repente todo lo que tiene lugar en sus vidas, Nietzsche señala que “el ser humano, por el contrario, se resiste a la gran carga, cada vez mayor, del pasado: que lo aplasta o lo doblaga” (*CI II*, §1). Así, el hombre es sacado tempranamente del olvido en el que vive cuando es niño y aprende que su existencia es una imperfección que jamás podrá ser mejorada. A diferencia de los animales, el hombre carga a cada momento el pasado sobre su espalda. Esta carga, que es cada vez más aplastante, se convierte, en algunos casos, en un obstáculo que dificulta el proceder del hombre en la vida. El pasado es algo doloroso para el hombre que él con frecuencia se esfuerza por negar. Nietzsche

describe la palabra «érase», como “ese santo y seña con el que la lucha, el sufrimiento y el hastío acometen al ser humano para recordarle lo que es, en el fondo, su existencia – un *imperfectum* que jamás llegará a la perfección” (*CI II*, §1). Al igual que en el caso del modelo ideal descrito por Didi-Huberman, el modelo historicista establece ciertas ideas de perfección e imperfección que resultan perjudiciales para la vida.

En el historicismo esta intuición que parte de una experiencia real –pues es cierto que experimentamos en nuestra vida el paso del tiempo– termina por desarrollarse de un modo exacerbado. De ahí que Nietzsche mencione que “hay un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, en que se resiente y finalmente sucumbe lo vivo, ya se trate de un ser humano, de un pueblo o de una cultura” (*CI II*, §1).

El historicismo es realizado por los hombres históricos, quienes por lo general, consideran que el futuro es extremadamente valioso ya que la historia funciona a la manera de un proceso que tiene al porvenir como fin. Por esa creencia, estos hombres afirman que el futuro será un momento más feliz, pues es un estado más acabado y perfecto que el momento presente. Por esta razón “la mirada fija en el pasado los empuja hacia el futuro, los alienta a continuar luchando con la vida y enciende en ellos la esperanza de que lo bueno todavía vendrá, de que la felicidad está detrás de la montaña que se aprestan a escalar” (*CI II*, §1). A estos hombres solo les interesa el pasado en tanto que es una fuente para conocer el presente y desear el futuro. En este orden de ideas, se puede decir que esos hombres son progresistas y, por eso, consideran que tienen más vida que los demás, pues piensan que en el futuro habrá más vida.

Nietzsche revela que en esta creencia hay una contradicción: aunque los hombres historicistas consideran que en su camino hay más vida, en realidad su estudio de los fenómenos históricos los reduce a algo muerto e inocuo. Ellos consideran que el pasado ya está muerto y no tiene más fuerzas. Esto se debe a la manera en que se aproximan a los fenómenos con un afán de hacer una ciencia pura y completa. Para los historicistas, que son de una manera también científicas, “la Historia, concebida como ciencia pura

y convertida en soberana, sería para la humanidad una especie de cierre y balance de la vida” (*CI II*, §1). Los historicistas se equivocan al tratar de convertir la historia en una ciencia pura, mientras que Nietzsche reconoce que ella jamás puede ser así, porque necesita servir a poderes no históricos –como la vida (*CI II*, §1). Nietzsche reconoce que no hay un fin al que la historia tienda y señala que incluso si lo hubiese nosotros no podríamos conocerlo; en uno de sus fragmentos dice: “Por lo demás, sería todo muy bonito, si no fuese tan absurdo hablar de «historia universal»: suponiendo que haya un fin del mundo, sería imposible conocerlo, porque somos pulgones de tierra y no gobernantes del mundo” (*FP*, 29 [74]).

El historicismo conduce a una degeneración de la vida, pero con esto, termina también por lastimar a la historia misma; ella se hace cada vez más insostenible y más enferma. “Pues donde hay cierto exceso de historia se desintegra y degenera la vida, y por último, a raíz de esta degeneración, a su vez, también la misma historia” (*CI II*, §1).

1.3 Tres formas de historicismo

En este texto Nietzsche también establece tres razones por las cuales la historia le pertenece al hombre, cada una de ellas va unida a una consideración historicista de la historia. Con esto, el filósofo agudiza esa concepción del historicismo y del hombre historicista a la que se había referido en un comienzo. Podemos mencionar desde este momento que, aunque estas formas del historicismo son consideradas como degenerativas, cada una de ellas tiene un grado según el cual puede resultar útil y provechosa para el hombre pues en su vida el tiempo sigue teniendo un lugar importante.

La primera razón por la que la historia le pertenece al hombre es, como explica Nietzsche, “en tanto que éste es activo y aspira” (*CI II*, §2). Esta pertenencia da lugar a la historia monumental donde lo predominante son los modelos con los cuales los hombres de acción pueden determinar quiénes son sus maestros o detractores. Así, ellos se saben herederos de esos hombres de modo que la historia puede ser comprendida

como una carrera de antorchas. Ellos mismos buscan quedar en un pedestal junto a esos grandes hombres cuyos importantes logros deben permanecer eternamente sobre la faz de la Tierra. Por eso, ellos consideran que sus maestros y ellos mismos, más que buscar su propia felicidad, buscan la felicidad de un pueblo o de la humanidad entera. Consideran que la historia se ha desarrollado como si fuese una cadena, unida por grandes momentos que sobresalen y a los cuales ellos también pueden contribuir. Ellos piensan que la humanidad sigue tendiendo hacia lo mejor y, por eso, Nietzsche menciona que tienen cierta fe en la humanidad.

Estos hombres también sienten un gran entusiasmo cuando contemplan el pasado y encuentran allí la esperanza de que, así como los demás lo han hecho, ellos también podrán atravesar la existencia con orgullo. Los hombres de la historia monumental consideran que todas las otras cosas de la humanidad que no fueron realizadas por ellos, constituyen una afrenta al desarrollo histórico; Nietzsche explica que para estos:

La sorda rutina, lo mezquino y vil que llena todos los rincones del mundo y como pesado vaho envuelve todo lo grande, se vuelca entorpeciendo, engañando, rebajando y asfixiando en el camino que lo grande ha de recorrer rumbo a la inmortalidad (*CI II*, §2).

Esta concepción de la historia implica, como se ha dicho, una concepción de la vida. Así, en ella hay una búsqueda de lo eterno que desplaza y resta importancia a la vida material, actual y contingente. Para los hombres de la historia monumental, el mundo sensible, su propia corporalidad, aparece como “lo que siempre los había agobiado como escoria, inmundicia, vanidad y animalidad y que ahora [en el momento de la muerte] quedaba librado al olvido, después de haber estado entregado hacía mucho a su desprecio” (*CI II*, §2). Aunque los hombres y su ser finito perecen necesariamente, ellos consideran que sus obras pasan a la más importante posteridad (a eso que Nietzsche llama el templo de la historia). Por lo demás, sostienen, en ese orden de ideas, que hay una continuidad de todos los tiempos en la que los grandes hombres se alzan como los concursantes de una carrera de relevos.

En la historia monumental el ejercicio de la disciplina histórica consiste en generalizar e igualar por medio de analogías situaciones que en realidad son distintas. Estos hombres buscan alcanzar una veracidad de acuerdo a la cual las cosas realmente fuesen idénticas, sin embargo, en tanto eso no es posible, se esfuerzan en atenuar las diferencias y en presentar todo evento como causa o efecto de los demás. El efecto siempre será ese suceso monumental que es digno de la más grande estima y, por consiguiente, de la imitación. Es precisamente ese considerar y venerar de tal forma el pasado, lo que ocasiona que los hombres monumentales creen una ficción en torno de él. Nietzsche dice:

Mientras el pasado tenga que ser descrito como algo digno de emulación, como algo susceptible de emulación y repetición, él mismo se halla desde luego expuesto al peligro de ser desviado un poco, embellecido y así aproximado a la libre invención; hasta se dan épocas que no saben discernir entre un pasado monumental y una ficción mítica: porque de uno y otro mundo pueden extraerse los mismos incentivos (*CI II*, §2).

Esta forma de historia es perjudicial para el pasado, pues hace que se desprecien y se olviden partes de él. Hace que parezca como si la única historia fuera esa que han tejido los grandes hombres.

Otra razón por la cual la historia monumental resulta perjudicial es que es realizada por hombres que son impotentes e inactivos artísticamente. Estos hombres que por lo general solo tienen si acaso débilmente alguna potencia artística, se oponen radicalmente a los hombres que sí ejercen el arte de modo creativo. Sostienen que es solo el arte de los grandes maestros del pasado el que es auténtico y verdadero y el que merece ser considerado. Con esto erigen el canon del arte monumental, que bajo la autoridad de la historia, debe regir en todos los espacios.

Nietzsche encuentra que en realidad lo que subyace esta consideración de la historia es el desdén por el propio tiempo. “La historia monumental es el disfraz bajo el cual su odio a los poderosos y grandes de su época pretende hacerse pasar por admiración plena de los poderosos y grandes de épocas pasadas” (*CI II*, §2). Podemos

decir entonces que los hombres de la historia monumental entran así en protesta contra el cambio generacional y la transitoriedad de las cosas.

La segunda forma en la que la historia le pertenece al hombre es “en tanto preserva y venera” (*CI II*, §2); esto da lugar a la historia anticuaria. Esta especie de historia se caracteriza por unos sentimientos de amor y de fidelidad hacia el pasado. El hombre anticuario considera que si estas condiciones han posibilitado la existencia, la podrán posibilitar una vez más. “Aquí se ha podido vivir –dice para sus adentros–, pues aquí se puede vivir, aquí se podrá vivir, pues somos tenaces y no hay manera de quebrarnos de golpe” (*CI II*, §3). El hombre anticuario considera que le sirve a la vida en tanto que busca preservar lo que ha encontrado, eso que ha posibilitado su existencia, para los que vendrán después. Él se siente poseído por los objetos históricos y se identifica con ellos como con su ciudad natal.

El método de los historiadores anticuarios consiste en presagiar cosas a través de la facultad de leer el pasado. La historia anticuaria ha sido inventada por los hombres para dar una justificación a su existencia. Los hombres sienten que hay una historia pasada de la que son herederos, a la cual están unidos y a la cual tienen la obligación de servir, entregando su vida para preservar de un modo venerable ese pasado que han recibido. Nietzsche señala, además, que esto es “lo que ahora se define de preferencia como el sentido histórico propiamente dicho” (*CI II*, §3).

El punto en el cual esta especie de historia se equivoca es en la valoración del pasado. En realidad, el hombre anticuario no tiene una escala de valores determinados para juzgarlo y, por esa razón, considera todas las cosas pasadas como si tuviesen la misma importancia. Como dice Nietzsche: “el sentido anticuario de un ser humano, de un vecindario, de todo un pueblo, siempre se caracteriza por un campo visual limitadísimo” (*CI II*, §3). Al igual que en el caso de la historia monumental, la historia anticuaria rechaza todo lo cambiante y emergente. Las prácticas que no muestran veneración y respeto por lo antiguo son despreciadas y rechazadas. Es también en ese

movimiento que el sentido histórico anticuario se torna nocivo y aniquila la vida. En consecuencia, “cuando el sentido histórico ya no conserva, sino momifica la vida: entonces el árbol se seca gradualmente de manera antinatural, esto es, de arriba abajo y, por último, suele arruinarse la misma raíz” (*CI II*, §3).

Nietzsche señala que, si bien puede suceder que la historia anticuaria no siempre tenga un proceso degenerativo y aniquilador de la vida, ella no tiene la potencia creadora que es necesaria para crear y generar vida. La historia anticuaria solamente es capaz de conservar la vida, pero no es capaz de producirla. En este caso también se considera que las grandes cosas del pasado deben prevalecer siempre, “el hecho de que algo se haya convertido en antiguo produce entonces la exigencia de que tenga que ser inmortal” (*CI II*, §3).

La tercera razón por la que la historia le pertenece al hombre es “en tanto sufre y necesita de liberación” (*CI II*, §2), con esto tiene lugar la historia crítica. El modo crítico de la historia consiste en el ejercicio de tomar una parte del pasado y someterla a interrogatorios y condenas; esa parte del pasado se fragmenta y se disuelve. Aquí, es la vida misma la que realiza el juicio, y determina qué de ese pasado es susceptible de ser rechazado violentamente. Nietzsche explica que, aunque estos juicios son en todos los casos injustos e inclementes, no por eso, son menos merecidos. “Su fallo es siempre implacable, siempre injusto, porque jamás ha fluido de la fuente pura del conocimiento; pero en la mayoría de los casos el fallo sería el mismo aunque lo pronunciase la justicia” (*CI II*, §3).

La historia crítica ataca las raíces de ese pasado que intenta dejar de lado y exige una suspensión del olvido para que se pueda reconocer con claridad cuáles son esas cosas del pasado que ya no queremos tener. Sin embargo, Nietzsche muestra que nunca podemos deshacernos completamente de ese pasado, por más aberrante que nos parezca, también nosotros somos sus hijos y herederos. Es por eso que podemos decir que en esta forma de hacer historia lo que surge es una segunda naturaleza con la cual tratamos de

detener la primera naturaleza que es la que hemos heredado. Esta segunda naturaleza o nueva costumbre puede tener éxito y convertirse después en una primera naturaleza, o puede fracasar porque es más débil que la primera. En todo caso, esta forma de historia “se trata, en cierto modo, de una tentativa de darse *a posteriori* un pasado del que se quisiera provenir, en contraposición a aquel del que se proviene” (*CI II*, §3).

Podemos sintetizar entonces que la disciplina histórica se realiza normalmente de acuerdo a alguno de estos tres tipos de historia que acabamos de mencionar. Cada uno de ellos contiene el exceso y el historicismo de alguna manera. Nietzsche considera que todo individuo y todo pueblo necesitan un conocimiento del pasado en el que se pueden servir de elementos de estos diferentes tipos de historia; sin embargo, esto debe realizarse siempre con el fin de servir a la vida. Pues, como ya hemos mencionado cada uno de ellos puede resultar perjudicial. En este orden de ideas, el conocimiento del pasado debe darse de una manera determinada vitalmente y no se debe dar, en ningún caso, a la manera de una historia científica o pura, que solo ve la vida como un espectáculo y que tiene únicamente un afán de conocer cada vez más.

1. 4 Anotaciones conclusivas de la consideración sobre el historicismo

Una de las características que define el momento histórico coetáneo a Nietzsche como una degeneración del sentido histórico, es el hecho de que la historia quiera llevarse a cabo de manera científica. Esta pretensión que ha surgido por la presión del científicismo es lo que ha dado pie al historicismo. A cada suceso se le buscan raíces y justificaciones en la historia pasada, al modo en que la ciencia opera por causas y efectos; precisamente nos encontramos ahí con lo que Nietzsche llama la ‘peligrosa audacia del historicismo’ (*CI II*, §4). Allí mismo se instaura un método objetivo que niega las otras formas de conocimiento. Así, “la asimilación del pensamiento con lo serio se apoya en la negación de la dimensión singular y experimental” (Birnbbaum, p.103).

El problema de la historia ha surgido como un problema del alma del hombre moderno. En esta época se considera que la cultura y la formación del saber histórico son exactamente lo mismo. En este proceso el hombre trata de hacerse cargo de un sinfín de elementos que entran en su vida y que lo afectan. El hombre trata de recibir y ordenar esas diversas fuentes. Sin embargo, en este proceso él corre diferentes riesgos, uno de los cuales es caer en el exceso de historia, esto es, nuevamente, el historicismo. Si el hombre no ejerce su dominio sobre estos elementos, él puede llegar a ser dominado por ellos (*CI II*, §4). En el dominio historicista de los elementos históricos, se encuentra eso que Nietzsche ha llamado la ‘incultura’. El filósofo menciona que allí no se da ninguna auténtica o verdadera cultura, puesto que aunque se da conocimiento y sentimiento esto no da lugar a resolución cultural alguna, no hay ningún ejercicio sobre la vida. Podemos decir con Klossowski (1995) que “así Nietzsche emprende, a su turno, el combate contra la cultura –en nombre de una cultura de los afectos” (p.25).

Estos diversos modelos históricos –tanto los que estudia Nietzsche como los que menciona Didi-Huberman– tienen en común la concepción de la historia como un lugar de búsqueda o pérdida de un ideal. El ideal es ya aquello que se ha perdido y se debe imitar, o ya eso que no hemos encontrado aún pero que seguimos buscando. En todo caso, como hemos mencionado, el ideal se define por una ausencia que se instaura o se resuelve en el proceso de la historia. Para Nietzsche, en cambio, y en la concepción de la historia que expondremos más adelante, el objetivo no es buscar ideales perdidos ni definir esencias metafísicas. La historia en tanto sirve a la vida, que es ahistórica (*unhistorish*) y no-histórica⁵, jamás debe llegar a ser una ciencia pura y exacta, pues en dicho caso se vuelve perjudicial para las potencias vitales y creativas. El lugar fundamental de la historia es como potenciación de la vida y no como degeneración de ella.

⁵ En la segunda de las *Consideraciones intempestivas* Nietzsche realiza una distinción entre histórico, ahistórico y suprahistórico, a la que nos referiremos en distintos momentos de este trabajo.

Estas formas de hacer historia, que están inscritas en el ámbito del historicismo, tienen en común diversos elementos como los que ya hemos mencionado. La historia quiere comportarse como una ciencia que busca y desarrolla la verdad y que pone en suspenso la vida. Esto se pueden entender sintéticamente con la siguiente explicación de Mark Sinclair (2004):

El descubrimiento del ‘continente de la historia’ en el siglo XIX está acompañado y ocasionado, de hecho, por la idea aparentemente razonable de que el historiador debe aprender de las ciencias naturales modernas, adoptando la posición de un observador neutral e indiferente que no traslada sus prejuicios al objeto de estudio (p.2)⁶.

A pesar de lo anterior, como han mostrado Nietzsche y Didi-Huberman esas formas de hacer historia son ya en principio insuficientes para la vida. Ellas no sirven a la vida y tampoco quieren tener nada cercano a ella ni a los afectos que tienen lugar en el hombre.

Las formas de historicismo a las que nos hemos referido, tienen en común una fijación obsesiva con el pasado. En algunos casos ese pasado es sujeto de imitación, en otros de veneración y en otros de desprecio. Sin embargo, en ninguno de estos casos el pasado actúa como una potencia viva. Didi-Huberman señala, que al final de su gran obra, Winckelmann describe las copias que estudia casi como “fantasmas” que vienen a acosarlo. Este dice: “Nos encontramos a menudo, a este respecto, en el caso de quienes, persuadidos de la existencia de los espectros (*Gespenster*), imaginan ver algo donde no hay nada (*wo nicht ist*)” (Winckelmann citado en Didi-Huberman, 2009, p.14). Pero esos fantasmas a los que Winckelmann se refiere están muertos y aparecen como una mera ilusión óptica que no actúa en el presente.

⁶ La traducción es mía. Original: The ‘discovery of the ‘continent of history’ in the 19th century is accompanied by, and, in fact, occasioned by, the apparently reasonable idea that the historian should learn from the modern natural sciences, adopting the position of the neutral and indifferent observer who does not import her prejudices into the object of the study (Sinclair, 2004, p.2).

¿No tendría, sin embargo, más sentido pensar que esos fantasmas actúan también como potencias vivas? ¿Qué la historia afecta también al historiador en sus afectos y en su vitalidad? Frente a estos interrogantes es que se construye la concepción de la historia y del modelo temporal de la supervivencia que expondremos a continuación.

2. SISMOGRAFÍA DE LOS TIEMPOS

El objetivo de este capítulo es esclarecer el modelo histórico-temporal que surge de una concepción filosófica del tiempo. Para esto, se explicará, en primer lugar, la concepción filosófica y no-historicista del tiempo y de la historia. En segundo lugar, se examinará la relación entre vida e historia a la manera de una *patología del historiador*. Esto se llevará a cabo, principalmente, explicando la concepción del tiempo que Didi-Huberman toma de Aby Warburg, pensador e historiador del arte que vivió entre los años 1866 y 1929.

El pensamiento de Warburg resulta innovador en sus consideraciones sobre la historia. Sin embargo, se pueden rastrear diversos elementos que ya antes de él empezaban a presentir y a configurar esta concepción. Como señala Didi-Huberman, es posible que mientras Warburg tomaba los cursos de Henry Thode en la Universidad de Bonn –donde Warburg empezó a estudiar en 1886– escuchara con frecuencia recriminaciones contra una concepción que consideraba el Renacimiento como ‘el advenimiento de un arte nuevo’ o como el ‘descubrimiento del mundo y del hombre’ (Didi-Huberman, 2009, p.65). Había quienes encontraban en esta comprensión del Renacimiento, la invención de una moral anticristiana que autores como Nietzsche y Burckhardt habían llevado al extremo. A pesar de esto, Warburg decidió acogerse al camino de Burckhardt –realizando un cuestionamiento de la historia tradicional– y en un texto de 1902 escribió: “conscientes de la personalidad superior de Jacob Burckhardt, no debemos, sin embargo, vacilar en avanzar por la vía que él nos ha indicado” (Warburg citado en Didi-Huberman, 2009, p. 65).

En este capítulo nos referimos a dos de las fuentes más importantes que Didi-Huberman reconoce como precursoras de la noción de historia investigada por Warburg: Jacob Burckhardt y Friedrich Nietzsche. El análisis de Burckhardt se toma de los comentarios que se encuentran en *La imagen superviviente*. En el caso de Nietzsche,

Didi-Huberman recurre a algunos *Fragments póstumos* de los años 1869 a 1874, y realiza algunas anotaciones tomando como punto de partida la segunda de las *Consideraciones intempestivas* “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida” a la que nos hemos referido a través de este trabajo. Aunque en los textos retomados por Didi-Huberman Nietzsche no presenta una concepción sistemática de la historia, y quizás no lo hace nunca, sí presenta diversos elementos que esclarecen una concepción de la historia que se opone al historicismo y que resulta provechosa para la vida del hombre. Dicha concepción de la historia considera que esta es atravesada por olvidos y por recuerdos, y llevada a cabo más por exigencias vitales que por exigencias científicas. Por las razones anteriores, en este momento proponemos remitirnos a estos dos autores, con el fin de esclarecer la concepción del tiempo que Didi-Huberman retoma de Warburg y complementar algunos aspectos que no son del todo explicitados en esta obra del francés.

2. 1 El modelo anacrónico de la historia y del tiempo

En esta sección se presenta la concepción anacrónica de la historia como el opuesto de la concepción historicista explicada en lo anterior. Esto se hace retomando la consideración de Didi-Huberman que tiene como lugar central la lectura de Aby Warburg, a fin de establecer lo que llamamos ‘historia *anacrónica*’. Aquí la noción central es *Nachleben* o supervivencia. Además de esto, realizamos algunas anotaciones sobre el tiempo a partir de Nietzsche.

A través de su lectura de Aby Warburg, Didi-Huberman presenta una concepción anacrónica de la historia. Esto es, una concepción de la historia que se opone radicalmente al modelo histórico del historicismo y a todos los modelos históricos habituales. El interés que Didi-Huberman tiene por este autor alemán, reside principalmente en sus trabajos en torno al Renacimiento y en su biblioteca (la Biblioteca Warburg) que fue construida por el historiador de un modo ecléctico y extraordinario a lo largo de su vida.

Agamben sostiene en su texto titulado “Aby Warburg y la ciencia sin nombre” que la Biblioteca de Aby Warburg tiene un lugar fundamental para la comprensión de la historia en el pensamiento de este historiador, pues en ella estaba sintetizado el trabajo que el pensador realizó a lo largo de su vida. Así, Agamben explica:

La esencia de la enseñanza y del método de Warburg, tal como se ha expresado en la actividad de la “Biblioteca para la ciencia de la cultura” de Hamburgo, convertida más tarde en el Instituto Warburg, suele ser caracterizada generalmente por su rechazo del método estilístico-formal dominante en la historia del arte hacia fines del siglo diecinueve y como un desplazamiento del foco de la investigación de la historia de los estilos y de la valoración estética a los aspectos programáticos e iconográficos de la obra de arte, tal como resultan del estudio de las fuentes literarias y del examen de la tradición cultural (Agamben, 2007, pp.157-158)

Cuando Aby Warburg empieza a escribir sobre la historia del arte, se encuentra con una disciplina que parece estar ya completamente establecida. Esto es, un quehacer en el cual ya están determinadas las concepciones sobre los objetos de estudio, las pautas metodológicas a seguir y los modelos de lo que es un historiador del arte exitoso. Así, en este caso se consideraba que los objetos de estudio eran esas obras de arte realizadas en la Antigüedad, y luego imitadas por los artistas renacentistas, obras que ya no estaban disponibles y se consideraban como muertas. Además, ese método de estudio, que partía de esa concepción de los objetos, funcionaba a la manera del historicismo que describimos en el primer capítulo, es decir, de acuerdo a analogías y considerando el tiempo como un proceso de sucesión lineal. Finalmente, los modelos paradigmáticos del historiador del arte eran Giorgio Vasari y Johann Joachim Winckelmann.

Es en este escenario en donde Aby Warburg, según la metáfora que emplea Didi-Huberman, irrumpe como un torbellino que enturbia las aguas de la historia del arte y le da a esta disciplina una suerte de nuevo comienzo (Didi-Huberman, 2009, p.26). Las consideraciones que este autor plantea en torno a la historia y al tiempo, se realizan en un primer momento dentro del campo de la historia del arte, en sus estudios sobre el Renacimiento. No obstante, nosotros compartimos con Didi-Huberman, la intuición de que estas consideraciones pueden ser empleadas para la comprensión de toda historia, de todo tiempo y de todo momento que los habite. El filósofo francés aclara: “el valor

general del *Nachleben* es el resultado de una lectura y, por tanto, de una interpretación de Warburg: no compromete sino la responsabilidad de nuestra propia construcción” (Didi-Huberman, 2009, p.177).

La concepción tradicional de la historia del arte considera el Renacimiento, en tanto época histórica, como un momento en el que se imita y se revive el momento más vivo de la historia que es la Antigüedad. En tanto en el Renacimiento se retoma una reelaboración del arte a partir de los ideales y de las figuras griegas, se lograría superar el momento de decadencia de la Edad Media, pues como ya hemos mencionado, Winckelmann considera que el camino para llegar a ser grandes es la imitación del arte antiguo. Así la Antigüedad sería un momento de apogeo y de sumo progreso, que tardíamente solo se podría imitar a través de copias. En sus estudios sobre el Renacimiento, Aby Warburg se opone radicalmente a esta concepción. Él encuentra muchos casos en los que la historia no se ajusta a estos parámetros, sino que se mueve como por saltos y retrasos. Por ejemplo, algunas figuras paganas que parecían haber quedado superadas, retoman un lugar central, muchas veces enigmático e irracional, en el arte renacentista (Didi-Huberman, 2009, p.76).

La variedad de movimientos que Warburg encuentra en la historia del arte se sintetizan en la expresión de *Nachleben* o supervivencia. Sobre esta Didi-Huberman (2009) realiza la siguiente aclaración:

El *Nachleben* de Warburg es, por su parte, un concepto estructural. Concierno al Renacimiento tanto como a la Edad Media: «Cada período tiene el Renacimiento de la Antigüedad que se merece», escribió. Pero también habría podido decir, simétricamente, que cada periodo tiene las supervivencias que merece, o, más bien que le son necesarias y, en un cierto sentido, le subyacen estilísticamente (p.75).

Esos mismos movimientos, de supervivencia y olvido, se encuentran en un modelo histórico más amplio que la historia del arte. Podemos decir que no hay una historia en la que una civilización avanza hacia un fin, o decae después de haber alcanzado su máximo esplendor. En la historia encontramos elementos que permanecen

ocultos durante años y luego pueden volver a expresarse en un momento determinado, aunque más tarde desaparezcan de nuevo, para quizás resurgir otra vez. Es por esto que podemos decir que la historia no avanza de un modo lineal, sino como un entramado rizomático de puntos en los cuales hay todo tipo de movimientos⁷.

Didi-Huberman propone para el quehacer histórico el mismo esfuerzo que Aby Warburg realizó de una manera principal en la historia del arte. Dicho esfuerzo consiste en una ampliación metódica de las fronteras de la disciplina. En otras palabras, lo que tiene lugar es una desterritorialización respecto de la territorialización que este saber había tenido en algunas compartimentaciones disciplinares⁸. Con este fin, Warburg propone una ciencia, muchas veces sin nombre, que para él seguía sin ser realizada explícitamente hasta su momento. Respecto de este asunto Agamben (2007) señala que:

Se puede decir que toda la obra de “historiador del arte” de Warburg –incluida la célebre biblioteca que empezó a reunir ya hacia 1886– tiene sentido sólo si se la entiende como un esfuerzo llevado a cabo a través, y más allá, de la historia del arte hacia una ciencia más amplia para la que no logró encontrar un nombre definitivo, pero en cuya configuración trabajó de manera tenaz hasta la muerte (pp.161-162).

Ahora bien, esta ciencia también es llamada, en algunas ocasiones, una ‘ciencia de la cultura’ (*Kulturwissenschaft*) que se caracteriza por ser un saber en movimiento que se construye por múltiples desplazamientos. Como se puede evidenciar hay una referencia clara a la cultura y, con ello, a la antropología; esta tiene ahora un lugar dentro de las consideraciones históricas. Recurriendo a la disciplina antropológica es posible sentar diferencias y comparaciones fundamentales entre los fenómenos culturales. Con lo cual, por un lado, se da una ampliación del campo fenomenológico y, por el otro, se conjuga el estudio de lo singular con lo histórico o general.

⁷ Lo rizomático se comprende en este caso de acuerdo a la definición establecida por Gilles Deleuze y Felix Guattari en “Rizoma: Introducción” en *Mil mesetas*. Esto significa una red compleja, que no es lineal y que crece sin un orden aparente. Lo rizomático es una multiplicidad que, sin embargo, no tiene más dimensiones ni planos que los que traza y recorre, no incluye trascendencia ni remite a algo más (Deleuze y Guattari, 2015, p.515).

⁸ ‘Desterritorialización’ es otro concepto técnico tomado de *Mil mesetas* que se refiere a la pérdida de un territorio. “D es el movimiento por el que se abandona el territorio” (Deleuze y Guattari, 2015, p.517).

Las caracterizaciones que Warburg hace respecto a las imágenes pueden ser ampliadas a una concepción de los momentos históricos en general. Así, un momento no se piensa ya como una estructura cerrada y acabada, sino, como un “momento energético o dinámico” (Didi-Huberman, 2009, p. 35), a la misma manera en que Warburg comprendía las imágenes. Podemos anotar brevemente que, para Didi-Huberman, el arte tiene un lugar privilegiado para el análisis del discurso histórico y del tiempo, precisamente porque “siempre, ante la imagen, estamos ante el tiempo” (Didi-Huberman, 2006, p.11)⁹. Por esta razón, la historia del arte, o de las imágenes, constituye tanto un punto de entrada para el estudio de la disciplina histórica, como un lugar privilegiado para repensar la disciplina misma.

El estudio de los momentos temporales exige un desplazamiento epistemológico en tanto las experiencias que son necesarias para la comprensión del tiempo, y el tiempo mismo, son consideradas como actos en el ámbito social, y como símbolos en el ámbito psíquico y cultural (Didi-huberman, 2009, p. 39). En la medida en que surge una reapropiación de los fenómenos culturales, la ciencia propuesta por Warburg constituye la desterritorialización respecto al saber histórico tradicional que se consideraba completamente fáctico y positivista.

El segundo aspecto mencionado en lo anterior es el estudio de lo singular, que no solo permite la ampliación del campo fenomenológico, en tanto se considera como objeto primordial de estudio, sino que además permite reconsiderar la ciencia histórica misma. Así, la historia, o quienes la realizan, tienen que comprender que ella misma se ha realizado solo desde un momento singular, desde una comprensión que es situada y localizada. “Es la propia disciplina histórica la que tiene que reconocer que en un momento dado de su propia historia, el pensamiento «piloto», la «novedad», vienen de

⁹ Esto significa que las imágenes se componen de fuerzas temporales en movimiento. Como veremos, la historia debe ser comprendida de modo anacrónico. En las imágenes actúan diversas fuerzas temporales a la manera de síntomas y supervivencias complejas con las que ellas suscitan una apertura del tiempo.

un pensamiento específico sobre el poder de las imágenes” (Didi-Huberman, 2009, p. 43). Con estas palabras, el filósofo francés sostiene que la historia del arte siempre es realizada desde un lugar concreto. Sin embargo, esto mismo sucede con la historia en general. Es así como el historicismo puede ser considerado como un momento singular del quehacer histórico, que se ha ejecutado a partir de ciertas creencias y concepciones concretas, y que es susceptible de ser llevado a cabo desde otras perspectivas. Burckhardt decía: “En todas las ciencias, salvo en la historia, se puede comenzar por el comienzo. Porque las ideas que nos hacemos sobre el pasado no son la mayor parte de las veces sino construcciones de nuestro espíritu o simples reflejos” (Burckhardt citado en Didi-Huberman, 2009, p.95).

Cuando Warburg lee a Burckhardt menciona en sus notas que un rasgo que le interesa de este historiador es su abnegación. Con este término Warburg se refiere a una suerte de modestia epistemológica que permite que se reconozca la unidad de una cultura sin la pretensión de definirla. La decisión de seguir a Burckhardt hace, según Didi-Huberman, que la abnegación de Warburg se eleve a ese mismo nivel que él reconocía en el historiador alemán. Es decir, comparte con Burckhardt esta creencia de que es posible estudiar un objeto de un modo “sistemático” sin llegar a culminar el sistema o pretender agotar todo las consideraciones posibles.

Queremos referirnos ahora a la segunda de las *Consideraciones Intempestivas*, en donde Nietzsche, de modo similar a Warburg, piensa el carácter del historiador genuino en contraposición al carácter del historiador historicista. De este último Nietzsche señala que “por lo demás, en el caso de tales autores el juicio debe ajustarse en particular grado al principio de que en cada cual la vanidad es inversamente proporcional al entendimiento” (*CI II*, §7). Así, Nietzsche también reconoce que en los grandes pensadores de la historia se da una modestia del conocimiento que no pretende conocer ni abarcarlo todo. A propósito de este asunto, Richard Schacht (2005) señala que el método de trabajo de Nietzsche puede comprenderse como un cierto perspectivismo: “El

enfoque *perspectivista* de Nietzsche está conectado con el carácter experimental que él adscribe a su forma de pensamiento filosófico. Su abordaje de los problemas es de modo abierto meramente provisional y de duración indefinida” (Schacht, p.154)¹⁰.

Para Warburg, la modestia o abnegación de Burckhardt se hallaba en su metodología, en que hizo “una historia sistemática donde el sistema nunca fue definido, es decir, cerrado, esquematizado, simplificado” (Didi-Huberman, 2009, p. 66). En el método que Warburg obtiene de Burckhardt, se logra comprender la organicidad de la cultura al mismo tiempo que se la descompone, y se le deja en estado de división. De ahí proviene ese lugar privilegiado de las singularidades, de los detalles que parecen triviales que tanto Burckhardt como Warburg consideran su objeto de estudio; y que es precisamente lo que conduce a la anti-sistematicidad o a la apertura del sistema. Warburg habría dicho que “el buen dios se esconde en los detalles” (Agamben, 2007, p.160).

Didi-Huberman destaca el análisis de Burckhardt sobre el desarrollo del individuo en el Renacimiento, con el cual se concibe su método de trabajo de un modo estructural que “apunta más a los funcionamientos de la historia que a los juicios sobre la historia” (Didi-Huberman, 2009, p. 69). Didi-Huberman ve que Burckhardt no tiene interés en hacer ese tipo de juicios, en decir que hay una época superior a otra, sino en explorar sus funcionamientos mismos, su carácter dialéctico y su fecundidad. Por esta razón, Didi-Huberman considera que el trabajo de Warburg surge probablemente de una interpretación estructural del análisis de Burckhardt y que esto lo llevó a reconocer que, a partir del desarrollo del individuo, que es simultáneo al desarrollo de las perversidades, se evidencia que todo tiempo es impuro; lo cual es fundamental en la construcción de la noción de *Nachleben*.

¹⁰ La traducción es mía. Original: “Nietzsche’s perspectivist approach is connected with the “experimental” character he ascribes to his kind of philosophical thinking. His treatment of problems is avowedly merely provisional and open-ended” (Schacht, 2005, p.154).

Burckhardt había señalado que cuando el historiador se aproxima a una obra, no debe dejar por fuera de su análisis nada de lo que pertenece al pasado. Didi-Huberman reconoce en este historiador “algo así como una clarividencia dialéctica, un pensamiento de las tensiones y de las polaridades que Warburg, por su parte, sistematizará en cada nivel de análisis” (Didi-Huberman, 2009, p. 71). El filósofo francés considera que a partir del trabajo de Burckhardt no puede ya concebirse, por ejemplo, el Renacimiento como una resurrección de la Antigüedad, sino como un momento histórico complejo y anacrónico.

La supervivencia (*Nachleben*) está constituida por diferencias y metamorfosis; esto es lo que Didi-Huberman denomina ‘un encuentro del tiempo largo de las supervivencias’. Este tiempo aparece como un tiempo-remolino de residuos vitales que entra en una relación dialéctica con el ‘tiempo corto de la recuperación del pasado’. En el tiempo-remolino las perversiones permanecen latentes a pesar de no ser percibidas. Entonces, el modelo del tiempo que se propone con estos autores constituye una crítica al historicismo, porque reconocen un juego del tiempo que se da entre las potencias estables, que son elementos permanentes, y las perversiones o latencias, que son elementos móviles. De ahí que Burckhardt señale que los momentos históricos no crean ningún estilo propio, pues, para él, al igual que para Warburg y Didi-Huberman, todo tiempo es impuro y complejo; conlleva una mezcla de elementos heterogéneos, algunos que anticipan el futuro y otros que permanecen y sobreviven del pasado. Es precisamente esta mezcla de elementos la que da vitalidad a los momentos históricos y permite que sean comprendidos como organismos complejos¹¹.

Lo anterior conduce a una complejización del tiempo con la que se reconocen sus impurezas y su anacronismo. El anacronismo no es entendido en este caso de acuerdo a su acepción despectiva tradicional, como un error que resulta de situar un elemento en

¹¹ Se debe recordar en este momento que el organismo no es comprendido bajo el modelo natural de nacimiento, desarrollo y muerte, que explicamos en el primer capítulo. El organismo tiene una gran complejidad y, por ello, no se puede decir que tiene simplemente un progreso lineal.

un tiempo que no le es propio. En la filosofía de Didi-Huberman este término adquiere un sentido técnico en la descripción del tiempo que se refiere a su organicidad misma. El anacronismo se puede definir recurriendo a la obra titulada *Ante el tiempo*, como el “modo temporal de expresar la exuberancia, la complejidad, la sobredeterminación de las imágenes” (Didi-Huberman, 2006, p.18). Al dejar de lado la concepción ideal de la historia, el anacronismo ya no se entiende como pobreza o defecto, sino como riqueza de los momentos históricos y de los objetos artísticos y antropológicos. Burckhardt nos ha dejado una importante lección sobre este aspecto, a saber que “el tiempo libera *síntomas* y, con ellos, hace actuar a los *fantasmas*” (Didi-Huberman, 2009, p.101). En este sentido, puede comprenderse con claridad que Didi-Huberman y Warburg mismo reconozcan en esta comprensión de la historia y del tiempo la anticipación del *Nachleben* warburgiano. Hay una ruptura que dificulta la periodización de la historia y que nos invita a reconocer en ella encarnaciones, imperfecciones, destrucciones y supervivencias. Ningún elemento le pertenece estrictamente a un periodo de tiempo determinado, en esto radica su anacronismo.

La originalidad del *Nachleben* de Warburg estriba “en que no se la podía superponer a ninguna periodización histórica” (Didi-Huberman, 2009, p.75). Por eso, este concepto nunca llevará a una simplificación de la historia, en tanto que él atraviesa toda historia y abre un tiempo nuevo. Con esto, Warburg logra lo que se había propuesto, abre la historia del arte no solo para estudiar los rasgos impensados, los síntomas, sino también el tiempo mismo de un modo distinto. Cada período es complejo, “esta tejido con su propio nudo de antigüedades, de anacronismos, de presentes y de propensiones al futuro” (Didi-Huberman, 2009, p. 76).

Para Didi-Huberman la noción de supervivencia anacroniza la historia. En primer lugar, se anacroniza el presente porque ya no tiene sentido atribuir el estilo a un espíritu propio del tiempo (*Zeitgeist*), pues es imposible suponer un espíritu del tiempo que sea puro, propio, característico de una época. Es más, la grandeza de un artista se encontrará

para Warburg en “su capacidad de resistencia a tal espíritu, a tal tiempo de época” (Didi-Huberman, 2009, p.78). En segundo lugar, se anacroniza el pasado porque ya ningún período aparece como un origen absoluto, aparece ese fantasmático ‘antes del antes’ que complejiza todo origen posible. Por último, se anacroniza el futuro porque la supervivencia aparece como una “fuerza formativa para el surgimiento de los estilos” (Didi-Huberman, 2009, p.78), esto significa, que el futuro no se desarrolla rectilíneamente a partir de lo sucedido, sino que en el desenvolvimiento del tiempo hay rasgos paradójicos.

Esta anacronización de la historia permite comprender “las paradojas de una historia de las imágenes concebida como una historia de los fantasmas” (Didi-Huberman, 2009, p.79). Los fantasmas tienen tanto la *supervivencia a una post-muerte*, porque nunca hay un final último, como la *supervivencia a un ante-nacimiento*, ya que no hay un origen absoluto. Es esta supervivencia lo que hace que las imágenes sean fecundas y susceptibles de retornar. Este aspecto nos permite comprender *La imagen superviviente* de Didi-Huberman como un trabajo en torno a la noción filosófica de fantasma.

El trabajo del historiador corresponde, en cada caso, a la concepción que se tiene de la disciplina y de los objetos de estudio. Warburg considera que sus objetos de estudio son seres que permanecen vivos e inquietantes, que resurgen tras períodos de silenciamiento o muerte, así mismo, considera que el trabajo del historiador es retomar esos fantasmas que han sobrevivido, rastrear las supervivencias. La disciplina histórica se construye invocando las voces de sucesos y personajes pasados. Esto se encuentra, por ejemplo, en la descripción que Warburg hace de su trabajo de archivo como una restitución de timbres de voz inaudibles (Didi-Huberman, 2009, p. 36). Su trabajo es perseguir unos fantasmas que, aunque son difíciles de encontrar, están ya en todas partes.

Encontramos que si bien es posible aceptar una mirada lineal del tiempo en aras a alguna explicación o comprensión, esta nunca es ni puede ser la concepción más real. El tiempo funciona como un torbellino que vincula y expulsa diversos elementos a cada momento. En él habitan esos fósiles vivientes, esas supervivencias, que parecen haber quedado atrás y de repente reaparecen. Ese tiempo es tanto anacrónico como heterocrónico: anacrónico, porque elementos que parecen no tener relación con un momento dado entran en juego; y heterocrónico, porque en el mismo momento subsisten diversas fases de desarrollo, como en el caso de las figuraciones embrionarias que actúan en el individuo adulto¹².

El tiempo se comprende entonces como un ámbito de movimientos violentos e irracionales, donde los acontecimientos no tienen lugar de un modo lineal, sino a la manera de un fluir vertical que se opone a la línea de tiempo tradicional. Didi-Huberman reflexiona en torno a los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche centrándose principalmente en lo que llama un ‘esquema dinámico del tiempo’, trazado por el filósofo alemán en la primavera de 1873. En este momento queremos realizar algunas anotaciones adicionales que no se encuentran en el texto del filósofo francés, pero que permiten ampliar la comprensión del modelo temporal que hemos expuesto.

Consideramos que lo que descubre este trazado es una preocupación fundamental por el tiempo. Didi-Huberman dice: “¿Cuál es, se pregunta Nietzsche, el estatuto de la acción?” (Didi-Huberman, 2009, p.123). El historiador considera que en su reflexión Nietzsche se encuentra con el concepto de movimiento, pues afirma que “todo efecto ha de recorrer un camino” (Nietzsche, *FP*, 26 [12]). La acción o el efecto remite necesariamente al movimiento y este a su vez al tiempo. Sin embargo, Nietzsche recalca su distancia frente a las concepciones ordinarias del tiempo. Para el filósofo, el tiempo

¹² En este momento hacemos referencia al caso del embrión que es citado por Gilbert Simondon y retomado por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*. En este caso los elementos que actúan aquí en el tiempo, actúan también en lo que los filósofos llaman el ‘Cuerpo sin Órganos’. Así, hay figuraciones embrionarias que superviven en el individuo adulto y actúan en él, de la misma manera en que las diversas fases del tiempo actúan sobre un momento determinado.

es “no un tiempo *a priori*, un tiempo-marco de la acción, sino su dinámica misma de «fuerza actuante»” (Didi-Huberman, 2009, p.123). Así, se establece la comprensión del tiempo como fuerza. Nietzsche traduce entonces el movimiento (leyes cinéticas) a relaciones temporales, que a su vez se expresan en términos de fuerzas actuantes. Con esto, el filósofo alemán postula la discontinuidad del tiempo, e implica un tiempo que, como aquel que ya hemos explicado, está compuesto de fantasmagorías, supervivencias y perversiones. Didi-Huberman señala sobre la *actio in distas* del esquema de Nietzsche: “Y habrá bastado con introducir la discontinuidad –desde el punto de vista de la «acción a distancia» para implicar toda una concepción del tiempo dominada ya por movimientos de fantasmas y movimientos de síntomas” (Didi-Huberman, 2009, p.124).

El fragmento de Nietzsche donde se encuentra este esquema está compuesto tanto de la línea de tiempo como de unas anotaciones que la acompañan. Esta línea de tiempo (*Zeitlinie*) se opone a las representaciones habituales del tiempo de manera horizontal. Didi-Huberman anota: “«Línea temporal»; (*Zeitlinie*) no, como de costumbre, una línea orientada de izquierda (el pasado) a derecha (el futuro), sino una lluvia de puntos, una línea quebrada, una línea que cae” (Didi-Huberman, 2009, p.125). Podemos anotar que estos puntos son precisamente los puntos de tiempo (*Zeitpunkte*) en los cuales el tiempo actúa como una fuerza puntual. Nietzsche añade que “la esencia de un cuerpo está constituida por *puntos temporales distintos*” (Nietzsche, *FP*, 26 [12]); el tiempo compone los cuerpos¹³.

En adición a los puntos de tiempo que Nietzsche dibuja, se observan también diversos arcos que se sobreponen sobre algunos de los puntos. Estos son, según Didi-Huberman, los registros de “los tiempos redundantes –y no circulares– de la reaparición:

¹³ Así, el cuerpo se comprende como un ámbito de esas fuerzas temporales. Como veremos en lo sucesivo el alma y el tiempo mismo están constituidos por una serie de fuerzas en movimiento. Didi-Huberman considera que esta concepción de cuerpo es la misma que reconoce Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*: “¿El cuerpo? Nada más que cantidades de fuerza en relación de tensión entre sí” (Deleuze citado en Didi-Huberman, 2009, p.141).

pequeños y grandes retornos, períodos amplios y períodos restringidos, aceleraciones y ralentizaciones” (Didi-Huberman, 2009, p.126). En estas superposiciones se encuentran manifiestos los múltiples juegos del tiempo del modelo temporal del *Nachleben*. Nada se encuentra ya superado o puesto de lado, tampoco se trata de que haya únicamente puntos aislados, sino que un acto puede tener múltiples efectos hacia el futuro y hacia el pasado, “el punto temporal actúa sobre otro punto temporal, por consiguiente, hay que presuponer propiedades dinámicas” (Nietzsche, *FP*, 26 [12]). Esto es lo que Nietzsche había denominado una acción a distancia (*actio in distans*): el tiempo es una fuerza que se mueve por saltos entre los diferentes puntos de tiempo. Ahora bien, en realidad no es tanto que el tiempo sea una fuerza como que “todas las fuerzas no son más que una *función del tiempo*” (Nietzsche, *FP*, 26 [12]). Las fuerzas, por lo demás, son absolutamente variables e inconstantes; esto es lo que genera el movimiento.

El modelo de la historia descrito hasta el momento, no debe, en ningún caso, confundirse con ciertas lecturas evolucionistas o arquetípicas con las cuales es posible recaer en concepciones metafísicas que instauran paradigmas eternos; Warburg se cuida en cada momento de no caer en dichos esencialismos. Su modelo no designa una teleología ni sirve como pronóstico del futuro.

En el modelo histórico-temporal de Warburg sí surge un elemento que ya había aparecido en Charles Darwin como ‘el retorno de los caracteres perdidos’, en donde en las generaciones más recientes de individuos regresa un carácter que no estaba presente hacía muchas generaciones pero que se encontraba en un antepasado común. Esto ocurre porque este carácter estaba latente en todos los individuos de las generaciones pasadas, pero no había encontrado la situación adecuada para expresarse. Encontramos que en este aspecto hay de nuevo una relación dialéctica entre dos elementos que pueden ser vehiculados por una misma experiencia; estos elementos son, algo que evoluciona y algo

que resiste la evolución¹⁴. Por esto se puede decir que aquí ocurre una conjunción de dos planos, en los que, sin embargo, no tiene lugar una evolución teleológica. Si bien Warburg entabla un diálogo con Darwin, hay que advertir, como hace Didi-Huberman, que allí no hay una concepción evolucionista del tiempo. En realidad, la noción de supervivencia no tiene nada que ver con el evolucionismo entendido de esta manera; aunque remita a un estado originario, ella funciona como un elemento de desorientación y no como una pauta de orientación espacial.

Otro error que es posible cometer al considerar este modelo histórico, es creer que el trabajo realizado a partir del estudio de las supervivencias no dice nada sobre los procesos inconscientes que se encuentran entretejidos allí. Sin embargo, Didi-Huberman resalta la dimensión psiquiátrica y psicológica que hay en este trabajo, dando un lugar primordial al inconsciente en la obra de Warburg y proponiendo un diálogo con el psicoanálisis de Freud. Así, por ejemplo, se destaca el trabajo de Burckhardt en el que la historia es considerada como un estudio de las perversidades; además, Warburg mismo reconoce como fundamental lo sintomático y lo patológico. Si bien Didi-Huberman analiza la relación entre el trabajo de Freud y de Warburg, haciendo un énfasis en la noción de síntoma, ese no es un tema del que nos vayamos a ocupar en este trabajo.

2. 2 Patología del historiador

En esta sección se expone la relación patológica que hay entre el tiempo, comprendido filosóficamente, y el historiador o pensador que lo estudia. Esto se hace bajo el concepto de sismografía que Didi-Huberman desarrolla en *La imagen superviviente*. Bajo esta comprensión se considera que el tiempo se mueve por sismos y seísmos, y por esto, impacta al historiador que está atento a las fórmulas del *páthos* (*Pathosformeln*) que encuentra allí. El historiador mismo sufre las patologías y

¹⁴ Este mismo aspecto se encuentra en el trabajo del antropólogo y etnólogo Edward B. Tylor, quien Didi-Huberman reconoce como otra importante fuente para la construcción de la noción del *Nachleben* de Warburg (Didi-Huberman, 2009, p.46).

sintomatologías que encuentra en el tiempo y se ve afectado por él como por un rayo que lo golpea. Así como describimos el tiempo de una manera rizomática, contradictoria e irregular, esto tiene como correlato una concepción del historiador que sufre psicopatologías por el tiempo; en ambos hay algo de esquizofrenia y de ruptura. El historiador es, entonces, el receptor de un tiempo que se mueve como por olas o agitaciones, esto es, lo que Didi-Huberman llama ‘ondas mnémicas’ (*mnemische Wellen*). Las fórmulas del *páthos* ejercen sus patologías sobre el historiador y este, por decirlo así, adquiere la forma de su objeto de estudio. Forma que, en este caso, es orgánica, rizomática e irregular.

La cuestión es entonces “¿en qué medida la supervivencia impone una manera específica, fundamental de comprender la «vida de las formas» y las «formas del tiempo» que esa vida despliega?” (Didi-Huberman, 2009, p.73). La comprensión del historiador como sismógrafo es el correlato de la comprensión del tiempo como seísmo. El historiador es un aparato de registro de las vibraciones del tiempo que se transforman en quiebres y rupturas de su propia vida. Este se ve afectado por esos oleajes que lo golpean y que él como un sismógrafo está atento a recibir. Por eso, esas irracionalidades y esos conflictos que habíamos encontrado en el tiempo, los encontramos también en el historiador¹⁵. En este sentido, podemos afirmar, usando un fragmento en el que Nietzsche repite las palabras de Goethe, que “el historiador, no la historia, es el objeto verdaderamente valioso” (*FP*, 29 [187]).

Aby Warburg propuso esta comprensión del historiador como sismógrafo a partir de una interpretación de la obra de los dos pensadores, que mencionamos en la sección

¹⁵ Consideramos que Nietzsche propone en las siguientes palabras, tomadas de una carta dirigida a Peter Gast, una imagen similar a la del sismógrafo; describe una máquina que es susceptible de romperse en pedazos: “Ay, amigo, por mi cabeza pasa a veces la idea de que, mirándolo bien, llevo una vida extremadamente arriesgada, porque soy una de esas máquinas que pueden *estallar (zerspringen)*!” (*C IV*, 136).

anterior, como sus principales precursores. Didi-Huberman (2009) explica dicha comprensión de la siguiente manera:

Warburg tomó la palabra y propuso una perspectiva que, en mi opinión, resulta tremendamente significativa para la comprensión de su propio trabajo como historiador: evaluar conjuntamente, como una polaridad tan tensa como inseparable, la obra de Nietzsche y la de Burckhardt (p.105).

Warburg estableció entre Nietzsche y Burckhardt una relación con la que reconocía no solo la convergencia temática de sus obras, sino también que ambos constituyen conjuntamente una comprensión del historiador que está entretejida con la concepción del modelo histórico-temporal de la supervivencia. El sismógrafo se relaciona de un modo patológico con el tiempo y se ve afectado por este vitalmente. Nietzsche describe, ya desde los años de las *Consideraciones intempestivas*, las sensaciones que su quehacer causa en su alma; dice: “tampoco debe callarse en mi descargo que las experiencias que en mí han provocado estas *torturantes sensaciones* las he sacado casi siempre de mí mismo” (*CI II*, “prólogo”)¹⁶.

Warburg señala que existen dos posibles tipos de sismógrafos, estos son: el sismógrafo apolíneo tipo Burckhardt y el sismógrafo dionisiaco tipo Nietzsche. El primero es un sismógrafo que, aunque sabe que se encuentra entre los abismos, busca alejarse de ellos. “Pero, mientras vibra, evita romperse: se protege como puede de la experiencia telúrica del tiempo, rechaza la empatía, trata de conservar su «plena conciencia» (*volles Bewusstsein*)” (Didi-Huberman, 2009, p.113). El segundo, en cambio, se entrega a esa experiencia de los síntomas y los vive con la más fuerte intensidad. “Nietzsche recibe de frente las oleadas del tiempo, se involucra en ellas con exceso y termina por ahogarse en su interior” (Didi-Huberman, 2009, p.113). Al comparar los dos tipos de sismógrafos Warburg dice: “uno siente el aliento demoniaco del demonio de la destrucción (*der den dämonischen Hauch des Vernichtungsdämonsfühlt*) y se retira a

¹⁶ La cursiva es mía.

una torre, el otro quiere hacer causa común con él (Warburg citado en Didi-Huberman, 2009, p.118).

Estudiar el tiempo implica exponerse a sus fuerzas a la manera de un sismógrafo, significa primariamente situarse en una ruptura. “El tiempo nos coloca siempre al borde de abismos que la mayor parte de las veces no vemos” (Didi-Huberman, 2009, p.111). Nietzsche ya había señalado, en uno de sus fragmentos (*FP*, 28 [1]), que el hombre de la ciencia rodea unos abismos que no reconoce y que asume ligeramente. Sin embargo, la diferencia entre el hombre de la ciencia, entre estos el historiador historicista, y el historiador-filósofo es la manera en que cada uno se posiciona frente al abismo. El historiador reconoce el abismo, su peligro y su importancia mientras que el hombre de la ciencia lo ignora de manera ingenua.

En Warburg se unen los dos tipos de sismógrafos que, “a sus ojos, eran verdaderamente historiadores, no como amos de un tiempo explicado sino como los *súbditos de un tiempo implicado*” (Didi-Huberman, 2009, p.105). A ratos el historiador se comporta más como uno que como el otro. Didi-Huberman señala que en un principio Warburg se comporta como un sismógrafo de tipo apolíneo. No obstante, con el fluir del tiempo, con sus estudios sobre él, con las convulsiones que sufre en su propia vida y que tienen lugar en la historia, Warburg señala que se siente perdido y en peligro. Así podemos afirmar con Didi-Huberman que Warburg también es uno de esos pensadores que se ve alcanzado patológicamente por la historia. Consideramos que es bajo la afección de este *páthos* que Warburg, al igual que Nietzsche, es acosado por enfermedades psiquiátricas, que dificultan su participación en la vida cotidiana y que lo confinan a los espacios de la clínica. Como Nietzsche y como Burckhardt, Warburg mismo es un sismógrafo que se ve afectado por sus estudios de la historia y del tiempo y, finalmente, más cerca de Nietzsche, termina por caer en un estado de hundimiento total (*Zusammenbruch*). Warburg, al igual que Nietzsche, termina siendo encerrado en una clínica psiquiátrica. Por un tiempo fue tratado en la clínica psiquiátrica de Jena,

donde había sido tratado Nietzsche¹⁷; y después de estar allí un tiempo, sin presentar verdaderas mejorías, fue trasladado a la clínica de la familia de médicos Biswanger llamada Bellevue, en Kreuzlingen. Allí fue tratado por Ludwig Biswanger un médico que era el sobrino de Otto Biswanger, el médico que trató a Nietzsche en sus últimos años¹⁸. En esta consideración sobre las psicopatologías Didi-Huberman señala lo siguiente:

No se puede separar a un hombre de su *pathos* –de sus empatías, de sus patologías–, no se puede separar a Nietzsche de su locura ni a Warburg de esas *pérdidas de sí* que lo tuvieron casi cinco años entre los muros de un psiquiátrico (Didi-Huberman, 2009, p.27).

Como hemos mencionado Nietzsche mismo afirma en sus textos que sus padecimientos se encuentran en relación con su trabajo como pensador. Así, en otro de sus fragmentos Nietzsche vuelve a tomar algunas palabras de Goethe, esta vez, para decir que “el saber ya no ayuda en la vorágine del mundo, cuando uno está informado de todo, se pierde a sí mismo” (Goethe citado en Nietzsche, *FP*, 29 [80]). Burckhardt mismo, a pesar de su prudencia, señala en sus textos la relación de su quehacer con lo patológico y refiere, como hemos mencionado con Nietzsche, que el lugar central de esta comprensión de la historia es el hombre que la investiga. En sus palabras:

Hemos tomado como punto de partida el único elemento invariable que puede prestarse a semejante estudio: el hombre, con sus penas, sus ambiciones y sus obras, tal y como ha sido, es y será siempre. Así nuestras consideraciones tendrán, en cierta medida, un carácter patológico (*pathologisch*) (Burckhardt citado en Didi-Huberman, 2009, p.100).

La relación entre Burckhardt y Nietzsche no se agota únicamente en la reconstrucción teórica que elabora Warburg, en realidad estos dos pensadores tenían una relación muy cercana. Nietzsche siempre estuvo apegado a Burckhardt, seguía sus cursos y le escribía cartas constantemente. A partir de las cartas de Burckhardt Didi-Huberman muestra que aquel sentía una gran admiración y curiosidad frente a

¹⁷ Este dato se encuentra, entre otros lugares, en el texto “La tintura de Warburg” de Davide Stimilli (Stimilli, 2007, p.18).

¹⁸ Vale la pena mencionar que, en sus últimos años, Otto Biswanger, el médico de Nietzsche, acompañó a Ludwig Biswanger en Bellevue, ayudándolo con el manejo de la clínica. Allí se desempeñó también como consejero de Aby Warburg (Stimilli, 2007, p.19).

Nietzsche, pero también se distanciaba de él, algunas veces, porque conocía los abismos que su amigo transitaba y reconocía que él mismo estaba cerca de ellos. Thomas Mann, en su ensayo sobre Nietzsche, se refiere a la relación entre ambos pensadores y señala que podría considerarse como filisteísmo decir que Nietzsche terminó por perderse; para mostrar que en realidad Nietzsche se sentía perdido dice lo siguiente:

Pero Jacob Burckhardt, hacia el cual Nietzsche alzaba sus ojos como hacia un padre, no era un filisteo; y, sin embargo, se dio cuenta muy pronto de la inclinación, incluso de la voluntad de extraviarse y de entregarse a desvíos mortales que había en la orientación espiritual de su joven amigo, y se separó prudentemente de él, lo dejó caer, con una cierta indiferencia, que era una autodefensa parecida a la empleada por Goethe (Mann, 2000, p.92-93).

Con las palabras de Mann se reconoce ese mismo espíritu que Warburg observó en su sismógrafo dionisiaco, un amor por saltar entre profundos abismos en los que era fácil caer. No obstante, puede que la amistad entre Burckhardt y Nietzsche sea aun más compleja de lo que Mann reconoce, y que la decisión de Burckhardt de alejarse de su joven amigo se deba principalmente al peligro que esos mismos abismos representaban para él. Mann reconoce también un segundo aspecto que Warburg señalaba como característico del sismógrafo apolíneo, la prudencia con la que este se relaciona con las fuerzas del tiempo que se imponen sobre él y con los demás sismógrafos.

Cuando se encuentra en su estado de ruptura o de hundimiento, Nietzsche recurre precisamente a Burckhardt. Le escribe cartas en donde describe los sentimientos que tienen lugar en su interior y, cuando se halla ya envuelto en el *éx-tasis*, escribe en las cartas que él es ‘todos los nombres de la historia’ y llega a firmar como ‘Dionisio’. En una de sus estas cartas le escribe al historiador: “querido Señor Profesor, preferiría con mucho ser profesor en Basilea que Dios, pero no me he atrevido a llevar mi egoísmo privado tan lejos como para desentender por su causa la creación del mundo” (Nietzsche citado en Didi-Huberman, 2009, p.115-116). De igual manera Warburg retrata sus delirios en sus cartas y comienza así a mostrar sus problemas psicopatológicos. Estos se desarrollan hasta que, en su estado de ruptura, él está convencido de que es la causa de la primera guerra mundial y que por esa razón debe matarse a sí mismo y a su familia.

Podemos señalar brevemente que, aunque Burckhardt tomaba cierta distancia frente a Nietzsche, no se puede decir simplemente, como hace Thomas Mann, que lo dejó caer. Burckhardt al recibir estas cartas salía corriendo de su casa para mandar ayuda a su amigo.

La tensión entre Burckhardt y Nietzsche, como tensión entre apolíneo y dionisiaco, tiene que ver con la tensión entre fórmula y *páthos*, las dos nociones que se unen en el concepto de *Pathosformel*. Cada uno de este par de conceptos constituye una unidad, cada término se piensa en su relación con el otro. Así, Warburg, de un modo apolíneo, enfatiza el discurso sobre el tiempo, reconociendo unas fórmulas del tiempo con las cuales es capaz de explicarlo y de revolucionar el saber que se tenía sobre la historia. Nietzsche, en cambio, aunque también modifica el saber sobre la historia, deja caer el acento sobre la patología; sobre un *páthos* de la embriaguez que, sin embargo, no es solamente alegre, sino que se construye de rupturas y de dolores como el filósofo lo atestigua en muchos de sus fragmentos y textos. Mann (2000) al describir la vida de Nietzsche dice: “la vida de Nietzsche fue embriaguez y sufrimiento; una complejión sumamente artística. O, dicho de manera mitológica, fue la unión de Dionisio con el Crucificado” (p.111). Así mismo, Nietzsche menciona en sus textos ese sufrimiento que siente en su interior. En un fragmento el filósofo le pregunta a su lector si podría soportar esos mismos tormentos a los que él está expuesto, dice:

¿Conoce mi lector el estado de ánimo en el que vive el contemplador? ¿Puede olvidarse de sí mismo, olvidar el autor y dejar que entren en su alma las mismas cosas que observamos juntos? ¿Está preparado para ser transportado desde el oleaje tranquilo al agitado, sin perder por ello el estado de ánimo del observador? ¿Ama el silbido de la tempestad y soporta los arrebatos de ira y del desprecio? (*FP*, 29 [159]).

Estas palabras de Nietzsche expresan una relación entre su quehacer y las afecciones patológicas que tienen lugar en su vida. En este momento Nietzsche se refiere a un estado de ánimo (*Stimmung*) que es precisamente un síntoma del *páthos*; y lo hace como Warburg y Burckhardt también lo han hecho en términos de oleajes (*bewegtes Wellenspiel*) y tormentas (*Sturm*).

Para explicar la manera en la que el historiador se relaciona con sus materiales de trabajo es necesario recordar que un sismógrafo es capaz de registrar movimientos tanto visibles como invisibles. Los movimientos se pueden dar a una gran escala a la manera de los grandes sismos, por ejemplo, un terremoto, que es perceptible por todos; sin embargo, el sismógrafo es capaz de registrar movimientos invisibles y que son insensibles para la mayoría de las personas. Hay movimientos que solo pueden ser captados por el aparato de registro, por el historiador, en tanto que él y no los otros, está buscándolos y está atento las fuerzas del tiempo. Didi-Huberman añade: “pero es la totalidad del campo fenoménico e «infra-fenoménico» –visible e invisible, sensible e insensible, físico y psíquico– lo que las ciencias de registro quieren marcar finalmente con sus trazas reveladoras” (Didi-Huberman, 2009, p.106).

Los aparatos de registro trazan siempre la información que reciben sobre alguna superficie. En este caso, el sismógrafo traza esta información como un gráfico que es, a la vez, representación del fenómeno del tiempo y una expresión directa de este mismo. Los gráficos que trazan los historiadores-sismógrafos son llamados por Aby Warburg dinamogramas (*Dynamogramm*)¹⁹. Como su nombre lo indica, estos son esquemas que expresan esas fuerzas dinámicas que ya hemos señalado como constitutivas del tiempo. La relación entre *Dynamogramm* y *Pathosformel* se explica de la siguiente manera: “tal serían, pues, los *dinamogramas* o los *sismogramas* del historiador, del pensador: trazados que tienen que ver, a la vez, con la *fórmula* y con el *pathos*, con el esquema abstracto y con la repercusión táctil” (Didi-Huberman, 2009, p.122).

Didi-Huberman señala que muchos dibujos y trazados –podríamos añadir que la escritura misma– de los pensadores pueden ser considerados como dinamogramas; esto mismo puede decirse de los trazados de Warburg y de la línea de tiempo de Nietzsche, que explicamos anteriormente. El trazado de Nietzsche es una representación y también

¹⁹ Didi-Huberman define el *Dynamogramm* como “*la grafía de la imagen-síntoma*” (Didi-Huberman, 2009, p.158). Esta es la noción que Didi-Huberman emplea para explicar las imágenes. Así, la imagen funciona como el diagrama de diversas fuerzas en movimiento.

una expresión directa de las preocupaciones de este filósofo en torno al tiempo y de los sentimientos y pasiones que dicha preocupación suscitaba en su interior. El gráfico trazado es tanto representación como expresión directa de la sintomatología y de la patología que tiene lugar en el historiador. Con esto, se comprende la importancia de la noción de transmisión. En contraposición a la *representación* que habíamos descrito como característica de la concepción historicista del quehacer histórico y de las consideraciones tradicionales sobre el arte –que se oponía a toda expresión directa–, en este caso, toma prioridad la transmisión. Didi-Huberman señala, siguiendo a Étienne-Jules Marey, uno de los inventores de la cronofotografía, que “la palabra «transmisión» es capital: hace de la *fórmula*, entidad meta-representacional, un *índice* infra-representacional, una prolongación física, una transferencia directa del movimiento en tiempo real” (Didi-Huberman, 2009, p.110).

El sismógrafo también puede entenderse como un dinamógrafo en tanto que estudia y recibe las ondas de un tiempo que está compuesto de fuerzas y potencias. El tiempo es, en suma, una fuerza dinámica en la que se ponen en juego una multiplicidad de otras fuerzas. Estas mismas fuerzas se encuentran en las imágenes que estudia el historiador del arte y que también son elementos vitales que se componen de fuerzas en movimiento.

A partir de lo anterior se comprende que el movimiento de los sismógrafos es doble: por un lado, se encuentra el movimiento de transmisión que consiste en un registro de los movimientos del tiempo, en una inscripción de sus síntomas para ponerlos a la vista de los demás. Como señala Didi-Huberman “ello implica un conocimiento de los síntomas, un conocimiento «a contragolpe», que distingue al saber histórico así concebido de toda certeza positivista” (Didi-Huberman, 2009, p.112). Por otro lado, encontramos otro movimiento que consiste en la afección del aparato de registro mismo: el sismógrafo no solo trasmite, sino que él mismo siente esos movimientos y se pone en riesgo de romperse completamente: “Cuando sobrevienen –o

subviene– las ondas del tiempo, el «muy sensible sismógrafo» tiembla sobre su base” (Didi-Huberman, 2009, p.112). Podemos decir que hay tanto un conocimiento del síntoma, que permite que el sismógrafo transmita el registro a los otros, como una experiencia del síntoma que se da al interior del historiador y que lo afecta profunda y vitalmente. Didi-Huberman (2009) explica esta relación de la siguiente manera:

Es un vértigo simétrico al de la torre: un vértigo del hundimiento, donde cada hecho, cada forma, cada continente negro, se convierte en una prueba para el saber y para el sabio mismo. Un vértigo en el que el *saber sobre el síntoma* se convierte en *síntoma del saber*, es decir, en una amenaza directa para el inventor de ese saber (p.119).

Estas palabras de Didi-Huberman contienen un punto central: la concepción de la historia como sismografía implica una comprensión del pensamiento como prueba, es decir, “era una filosofía de la distancia (la historia como aquello que nos pone en contacto con lo lejano) y de la experiencia (la historia como filosofía enseñada por la prueba)” (Didi-Huberman, 2009, p.61). Esta prueba es una prueba vital, una prueba donde se juega la existencia misma. Así, Didi-Huberman (2009) señala:

Lo mismo que para Burckhardt, el arte no era para Warburg una simple cuestión de gusto, sino una cuestión *vital*. Del mismo modo, la historia no era para él una simple cuestión cronológica, sino un remolino, un debate de la «vida» en la larga duración de las culturas (p.92).

Con esta concepción del historiador como sismógrafo se constata el lugar fundamental del *páthos*. En su trabajo Warburg le atribuye un lugar central al *páthos* y a la vida misma. Podemos decir que Warburg es inseparable de su *páthos*, de sus afecciones e incluso de su enfermedad; lo mismo sucede en el caso de Nietzsche. Este elemento se relaciona con el carácter aporético del trabajo y de la obra de estos pensadores. En el caso de Warburg encontramos, por un lado, en cada momento las huellas que el pensador ha dejado sobre sus materiales de trabajo. Por el otro, que en su investigación se desarrolla un método único que consiste en que el historiador multiplicó las respuestas a sus preguntas, dándole un lugar a todas las respuestas que parecían posibles sin querer cerrarle el paso a ninguna. Este aspecto es quizás el que ha llevado a que algunas personas consideren que el trabajo de Warburg es desordenado o difícil de

seguir, sin embargo, este es el método que es fiel y congruente con la concepción del modelo histórico y temporal que hemos expuesto.

Si bien Warburg no quería cerrarle el paso a ninguna respuesta, él las buscaba de un modo racional, y con ellas establecía vínculos entre su ciencia de la cultura y otras disciplinas. En adición a esto, el historiador también llevaba a cabo un segundo modo de hacerle frente a las dificultades de su trabajo, que consistía en actuar por impulsos y moviéndose sobre el terreno a la manera de una ‘emergencia experimental’, lo que nos remite de nuevo a esa filosofía de carácter experiencial que hemos mencionado. En la propia vida se realizan experimentos que, desde el surgimiento de nuevos puntos de vista, permiten considerar los temas y problemas teóricos de una manera diferente. Por ejemplo, en el caso de Warburg, Didi-Huberman señala que es su viaje a Nuevo México el que le permite reconsiderar la diferencia de los objetos y el anacronismo del tiempo, asumiendo un nuevo punto de vista (Didi-Huberman, 2009, p.45). Lo que tiene lugar con esta experimentación, en la propia vida del historiador, es un cambio de la perspectiva: “se trata, de hecho, de experimentar sobre uno mismo un desplazamiento del punto de vista” (Didi-Huberman, 2009, p.39).

Refiriéndonos a la segunda de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche encontramos que este también sostiene que para poder sobrevivir es necesario que el individuo se sitúe desde un momento y desde un lugar determinado. El individuo necesita situarse dentro de un horizonte, ya que no puede asumir una visión completa y unitaria. Por lo cual, lo imperativo es que el individuo integre sus propias perspectivas con otras que le son ajenas (*CI II*, “prólogo”); además dice:

Todo lo vivo necesita una atmósfera en torno a sí, un aura misteriosa; si se le quita esta envoltura, si se condena tal religión, tal arte, tal genio, a girar como astro sin atmósfera, no es de extrañar su rápido agostamiento, su petrificación y su esterilidad (*CI, II, §7*).

Así el hombre necesita asumir esa toma de perspectiva o ese horizonte que es lo que lo protege. Según Nietzsche esto incluye una incorporación de las perspectivas histórica y ahistórica, que juntas constituyen lo que es el ser humano, aunque el exceso,

ya sea de una o de la otra, el recuerdo absoluto o el olvido completo, le impedirían sobrevivir y ser lo que es. Nietzsche explica también una tercera forma de relación entre historia y vida que es el carácter suprahistórico. Este consiste en un alejamiento de la concepción de la historia que se logra por medio de un reconocimiento del hombre, donde él se da cuenta que su punto de vista es particular y contingente y que este bien podría ser de otra manera. Este hombre ya no se toma de una manera muy seria la historia, sino que comprende las condiciones necesarias del acontecer, a diferencia de los hombres historicistas, quienes “ignoran cuán casualmente su visión ha asumido la forma en que ellos ven y exigen por la fuerza que vea todo el mundo” (*CI II*, §1). Así, el centro de nuestra concepción de la historia es el hombre, en cuanto ser contingente.

A diferencia de los demás hombres, el hombre suprahistórico tiene una relación con la historia que consiste en una superación de la concepción historicista y en una aceptación del olvido y del recuerdo. Nietzsche menciona que, “los poderes no-históricos se llaman olvido e ilusión. Los suprahistóricos: arte, religión, compasión, naturaleza, filosofía” (*FP*, 29 [194]). Los hombres suprahistóricos consideran que cada momento es perfecto; no creen que la perfección se ha perdido tras el fin de un momento histórico o está por alcanzarse con el progreso al cual nos dirigimos. “Para él más bien el mundo está acabado y consumado a cada instante” (*CI II*, §1).

La comprensión de la relación entre la vida del historiador y la historia es presentada en el marco de las consideraciones que Nietzsche califica como intempestivas o inactuales. Esto quiere decir que sus anotaciones quizás no pueden ser comprendidas en el momento presente y que deben dejarse para la posteridad. Sin embargo, esto no significa, que en lo sucesivo se alcance un momento de progreso en donde ellas serán comprendidas a cabalidad, sino que a lo mejor habrá algunos momentos donde otros individuos se afilien a ellas y otras ocasiones en las que sean olvidadas o dejadas de lado. Una reflexión también es intempestiva porque es contraria al tiempo en que se produce, porque es disruptiva y trabaja en aras de un tiempo

venidero; en este sentido, puede decirse, que la supervivencia designa una realidad de fractura (Didi-Huberman, 2009, p.52).

El carácter intempestivo de estos pensadores se encuentra tanto en esa figura del historiador como sismógrafo, según la concepción de Warburg, como en la figura del hombre suprahistórico, según la concepción de Nietzsche. Tanto Warburg como Didi-Huberman consideran que el historiador es un profeta. El historiador puede ver a través de las dimensiones del tiempo, lega algo a la posteridad y se adelanta a ella. Sin embargo, esto no significa que el historiador haga predicciones o instaure normas prescriptivas. Si bien ambos sismógrafos, el apolíneo y el dionisiaco, son profetas, Nietzsche es un profeta del que Warburg dice: “Es el profeta antiguo que corre a través de las calles, se rasga las vestiduras, aúlla del dolor” (Warburg citado en Didi-Huberman, 2009, p.114).

Encontramos que Didi-Huberman describe el pensamiento de Warburg de la misma manera en que Nietzsche describe el carácter intempestivo de sus propias palabras. Esto es, como un pensamiento que es tanto pasado, en tanto que es un suceso histórico y un paso “superado” de una disciplina, como profético y futuro, o sea, constituyente de una disciplina que aún está por realizar. Por esta razón, el pensamiento de Warburg no se puede enmarcar en un momento histórico determinado y único; esto tampoco puede hacerse en el caso de Nietzsche. Antes bien, Didi-Huberman considera que Aby Warburg mismo es un fantasma que merodea y recorre la historia, por esto dice:

Warburg es nuestra obsesión, es a la historia del arte lo que sería un fantasma no redimido —un *dibbouk*— a la casa que habitamos. ¿Una obsesión, hemos dicho? Tal es algo o alguien que vuelve continuamente, que sobrevive a todo, que reaparece de cuando en cuando, que enuncia una verdad en cuanto al origen (Didi-Huberman, 2009, p. 26).

Este mismo carácter intempestivo es el que describe Giorgio Agamben (2011) cuando explica en qué consiste lo contemporáneo. Para él esto es un pensamiento con el que el pensador, en su trabajo sobre el tiempo, se encuentra situado en las rupturas de

este. El poeta, que podemos entender también como un sismógrafo, es quien “debió pagar su contemporaneidad con la vida, es aquel que debe mantener fija la mirada en los ojos de su siglo-bestia” y quien en tanto contemporáneo representa la fractura mismo del tiempo (Agamben, 2011, p.19).

La fractura tiene lugar en el alma del pensador, pero como hemos visto en el caso de Warburg y de Nietzsche ella afecta la totalidad de la vida²⁰. Ella tiene lugar allí donde no se ha sabido ser lo suficientemente plástico y, por esto, da lugar al síntoma. Sin embargo, la fuerza plástica misma es la que permite la cicatrización, la sutura. Este elemento tiene lugar, una vez más, tanto en el tiempo como en el historiador. Didi-Huberman (2009) dice: “El historiador bordea abismos porque han tenido lugar seísmos que han fracturado la continuidad histórica allá donde el tiempo no tenía la plasticidad requerida” (p.147). Pero la ruptura ocurre también en la vida y en la *psique* del historiador, eso es concretamente lo que entendemos por sintomatología, lo que determina la relación que hay entre el tiempo y el historiador.

La sintomatología incluye también una relación con la plasticidad en dos ámbitos más. En primer lugar, encontramos una plasticidad del saber, que tiene que ver con ese carácter del saber instaurado por Warburg con el que se buscan múltiples respuestas a una misma pregunta, esto es lo que Didi-Huberman llama, con Deleuze, un ‘empirismo superior’. En segundo lugar, encontramos la plasticidad vital del historiador mismo que consiste en esa fuerza plástica que Nietzsche describe en las *Consideraciones intempestivas*.

La disciplina histórica se compone de múltiples saberes y dinámicas, que se encuentran en movimiento constante; en palabras de Nietzsche:

²⁰ Podemos decir al respecto que el carácter intempestivo del historiador es anacrónico y afecta los ritmos y contrarritmos del tiempo. “La probidad de los espíritus libres produce, no la verdad única, sino los matices múltiples de la época” (Birnbaum, 2004, p.59).

El saber histórico, proveniente de fuentes inagotables, afluye y se introduce siempre de nuevo, lo extraño e inconexo se acumula, la memoria abre todas sus puertas y, sin embargo, no está abierta lo suficiente, la naturaleza hace todo lo posible por recibir, ordenar y honrar a estos huéspedes extraños, pero éstos están trabados en lucha entre sí y parece necesario contenerlos y dominarlos a todos para no sucumbir en su combate (*CI II*, §4).

Hay entonces una forma de saber que tiene una fuerza plástica que se expresa en la manera empirista y experimental de acercarse a los objetos que son estudiados y que propone nuevas relaciones entre lo singular y lo universal, entre la vida y la historia. Ya Deleuze (2013) había reconocido la plasticidad como característica del saber en Nietzsche, y de nuevo Didi-Huberman lo encuentra, ya no solo en este filósofo, sino también en Aby Warburg²¹.

El segundo elemento es esa fuerza plástica, “esa fuerza de desarrollarse específicamente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas” (*CI II*, §1). Esta es una forma de sobrellevar y de tratar esas rupturas que son ocasionadas por la sismografía, por las ondas de choque con las que el tiempo golpea al historiador. Pareciera que Nietzsche, en algunas ocasiones, exalta el dolor como una característica que acompaña a los grandes hombres. Thomas Mann (2000) dice en su ensayo, tras decir que Nietzsche glorificó la vida, que “a la vez rindió al sufrimiento homenajes como no los había rendido nadie. «Lo que define la *jerarquía* –dijo– es la profundidad con que uno puede sufrir»” (p.111). No obstante, podríamos decir, a partir de algunos textos de Nietzsche, que el valor no está en sufrir por el dolor mismo, sino porque con él, la fuerza plástica, que permite enfrentarlo y remediarlo, se demuestra y sale a hacerle frente a las heridas que el dolor ha dejado.

²¹ Didi-Huberman reconoce que Foucault se encuentra inscrito también en esta forma de comprensión de la historia y afirma que “la historia ‘efectiva’ del genealogista se distingue de la de los historiadores en que no se apoya sobre ninguna constancia” (Foucault citado en Didi-Huberman, 2009, p.156). No hay para Foucault ningún elemento fijo desde el cual se pueda llevar a cabo la disciplina histórica. En este sentido, Foucault dice: “la genealogía no se opone a la historia como visión alta y profunda del filósofo se opone a la mirada de topo del sabio; se opone, por el contrario, al desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del *origen*” (Foucault, 2004, p.13).

La plasticidad es de la constitución misma de las cosas. Por esto, cuando Nietzsche dice en algunos de sus fragmentos que el material de las cosas pueden ser la memoria y la sensación, Didi-Huberman señala que esto es, sin duda, “un material plástico, es decir, un material capaz de todas las metamorfosis” (Didi-Huberman, 2009, p.142). Consideramos que es esta misma plasticidad la que atraviesa, como rasgo fundamental, el tiempo, la disciplina histórica y la vida misma del historiador. Así Didi-Huberman dice “el tiempo mismo habrá sido pensado por Warburg como el vector plástico de la supervivencia y de la metamorfosis de las imágenes” (Didi-Huberman, 2009, p.146)

Es posible decir a forma de conclusión que el saber histórico-temporal se configura como una forma de vida. Este está ligado a ciertas actitudes que distinguen al historiador o pensador-sismógrafo de los hombres historicistas. Esto último, a su vez, implica una sensibilidad del sismógrafo que es necesaria para recibir y transmitir los síntomas; pero también un cierto carácter para sobrellevarlos y cargar con las afecciones que el tiempo genera en su interior; esto es, lo que explicaremos a continuación, desde la perspectiva de la jovialidad del saber, como un *ethos* heroico.

3. LA JOVIALIDAD DEL SABER

Por medio del análisis de la sismografía del tiempo postulamos la patología como un aspecto esencial para el quehacer y la vida de los verdaderos historiadores y pensadores. Esta patología es ejercida sobre ellos por el tiempo y los convierte en aparatos de registro que sufren las vibraciones de este y, con ellas, están propensos a las rupturas. Así, nuestros sismógrafos Warburg y Nietzsche se vieron destrozados, paralizados por su estudio del tiempo, llegando a sumergirse en delirios amenazantes. De esta manera, constatamos que el tiempo afecta vitalmente al historiador, le transmite un *páthos* que él, en algunos momentos, no puede controlar. La pregunta a la que nos enfrentamos ahora es: ¿qué respuesta es posible frente a la afección psicopatológica? Expondremos acá, entonces, la manera en la que el filósofo-historiador se enfrenta a la patología por medio de un *ethos* heroico que tiene como lugar central la jovialidad y la juventud.

Si bien el *páthos* es fundamental en la vida del historiador y en el desarrollo de la disciplina histórica, tenemos que decir que hay algo más que ello, de alguna manera el historiador tiene una capacidad de responder a lo que está sucediendo con el tiempo. Esto es precisamente su *ethos* heroico: la capacidad ética que tiene el pensador de comportarse de una manera con la que asume no solo su comprensión del tiempo, sino fundamentalmente su comprensión de la vida, que está atada a esa comprensión del modelo temporal. De las vibraciones mismas del tiempo el historiador extrae un *ethos* con el que se enfrenta al oleaje que lo golpea y que lo ha afectado patológica y vitalmente. Dicho *ethos* consiste principalmente en ver la vida misma desde la óptica del artista y en hacer de ella una obra de arte; consiste en asumir con jovialidad la patología misma y los enfrentamientos que con ella nos amenazan²². Por lo anterior, en este

²² Si bien Warburg traslada la polaridad apolíneo-dionisiaco a la polaridad *ethos-páthos* (Didi-Huberman, 2009, p.135), eso no es a lo que nos referimos acá. Aunque es cierto que Warburg describe la correlación entre *ethos apolíneo* y *páthos dionisiaco* como “la doble rama de un mismo tronco” (Warburg en Didi-

capítulo rescatamos la importancia del concepto de ciencia jovial, a partir de la lectura de dos obras de Nietzsche: la segunda de las *Consideraciones intempestivas* y *La ciencia jovial*; además, retomamos algunos comentarios de Didi-Huberman en *La imagen superviviente*. En este orden de ideas defendemos con Nietzsche la importancia de que el saber, y en ese sentido la historia en tanto forma de saber, sirvan a la vida de una manera personal y vital.

3.1 El heroísmo del saber

¿Por qué ocuparnos entonces de *La ciencia jovial*? Si bien Didi-Huberman no emplea este texto en el análisis realizado en *La imagen superviviente*, consideramos que con este se pueden responder algunas preguntas que han quedado abiertas en nuestro recorrido sobre la afección patológica del historiador. Así pues, en el capítulo anterior explicamos que la historia causa cierto *páthos* en las personas que la estudian, dando lugar a afecciones en la vida personal que llegaban a causar, en ocasiones, incluso enfermedades psiquiátricas. En ese orden de ideas, era posible concluir que el *páthos* que se encontraba en dichos casos, era una afección fundamentalmente trágica que tenía lugar a la forma de una ruptura desgarradora. Por medio de la lectura de *La ciencia jovial* es posible mostrar otra arista de ese *páthos* que consiste, ya no en la ruptura trágica, sino en la convalecencia jovial. Si bien es posible que el convaleciente recaiga en la enfermedad o que no salga de ella, también es posible que haya momentos joviales y apacibles incluso allí donde sigue habiendo rupturas; el sismógrafo –como hemos nombrado a nuestro historiador-filósofo a lo largo de este trabajo– puede de todos modos expresar sus potencias vitales. Nietzsche mismo reconoce que habrá algunas veces más en las que el filósofo se enferme y vuelva a convalecer, pero eso no es contradictorio con el hecho de que puede haber múltiples momentos de tragedia y de jovialidad que a veces están atados o inmiscuidos.

Huberman, 2009, p.135), tenemos que decir que, en todo momento, lo apolíneo y lo dionisiaco se cruzan tanto en el *ethos* como en el *páthos*.

Pero más allá de esto, otra razón para leer *La ciencia jovial*, es que Didi-Huberman ya al final de su obra sobre Warburg, donde plantea un nuevo comienzo de la historia del arte o una ciencia sin nombre como saber en movimiento, asemeja una vez más a Warburg y a Nietzsche, resumiendo toda la obra con las siguientes palabras: “la *gaya ciencia* warburgiana es un saber musical –todavía nietzscheano– de las polirritmias, de las sinfonías que las imágenes nos dejan oír del tiempo” (Didi-Huberman, 2009, p.466)²³.

¿Qué significa entonces hacer una ciencia jovial? Esto significa que la ciencia que el pensador realiza es llevada a cabo de acuerdo a esa disposición ética con la que el pensador orienta su vida. Así como en su vida el pensador mantiene una jovialidad, un espíritu de la alegría, estas mismas características se verán transmitidas a su quehacer. El saber no es un conocimiento frío, riguroso ni objetivo, sino un saber que se relaciona con el pensador a través del *páthos* y del *ethos*. El historiador es afectado patológicamente y, por medio de su *ethos*, él entra en combate con esa afección. Esto es lo que consideramos su carácter heroico, con el cual el pensador le hace frente a lo que le adolece.

El *páthos* del historiador consiste, como hemos señalado, en una empatía con las fuerzas del tiempo y de la historia. El *ethos* de la jovialidad es ahora esa instancia con la que él puede enfrentarse a la patología y asumirla de alguna manera. Este *ethos* consiste en una vivencia de la salud –aun cuando el pensador convalece–. El *ethos* que Nietzsche propone en esta obra, el origen mismo de la noción de *gaya scienza*, se encuentra en la cultura provenzal del siglo XII. Así el filósofo describe la «gaya ciencia» como “esa unidad de *cantor, caballero y espíritu libre* con la cual aquella maravillosa cultura temprana de los provenzales destaca frente a todas las culturas equívocas” (EH, “La *gaya ciencia*”). Aunque con cierta distancia, Nietzsche encuentra en esa cultura una suerte de antecedente. *La ciencia jovial* contiene la explicitación de un ámbito espiritual

²³ La cursiva es mía.

que es relevante para nuestra comprensión del pensador-historiador. El *páthos* trágico por el que él es afectado tiene como correlato un *ethos* jovial; de modo que estos no son indisolubles el uno del otro. Ese *páthos* que somete al hombre a rupturas trágicas, está también acompañado de un *ethos*, con el cual el hombre superior, que es quien tiene esa clarividencia para la historia, asume las diversas situaciones a las que es expuesto.

En *La ciencia jovial* Nietzsche se remite a su propia experiencia del dolor y de la enfermedad; dice: “Este libro necesitaría quizás más de un prólogo; aunque al final quedaría siempre la duda de si a alguien que no haya vivido algo similar se le puede acercar con prólogos a la experiencia vivida de este libro” (*CJ* “Prólogo a la segunda edición”, §1). Mencionamos en lo anterior que hay una relación inextricable entre el quehacer y la vida que está mediada por la alegría. “La seriedad del pensamiento, que vale generalmente como su condición *sine qua non*, no es para Nietzsche nada más que el resentimiento de quienes no piensan su existencia, sino que piensan contra esta” (Birnbbaum, 2004, p. 100). Lo esencial no es ya lo objetivo o serio, sino lo jovial.

La escritura del pensador hace parte de sus sismografías, ella es una transmisión de las fuerzas que se debaten en su interior. En la introducción que José Jara realiza a *La ciencia jovial*, menciona que “hay libros de Nietzsche que tienen historias tan personales como la vida de cualquier hombre” (Jara, 1990, p.vii). *La ciencia jovial* es uno de esos libros en donde el *páthos* y la vida misma de un pensador se encuentran transcritos. Por eso, consideramos que este texto es de gran importancia: es muestra de ese *ethos* que fue desarrollado por Nietzsche a lo largo de su vida; y que también encontramos en Warburg y en otros pensadores más.

El carácter del pensador-historiador se ha visto fortalecido por su pasado, por su experiencia del dolor y de la enfermedad. Mediante el *ethos* tiene lugar una transfiguración (*Transfiguration*) con la que el dolor deviene jovialidad. Nietzsche dice en una de sus cartas de 1879 a Peter Gast que en los últimos años él ha sido más bien, en cuerpo y alma, un campo de batalla que un hombre (*C IV*, 272). Frente a esto, ahora el

filósofo conquista de manera repentina, y aunque sea momentáneamente, su dolor. Nietzsche describe en una carta dirigida a Hans von Bülow esta jovialidad, esta disposición ética para enfrentarse al dolor, como una segunda naturaleza que ha sido adquirida. Con esta segunda naturaleza el pensador se enfrenta a su vida de una manera distinta; ahora puede ver de otra manera; dice:

Durante años he vivido demasiado cerca de la muerte y, lo que es peor, del dolor. Por naturaleza tengo tendencia a sufrir largas torturas y a algo así como a dejarme quemar a fuego lento [...] Puede ser que sea una «segunda naturaleza»: pero demostraré que sólo gracias a esta segunda naturaleza he tomado plena *posesión* de mi primera naturaleza (*C IV*, 344).

La investigación de la historia y del tiempo pone al historiador en contacto con algo a lo que los demás hombres no se enfrentan en su cotidianidad, esto es, la muerte. Con sus estudios de la historia el pensador constata el paso del tiempo y la finitud de todas las cosas que lo rodean. La muerte y el paso del tiempo son parte de lo que obliga al historiador a asumir esta forma ética de vida, no solo a estar dispuesto a dar su vida por su arte, sino a tratar la vida misma como obra artística. En el momento de la ruptura, de la crisis, el pensador se pregunta si acaso es preferible el camino de la muerte, aun así, él vuelve a elegir la vida. Esto se evidencia, por ejemplo, en las siguientes palabras que Nietzsche dirige a su médico Otto Eiser:

Mi existencia es una carga terrible: la habría arrojado hace tiempo de mí si no hubiera hecho precisamente en ese estado de sufrimiento y de renuncia casi absoluta las pruebas y los experimentos más instructivos en el campo ético-espiritual –la alegría de esta sed de conocimiento me eleva a alturas en las que venzo todo tormento y toda desesperación. En conjunto soy más feliz que nunca en mi vida: ¡y con todo! (*C IV*, 1).

El pensamiento pasa por la muerte pero no le otorga, en realidad, ninguna importancia a esta en la cotidianidad ni en el pensamiento. El pensamiento de la vida es, para Nietzsche, mucho más dulce que el pensamiento de la muerte (*CJ*, §278). Si quizás en el momento de la tragedia, de la ruptura, la muerte tiene una presencia acechante, este asomo se elimina –aunque sea por un momento– con la jovialidad. Es así que para Nietzsche lo necesario será alejar de nosotros esa parte que nos recuerda la muerte. “Vivir– quiere decir: apartar de sí continuamente algo que quiere morir; vivir –quiere

decir: ser cruel e implacable con todo lo que se vuelve débil y viejo en nosotros, y no sólo en nosotros” (*CJ*, §26). Con esto surge una forma de heroísmo que Antonia Birnbaum (2004) explica de la siguiente manera: “El heroísmo de la finitud se empeña en vivir su vida como lo que ella es desde el momento mismo en que se viene al mundo, una vida que procede del nacimiento y habitada por la muerte” (p.66).

Con el *ethos* heroico el pensador se enfrenta a una serie de situaciones en las que se juega la vida misma. Esto no significa que puede llegarse a un final mejor o un estado de felicidad ingenua. La jovialidad implica más bien una afirmación de la vida allí donde hay dolor, ruptura y tragedia. Esa transfiguración, esa manera de pensar es lo que le permite al pensador mantenerse en la existencia, a pesar, o quizás precisamente, por el dolor. La existencia se hace más alegre, incluso si el dolor permanece. Aún en *La ciencia jovial* Nietzsche sigue describiendo su vulnerabilidad, la posibilidad de la ruptura. Así dice, por ejemplo, “para nosotros la vida es un peligro más grande: somos de vidrio –¡ay de nosotros si nos *golpeamos!* ¡Y todo está perdido si nos *caemos!*” (*CJ*,§154). Esta certeza del peligro se contrarresta con la jovialidad. El *ethos* del pensador es amor por la vida e implica un enfrentamiento con las casualidades, las contingencias, con el fluir del tiempo que viene de manera caótica y desordenada. Nietzsche dice en uno de los párrafos de *La ciencia jovial* que “hemos *aprendido a amar* todas las cosas que ahora amamos” (*CJ*, §334). En ese sentido, podemos decir que el amor por la vida tiene quizás que aprenderse también.

El heroísmo consiste entonces en ese amor y esa afirmación de la vida que se ha aprendido con el tiempo y con las experiencia del dolor y del placer. Por medio de estas experiencias el filósofo reconoce que la tristeza y la jovialidad están unidas; Nietzsche muestra esto con las siguientes palabras:

¿Y qué pasaría si el placer y el displacer estuvieran atados con una cuerda de manera tal de que quien *quiere* tener lo más posible de uno *tiene* que tener lo más posible del otro, –que quien quiere aprender el «jubilo celeste» tiene que estar preparado también para la «tristeza mortal»? (*CJ*, §12).

A partir de esta certeza, según la cual el displacer y el placer están unidos, el filósofo concluye que la vida debe afirmarse en todos los momentos; esto es lo que constituye el *ethos* de la jovialidad. Por consiguiente, el hombre jovial tiene una forma de enfrentarse a los acontecimientos inesperados y dolorosos, aunque no vive improvisando, sabe cómo hacerlo. Así, si bien él quiere seguir adelante no se aferra a planes o metas fijos, sobrelleva mediante un carácter jovial los fracasos mismos. Como Nietzsche explica, esto lo lleva a potenciar la vida:

Hace tiempo ha decidido para sí no tomarse tan en serio sus deseos y sus planes. «Si no me resulta esto, se dice a sí mismo, ya resultará quizás aquello otro; y en conjunto no sé si no le debo más agradecimiento a mi fracaso que a cualquier éxito [...] Sé más de la vida porque he estado con tanta frecuencia a punto de perderla: ¡y precisamente por eso *tengo* más vida que todos vosotros!» (CJ, §303).

Este no es un *ethos* de la renuncia de sí mismo ni de la renuncia a la vida. La afirmación de la vida es lo que predomina en cada instante. Con Nietzsche se establece una ética del autoconocimiento y de la auto-constitución, que tiene que ver precisamente con la transfiguración y la experimentación que tienen lugar en la vida del pensador. La auto-constitución significa que el hombre se da a sí mismo su propia individualidad en cada momento. Por medio de la experimentación y de sus constantes enfrentamientos con la vida, este se va construyendo a sí mismo. En este sentido, Nietzsche decía: “Debes devenir el que eres” (CJ, §270)²⁴. Por medio de este carácter ético el pensador llega incluso a un mayor grado de libertad, a lo que Nietzsche denomina en las siguientes palabras un ‘espíritu libre’:

Sería pensable un placer y una fuerza de autodeterminación, una *libertad* de la voluntad en la que un espíritu se despida de toda creencia, de todo deseo de certeza, ejercitado como está en saber mantenerse sobre cuerdas y posibilidades ligeras y en bailar hasta al borde de los abismos. Un espíritu tal sería el *espíritu libre par excellence* (CJ, §347).

²⁴ Este aspecto puede comprenderse con la explicación de Nuno Nabais que dice que es “a través del tiempo que el individuo deviene el que es a cada momento”. La traducción es mía. Original: “Then it is through time that the individual becomes himself at each moment” (Nabais, 2009, p.83).

De igual manera como en la sección anterior nos referimos a la patología del historiador bajo la imagen del seísmo, de la tormenta y del oleaje, la jovialidad se nos presenta ahora como una luz radiante, como la luz de un sol de invierno que empieza a brillar nuevamente. Esta luminosidad alumbró la vida del pensador después de la tormenta y le presenta una nueva esperanza. El brillo de la jovialidad surge a partir del sufrimiento, con ello se da una ruptura frente a las cosas que debilitan la vida y una decisión de servirle a ella. El alma y el cuerpo retoman una fuerza para hacerle frente a todo aquello que amenaza la vida y para fortalecerla. Allí se presenta una forma de esperanza, una certeza de que puede haber un por-venir, un vigor de las fuerzas más allá del momento presente. Se abraza de nuevo la alegría que parecía haberse perdido en la ruptura. El pensador entra con ello en un estado de convalecencia en el que se empieza recuperar de su pasado y de los daños que este le ha causado. Nietzsche dice: “Transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere: no podemos actuar de otra manera” (*CJ*, “Prólogo a la segunda edición”, §3). De esta forma, el dolor mismo será lo que lleve al pensador a la jovialidad: “Se sabe entonces hacia donde el *cuerpo* enfermo y su necesidad apremian, empujan, atraen inconscientemente al espíritu –hacia el sol, la tranquilidad, la suavidad, la paciencia, el remedio, el alivio en algún sentido” (*CJ*, “Prólogo a la segunda edición”, § 2). Este mismo sentido se encuentra de modo predominante en el “Libro IV” de *La ciencia jovial*, que lleva el título de “San Enero (*Sanctus Januarius*)”. Aquí San Enero representa un nuevo comienzo de la vida que tiene lugar cuando ya se daban por perdidas las esperanzas. Por esto, Enero es un nuevo año y un nuevo comienzo, y es, para el filósofo, el mes más hermoso. Al referirse a *La ciencia jovial* en *Ecce Homo* Nietzsche expresa su gratitud por este mes, dice sobre el comienzo del libro cuarto que este expresa “la gratitud por el mes de enero más maravilloso que he vivido jamás” y añade que “el libro entero es un regalo suyo” (*EH*, “La gaya ciencia”).

Nietzsche se refiere a los sentimientos bajo los que ha escrito esta obra y menciona que esta ha sido realizada con el lenguaje del viento del deshielo. Esto

recuerda el estado de convalecencia del pensador. Así como en el tiempo de abril se siente a la vez la victoria sobre el invierno y la presencia de este, en el estado de convalecencia el pensador siente aún los síntomas de la enfermedad, pero también un despertar de energía, de fuerza que por primera vez en mucho tiempo lo hace sentir sereno y esperanzado. Después de la ruptura que ha tenido lugar en su vida, de perder toda esperanza, de estar inmerso en la tristeza y la inocuidad de la enfermedad, el historiador finalmente comienza a sentir de nuevo que es posible seguir adelante con su vida²⁵. Después de la ruptura es posible que ahora comience la parodia, el regocijo²⁶. Hay que recordar que el pensador está siempre en un estado de oscilación entre un espectro de estados de enfermedad y salud, tristeza y alegría. Pero esta nueva jovialidad es para Nietzsche como unas saturnales en las que el dolor es puesto en suspenso al igual que todas las actividades formales; y por algunos días se da prioridad a la fiesta y a la celebración. Nietzsche describe *La ciencia jovial* misma como un despertar de la fiesta:

Todo este libro no es más que un festejo después de una prolongada privación e impotencia, el alborozo de la fuerza que retorna, de la fe en un mañana y un pasado mañana que vuelve a despertarse, del súbito sentimiento y presentimiento de futuro, de cercanas aventuras, de mares nuevamente abiertos, de metas nuevamente permitidas, nuevamente creídas (CJ “Prólogo a la segunda edición”, §1).

Nietzsche no se distancia de su enfermedad con recelo, por el contrario, reconoce la importancia que esta ha tenido para su vida y su pensamiento. Señala que no se distancia de ella con ingratitud; dice: “De él [el convaleciente] emana continuamente el agradecimiento, como si hubiera acontecido precisamente lo más inesperado, el agradecimiento de un convaleciente, –porque lo inesperado fue la convalecencia–” (CJ “Prólogo a la segunda edición”, §1). El filósofo mismo menciona que cabe preguntarse

²⁵ En una manera similar a la que Nietzsche se describe a sí mismo como un convaleciente, Warburg señala que él es, al regresar de la clínica psiquiátrica, un *revenant* (Warburg, 2007, p. 29).

²⁶ Según José Jara (1998) la parodia puede ser entendida como la otra cara de la tragedia (p.103). Nietzsche explica: “*Incipit tragoedia* –se dice al final de este libro impensable que da que pensar: ¡hay que ponerse en guardia! Se anuncia algo ejemplarmente malo y malvado: *incipit parodia*, no cabe ninguna duda” (CJ, “Prologo a la segunda edición”, §1). El despertar de fuerzas que hay que en este libro implica también algo malicioso.

si acaso la enfermedad podría ser alguna vez prescindible, pero con la enfermedad, y con el tránsito a través de diferentes estados de salud, el pensador experimenta múltiples y variadas formas de pensar. Por esto, afirma la necesidad de la enfermedad; esto puede verse en las siguientes palabras:

Y preguntaos si un árbol que deba crecer orgulloso hacia lo alto podría prescindir del mal tiempo y las tormentas: si un exterior poco propicio y resistente, si algún tipo de odio, de celos, de obstinación, de dureza, de codicia y de violencia no forman parte de las circunstancias *propicias*, sin las cuales un crecimiento, también en la virtud, apenas sería posible (*CJ*, §19).

La enfermedad, incluso si parece tener lugar en el cuerpo y no en el alma, no es susceptible de ser ignorada por el filósofo, pues como Nietzsche señala “a los filósofos no nos está permitido hacer una separación entre el alma y el cuerpo” (*CJ*, “Prólogo a la segunda edición”, §3). El pensador es inseparable de su enfermedad, estando ella íntimamente relacionada con su pensamiento. La enfermedad permite al pensador experimentar varias formas de pensar con las que él mismo se va transfigurando a cada momento. Para Nietzsche ese arte de la transfiguración es la filosofía; dice:

Un filósofo que ha hecho y vuelve siempre a hacer el camino a través de muchas saludes ha pasado también por otras tantas filosofías: pues no *puede* hacer otra cosa más que convertir en cada caso su estado en la forma y la lejanía más espiritual, –ese arte de transfiguración es precisamente la filosofía (*CJ* “Prólogo a la segunda edición”, §3).

En concordancia con lo anterior Babette Babich, comentarista de Nietzsche, explica que es por medio de la enfermedad que el cuerpo se toma como una referencia central para el pensamiento, explica:

La referencia al cuerpo deriva de la experiencia del sufrimiento como una aventura de la transmutación. A este sufrimiento transfigurado o dolor él lo llama “convalecencia”, recordándonos de la influencia del cuerpo y su ámbito –interior y exterior, fisiológico y ecológico– en las aspiraciones más puras de la razón (Babich, 2009, p.99)²⁷.

²⁷ La traducción es mía. Original: “The reference to the body derives from Nietzsche’s experience of suffering as an adventure in transmutation. This transfigured suffering or pain he calls “convalescence,” reminding us of the influence of the body and its milieu –interior and exterior, physiological and ecological– in the purest aspirations of reason” (Babich, 2009, p.99).

El dolor no solo permite experimentar y pensar, sino que es para Nietzsche el último liberador del espíritu, pues es con él que realmente se llega a la sospecha. “Sólo el gran dolor es el liberador último del espíritu, en cuanto maestro de la *gran sospecha*, que hace de toda U una X, una auténtica y verdadera X, es decir la penúltima letra antes de la última...” (CJ “Prólogo a la segunda edición”, §3). En suma, la enfermedad convierte al pensador en un hombre que es distinto a quien era antes, que se encuentra transformado y marcado por esas experiencias que han ocurrido. No obstante, Nietzsche es atento en señalar que eso no lo convierte en un melancólico; esta experiencia le recuerda al filósofo que es todavía posible amar la vida, es más, le permite amarla de una forma nueva. “Incluso el amor por la vida es todavía posible, –sólo que se ama de otra manera” (CJ, “Prólogo a la segunda edición”, §3). Este aspecto se puede aclarar con estas palabras de Keith Ansell Pearson (1997): “Aunque [el hombre] es un animal que se hiere a sí mismo deliberadamente, son estas heridas –y el recuerdo de ellas– las que obligan a este vivisector de sí mismo y maestro de la destrucción y la auto-destrucción a *vivir*” (p.22)²⁸.

Nietzsche se refiere a su enfermedad como a los abismos (*Abgründe*) de los que ha regresado y señala que de ellos se regresa como nuevo, como recién nacido. Con la enfermedad se descubre una nueva alegría que necesita también de un arte nuevo y de la jovialidad, –pues las otras formas de arte ya no son suficientes–. El arte que es necesario es un arte para artistas que, de igual modo a la ciencia jovial, no es serio sino “un arte burlón, ligero, fugaz, divinamente despreocupado, divinamente artístico” (CJ, “Prólogo a la segunda edición”, §4). Birnbaum (2004) explica también en este sentido que “el heroísmo del conocimiento está suspendido de la alegría que experimenta el que conoce” (p.103).

²⁸La traducción es mía. Original: “Although he is the animal who deliberately wounds himself, it is these wounds –and the memory of them– which forces this self-vivisector and master of destruction and self-destruction to *live*” (Ansell Pearson, 1997, p.22).

Debemos aclarar que el hecho de que haya una tristeza existencial o mortal no significa que se caiga en una filosofía pesimista o en un mero nihilismo. La tristeza no implica un desprecio del dolor ni una búsqueda de eliminarlo por completo. El dolor no nos aleja de la vida ni de sus placeres, sino que nos recuerda de ellos, de que los hemos sentido y volveremos a sentirlos alguna vez. Nos dice también que tanto el placer como el dolor nos ayudan a ser más fuertes, a seguir viviendo y a seguir riendo. Por eso, Nietzsche se aleja tanto de las filosofías pesimistas como del simple hedonismo. Para él, las filosofías pesimistas que se desarrollan en la actualidad no tienen una auténtica experiencia del dolor, y para librarnos de ellas se necesitaría ese tipo de experiencia. El filósofo dice: “La receta contra «la penuria» es: *penuria*” (CJ, §48). Podríamos decir entonces que aquí surge lo que él llama ‘pesimismo *dionisiaco*’ (CJ, §370).

Gilles Deleuze (2013) acentúa el carácter experimental de la filosofía de Nietzsche y la transfiguración misma como un pensamiento que se opone radicalmente al nihilismo. Así, el filósofo francés dice: “Nietzsche presenta la finalidad de su filosofía: liberar el pensamiento del nihilismo y de sus formas. Y esto implica un nuevo modo de pensar, una conmoción del principio del que depende el pensamiento, una reincorporación del propio principio genealógico, una «transmutación»” (Deleuze, 2013, p. 54).

Con la transfiguración el filósofo transita a través de diferentes estados. Esto le permite ampliar los límites de su experiencia, de la misma manera en que señalamos antes con Warburg, tomando distintos puntos de vista y ampliando su horizonte. Así, podemos decir, siguiendo a Birnbaum (2004), que “estos héroes no ganaron su causa por triunfar sobre lo que se les escapaba hasta ahora, sino cuando ellos mismos se escapan de sus propios límites” (p.97). Sobre el experimento Nietzsche dice:

Alabo todo escepticismo al que me es permitido responder: «¡intentémoslo!». Pero no quiero saber más nada de todas las cosas y todas las preguntas que no admiten el experimento. Éste es el límite de mi «sentido de la verdad»: porque allí la valentía ha perdido su derecho (CJ, §51).

La filosofía, es decir, el quehacer del pensador, tiene un lugar importante en este momento. Hemos ahondado a lo largo de este trabajo en la relación entre la historia (como estudio filosófico del tiempo) y el historiador. Pero un aspecto que hacía falta mencionar es el carácter terapéutico y medicinal de la filosofía. Con la filosofía es cierto que el pensador se acerca a su enfermedad y puede estudiarla, pero esta le permite, de alguna manera, enfrentarse a su dolor y recuperarse. El filósofo sabe que habrá un nuevo momento en donde la salud lo sobrecoja de nuevo. Con la ciencia jovial se aprende a reír, pues esto es parte de la alegría que la caracteriza. Nietzsche señala que ni siquiera los grandes hombres han aprendido a reír, pero “¡quizás también para la risa hay aún un futuro!” (CJ, §1). La ciencia jovial implica un encuentro de la sabiduría y de la risa; precisamente para vivir artísticamente es necesario vivir alegremente. El saber como artistas implica que olvidamos, que nos dejamos afectar, que no sabemos bien. Entendemos que la verdad necesita mantener su velo, necesita permanecer oculta para seguir siendo verdad. En el saber jovial se aman la apariencias y las formas, no se necesita de rigor ni de creencias estáticas; la filosofía misma es devenir y movimiento, transfiguración.

Ahora bien podemos tomarnos un momento para considerar el asunto del pensamiento como cura en el caso de Warburg, quien en su ruptura vital fue tratado por el médico Ludwig Biswanger mediante un psicoanálisis fenomenológico que lo ayudó a mejorar. Didi-Huberman explica que Warburg y Biswanger “recíprocamente, pensaban que todo arte es «arte de curar» –una transfiguración del síntoma– en la medida misma en que se atreve a sumergirse en nuestros malestares más profundos” (Didi-Huberman, 2009, p.350). Ellos consideraban también que era esta cuestión la que daba lugar al estilo y fue esto lo que llevó a Warburg a considerar la historia de una manera patológica (Didi-Huberman, 2009, p.352). He ahí una vez más la relación fundamental entre *lógos* y *páthos*. El *lógos* ya no rechaza al *páthos*, sino que lo incorpora en su saber, reconoce el carácter autobiográfico y vital que hay en él. Didi-Huberman anota que “esa es la razón de que una *construcción en la locura* haya podido dar lugar a *la fundación de un saber*

riguroso sobre la cultura y las formas de historicidad” (Didi-Huberman, 2009, p.352). También dice: “Biswanger escribió en una ocasión al hijo de Warburg que la psicosis de éste merecería, más adelante, ser descrita y analizada por su fecundidad misma” (Didi-Huberman, 2009, p.425).

En realidad para Warburg el estudio científico (en el sentido experimental que hemos explicado de la ciencia de la cultura) siempre tuvo un lugar primordial en su vida. En uno de sus relatos autobiográficos señala, por ejemplo, que todas las afecciones que sufrió en sus primeros años de vida se vieron mejorados cuando entró a la universidad. Dice que con sus estudios pudo mejorar muchas de sus fobias y encontrar “en la ciencia un recurso liberador” (Warburg, 2007, p.182). A partir de allí es claro para nosotros y para Warburg mismo la importancia que tuvo el quehacer histórico para su vida. De hecho uno de los puntos que le suscitaban ansiedad sobre su tratamiento médico en los años de sus afecciones psiquiátricas era precisamente la relación entre su quehacer y su curación. Warburg interrogaba a sus médicos sobre sus ideas con respecto a dicha relación y protestaba cuando se le daban respuestas según las cuales era necesario primero encontrar una cura para luego proseguir con el trabajo científico. Menciona, por ejemplo, una de sus conversaciones con Biswanger; dice: “El doctor Biswanger dejó caer recientemente ante mí una observación del tipo: «Sí, está muy bien que usted realice su trabajo científico, pero primero ¡cúrese!»” (Warburg, 2007, p.192-193). Warburg considera que no hay forma alguna en la que él se pueda curar sino es priorizando y dando un lugar crucial a su ciencia. Sin embargo, hay que decir que el ejercicio de la conversación, de participar en discusiones teóricas y asistir a conferencias fueron algunos de los aspectos que formaron parte fundamental de su proceso de curación y que fueron motivados por Biswanger mismo. En sus años en la clínica de Bellevue Warburg conversaba con muchas personas e incluso recibía visitas de amigos y colegas como Saxl y Cassirer, que no solo lo acompañaban en su enfermedad, sino que iban hasta allí para trabajar con él. La ciencia fue hasta tal punto relevante para él que

consideró su conferencia de 1923 sobre los indígenas de Nuevo México como el comienzo de lo que él llama su renacimiento (*Renaissance*) (Warburg, 2007, 194)²⁹.

El filósofo francés señala que uno de los libros de Biswanger, *Uber Ideenflucht* (*Sobre la fuga de las ideas*) de 1933, fue inspirado por Warburg. Este trataba de la fugacidad de las ideas, esto significa que estas son fugaces en tanto que estallan repentinamente pero huyen rápidamente. Para el pensador las ideas son así, se mueven rápidamente y se trasladan y desplazan en el tiempo. Allí se encuentra esa plasticidad del saber que consiste en que “para el maníaco no hay nada definitivo. No hay más que un mundo en el que reinan la división, la oposición, la contradicción” (Didi-Huberman, 2009, p.425). Este aspecto tiene dos puntos importantes: por una parte, la noción de pensamiento como cura y creación; por la otra, encontramos que comparte con el trabajo de *La ciencia jovial* la idea de la transfiguración, o de lo que ya con Warburg habíamos descrito como la experimentación sobre el terreno o empirismo superior. El pensador, a quien Biswanger llama el ‘hombre problemático’, pasa entre las ideas experimentando con cada una de ellas. Así mismo, Nietzsche ha dicho que la verdadera filosofía está en experimentar vitalmente múltiples ideas a lo largo del tiempo. “El hombre de las ideas fugitivas sería, por tanto, el hombre de lo repentino, de la rapidez, de la *fusée*: su ritmo es el salto de un pensamiento a otro” (Didi-Huberman, 2009, p.426). Didi-Huberman señala que ese salto entre pensamientos cuando es festivo se da a la manera de una danza y, cuando no lo es, a la manera de un torbellino (Didi-Huberman, 2009, p.426). Ahora bien, el salto entre pensamientos se mueve como las supervivencias mismas, aunque las ideas huyan de modo fugaz, también regresan y superviven.

Esto nos lleva de regreso a nuestro punto de partida, la preeminencia de la vida sobre el saber. En este momento en el que se encuentra el historiador ya no se busca la

²⁹ Esta explicación de Warburg debe entenderse como un comienzo de mejoría y de curación de la enfermedad. Sin embargo, debemos recordar que la comprensión de Warburg del renacimiento es de una gran complejidad. No debe entenderse por tanto su comentario de una manera ingenua, y el mismo aclara que este renacimiento “ciertamente, puede ser una completa autoilusión” (Warburg, 2007, p.194).

verdad, sino la afirmación de la vida; no se busca ver desde un punto de vista objetivo ni distante, sino desde esa perspectiva empática que hemos mencionado. Esto solo es posible con la ciencia jovial; Birnbaum (2004) explica respecto a esto: “¿Un conocimiento que comienza negando la presencia corporal de quien lo ejerce, no tiende en última instancia a suprimirse a sí mismo?” (p.98). Por esto con el *ethos* jovial en lugar de negar la vida y el propio cuerpo, estos se afirman, precisamente, como los lugares que atraviesan y constituyen el saber. Nietzsche menciona que hemos aprendido cómo olvidar (*CJ*, “Prólogo a la segunda edición”, §4), esto es, lo que habíamos señalado ya como un poder suprahistórico que, con la juventud y el arte, funciona como remedio contra la enfermedad histórica. Con ellos el hombre se puede oponer al historicismo y crear una cultura similar a la que Nietzsche admiraba en los griegos: una verdadera cultura que no depende de la historia, entendida en un sentido moderno.

La transfiguración es posible porque en su vida misma el pensador se somete a la experimentación y se da la oportunidad de pasar por una variedad de vivencias. Es quizás en este sentido que Nietzsche describe en *La ciencia jovial* al hombre jovial como aquel que le dice que sí a todas las experiencias (*CJ*, §276). Este rasgo se encuentra descrito en el marco del *amor fati* (*CJ*, §276), que consiste en decirle que sí a los acontecimientos y en aceptar el discurrir del destino. En consecuencia, el heroísmo del saber se da en el enfrentamiento del pensador con la incertidumbre, con el acontecer; frente a este el pensador no escapa ni rehúye la experiencia, sino que se deja afectar por ella. Podemos decir con Birnbaum (2004) que “ellos disponen de una fuerza heroica insospechada hasta ahora, la cual les viene justamente de la exposición a lo desconocido” (p.62). La transfiguración puede comprenderse también como el tránsito por hábitos breves que son, para Nietzsche, la contraposición de los hábitos duraderos, y que son considerados como mucho más ventajosos para conocer tanto la amargura como la dulzura (*CJ*, §295).

3.2 Juventud y jovialidad

La jovialidad es para espíritus jóvenes. Para considerar la juventud que acompaña la jovialidad podemos regresar a nuestro punto de partida, esto es, a la crítica al historicismo que Nietzsche lleva a cabo en la segunda de las *Consideraciones intempestivas*. En dicho texto el filósofo sostiene que la manera historicista de hacer historia es incorrecta y devastadora, pues no solo no sirve a la vida, sino que la aniquila. Sin embargo, al final del texto, Nietzsche presenta una esperanza con la que en algún momento podría darse solución a la enfermedad histórica. Dicha esperanza consiste en que una generación venidera de jóvenes se aferre de tal manera a su juventud que con ello pueda rescatar su vitalidad y poner todas las demás cosas al servicio de la vida. Estos jóvenes volverían finalmente a ser seres humanos, dejando atrás la imitación y el fingimiento, para generar una verdadera cultura. Según Nietzsche esto significaría lo siguiente: “La cultura es una *physis* nueva y perfeccionada, sin interior ni exterior, sin fingimiento ni convencionalismo, la cultura como una luminosa armonía entre el vivir, el pensar, el aparentar y el querer” (*CI, II, 10*). Con esto se evidencia, entonces, que la juventud es la clave para el saber y la historia que tendríamos que realizar. Ahora, lo que se busca no es la objetividad ni las verdades eternas, lo que se quiere alcanzar es el ejercicio de las potencias vitales por medio del proceso de autoconocimiento del propio caos interior (*CI, II, 10*).

Para Nietzsche lo que tiene valor en lo que somos, como seres humanos, no es el pensamiento, sino la vida. Al referirse al *cogito ergo sum* cartesiano, dice: “Me está asegurado el vacío «ser» no la «vida» plena y palpitante” (*CI, II, 10*). La vida es lo que impulsa las potencias que llevamos dentro, que se encuentran en lucha y en caos, pero que a cada momento hay que afirmar y expresar. Esas potencias son un poder que se encuentra en el interior del hombre. El conocimiento presupone la vida y, por ello, debe conservarla. Nietzsche señala que una de las cosas que ha intentado hacer el historicismo

es impedir que la historia llegue a ser libre, es decir, que sea veraz consigo misma y con los demás (*CI, II, 5*).

La juventud, al igual que el filósofo, se encuentra combatiendo, con los poderes ahistóricos y suprahistóricos, los males que le ha causado la enfermedad histórica. Los jóvenes deben apartarse de la formación histórica que impera en el tiempo del historicismo; ellos deben ser preferiblemente no formados e ignorantes en estos aspectos, pues para que la juventud y la vida florezcan es necesario deshacerse de la formación histórica. “*Defienda me Dios de my* –decía Nietzsche, en español antiguo,– esto es de la naturaleza que me está inculcada” (*CI II, 10*). Es decir, de la educación tradicional que hemos recibido. Pero para poder acabar con la educación, se necesita apoyar la juventud. Thomas Mann reconoce este como un aspecto fundamental en la filosofía de Nietzsche; dice:

Una nueva generación, heroica, osada llena de desprecio por todas las doctrinas de debilidad, está subiendo al escenario; es comprobable un paulatino despertar del espíritu dionisiaco, cree Nietzsche, en nuestro mundo actual, el de 1870 (Mann, 2000, p. 104).

Este mismo tema vuelve a ser tratado por Nietzsche en *La ciencia jovial*, donde el filósofo se opone de nuevo a esa manera de considerar la ciencia como fría, calculadora y objetiva. Allí Nietzsche se entrega a su juventud y, aunque se encuentra convaleciente, expresa su jovialidad y vitalidad. Con ello da lugar al concepto de ciencia jovial, una ciencia que es creada por el convaleciente, que sirve a la vida y conduce a la alegría y al placer. En esta obra también se refiere al presentimiento de que es posible un cambio, que implica precisamente la llegada del heroísmo al saber:

¡Saludo todos los signos de que empieza una época más viril, una época guerrera, que sobre todo devolverá el honor a la valentía! Porque deberá abrir el camino a una época aún más elevada y reunir la fuerza que ésta habrá de necesitar un día –esa época que llevará el heroísmo al conocimiento y librára guerras por el pensamiento y sus consecuencias (*CJ, §283*).

La ciencia jovial es una suerte de nuevo comienzo en el que el hombre superior expresa sus impulsos como verdadera pasión por el saber; es una relación única que se distingue de aquellas que tienen los científicos positivistas con la ciencia. En este caso el

historiador está relacionado íntimamente con su trabajo, hasta tal punto en que este lo afecta de manera vital en su ámbito anímico y corpóreo. El historiador-filósofo no se deshace de su trabajo al final de una jornada, por el contrario, está todo el tiempo en contacto con él. Por eso, tiene una pasión por ese saber que desea investigar más y que tiene que ver con su pasión por la vida misma.

La juventud del pensador es lo que permite la jovialidad del saber, ella está íntimamente relacionada con la transfiguración. Con esto, por lo demás, el hombre abraza todo lo que le acontece, vive cada momento con todas sus intensidades. Los hombres superiores son susceptibles frente a una mayor cantidad de estímulos (*CJ*, §301). Así, por medio del saber, el filósofo cambia su vida misma.

3. 3 Historia, arte y vida

En la segunda de las *Consideraciones intempestivas* Nietzsche dice que los enemigos de los hombres historicistas son los hombres artísticos. Al explicar contra quienes dirigen aquellos sus ataques dice:

Contra sus enemigos mortales, los espíritus de portentoso temperamento artístico, es decir, contra aquellos que son los únicos capaces de aprender verdaderamente de esa historia, esto es, de aprender para la vida y traducir lo aprendido en una práctica más elevada (*CI, II, 2*).

Con lo anterior, Nietzsche muestra la relación entre hombre artístico e historia. Así se establece una relación entre historia y arte o, más bien, una concepción de la historia como arte. Este es un punto recurrente desde *El nacimiento de la tragedia*³⁰. Didi-Huberman dice: “Nietzsche propone, en la segunda *Inactual*, que la historia «soporte ser transformada en obra de arte». ¿Por qué una obra de arte? Porque en ella *forma y fuerza* se unen necesariamente, orgánicamente” (Didi-Huberman, 2009, p.151). Si algo nos ha dejado Nietzsche como su más grande lección es quizás que debemos ver

³⁰ Podemos decir que aunque el pensamiento de Nietzsche no es sistemático hay unos temas recurrentes a lo largo de toda su obra. Así, “las primeras consideraciones de Nietzsche en torno a esta pregunta general que el llamaría ‘el problema de la ciencia’ en las reflexiones de 1886 sobre su primer libro, *El nacimiento de la tragedia*” (Schacht, 2005, p.99) son las mismas que se encuentran más tarde también en *La ciencia jovial*. En este orden de ideas, consideramos que esos son los mismos problemas que se retoman luego desde nuevas perspectivas, pero que siguen siendo fundamentalmente los mismos.

la vida y transitar por ella como por una obra de arte: actuar y vivir como artistas, ver la vida siempre bajo la óptica del arte. La jovialidad del saber ya había sido anticipada en *El nacimiento de la tragedia*: “ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...” (NT, “Ensayo de autocrítica”, §2).

Nietzsche nos muestra que es mediante el *ethos* jovial y artístico que el pensador puede soportar el peso de la historia. Cuando dice: “Creo que se comprenderá ahora y sopesará mi tesis de que la historia es soportada sólo por las personalidades fuertes, a las débiles las borra por completo” (*CI, II, 5*), nos muestra que hay un rasgo de fortaleza que tienen algunos hombres que les permite sobrellevar el dolor, esa capacidad es lo que hemos explicado antes como fuerza plástica y aquí de nuevo esa fuerza es constitutiva del *ethos* jovial.

El problema de la ciencia, entendida en su acepción tradicional moderna, es que, aunque en un principio comienza desmontando ilusiones y cuestionando los dogmas establecidos, ella misma termina por comportarse como una ilusión que debe regir ciegamente sobre todas las demás posturas y formas de comprensión. El hombre jovial no puede ya aceptar este rasgo de la ciencia. Por esto, se puede decir que:

Cuando lo exige la ocasión, los espíritus libres no dudan en contradecir a la ciencia. No creen más en la infalibilidad de la ciencia ni tampoco en la verdad divina. Para ellos, el desapego científico no es la única actitud posible, es una de las actitudes de su repertorio (Birnbaum, pp.49-50).

Con la mirada de artista la ciencia ya no se instaura como una norma, el saber jovial se sabe dinámico y cambiante. Ya no se instauran ilusiones que niegan la vida y que nos separan de ella. Para Nietzsche hay una importancia de la apariencia, no como algo negativo, sino como algo que es constitutivo de la vida y a lo que debemos volver a mirar. Lo que le interesa al pensador es abrazar la vida y ser arrastrado fuera de sí tanto en el dolor como en la alegría, sentir los afectos que surgen y se mueven en la diversidad de experiencias de su vida. Nietzsche dice: “¿*Qué es lo que vuelve heroico?* –Ir al

mismo tiempo al encuentro del propio sufrimiento supremo y de la propia esperanza suprema” (CJ, §268).

3.4 El eterno retorno: tiempo y *ethos*

Consideramos ahora el párrafo de *La ciencia jovial* en el que Nietzsche plantea el eterno retorno:

El peso más grave. Qué pasaría si un día o una noche un demonio se deslizara furtivo en tu más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, tal como la vives y tal como la has vivido, la tendrás que vivir una vez más e incontables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que retornar a ti, y todo en la misma serie y la misma sucesión –e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será girado siempre de nuevo– y tú con él, mota del polvo del polvo!» – ¿No te echarías al suelo y castañetearías los dientes y maldecirías al demonio que así hablaba? ¿O has vivido alguna vez un instante formidable en el que le hubieras respondido: «¿eres un dios y nunca escuché nada más divino!» Si ese pensamiento adquiriera poder sobre ti, te transformaría, tal como eres, y quizás te destruiría; ¡la pregunta, a propósito de todo y de cada cosa, «¿quieres esto otra vez e innumerables veces más?» estaría en tus manos como el peso más grave! O bien, ¿cómo tendrías que quererte a ti y a la vida para no *pretender nada más* que esta confirmación última, que este último sello? – (CJ, §341).

Para Nietzsche descubrir el eterno retorno es un acontecimiento de gran importancia. Lou Andreas-Salomé escribe que cuando Nietzsche le contó sobre el eterno retorno lo hacía en voz baja, como susurrando un maravilloso pero cruel secreto; ella dice:

Inolvidables son para mí las horas en las que me lo confió, primero como un secreto, como algo cuya demostración y comprobación lo embargaba de un indecible pavor: solo hablaba de ello con voz queda y mostrando todos los signos del más profundo espanto (Andreas-Salomé, 2005, p. 277).

El eterno retorno es importante para nuestra consideración por dos razones: por un lado, es un mecanismo ético que permite que el hombre responda, frente a una situación, haciendo uso de sus convicciones éticas y llevándolas hasta las últimas consecuencias. El eterno retorno es la afirmación del *amor fati* en Nietzsche. Por otro lado, el eterno retorno constituye un rasgo fundamental del tiempo de la supervivencia – que ya hemos explicado en este texto–. Una de las fuerzas constitutivas de ese tiempo es el poder del contratiempo o del contra-ritmo (el historiador mismo, en su carácter

intempestivo, era muestra de esa característica). El eterno retorno contiene, por tanto, no solo una dinámica ética, sino también una dinámica histórico-temporal, pues explica la energía inactual del tiempo. De ahí que podamos decir con Klossowski (1995) que “Nietzsche habla del Eterno Retorno de lo Mismo como del pensamiento supremo, pero también del sentimiento supremo, del sentimiento más elevado” (p. 67).

En el tiempo las energías vitales del devenir y de la in-actualidad tienen lugar bajo la forma de la repetición. Esta comprensión del eterno retorno es presentada por Didi-Huberman, quien dice: “Como ha señalado Gilles Deleuze, el *regresar* ofrece, para Nietzsche, la expresión y hasta *el ser mismo de lo que deviene*: en él se constituye la temporalidad como necesaria coacción o coexistencia –fatalmente anacrónica– del pasado, del presente y del futuro” (Didi-Huberman, 2009, p.153).

Uno de los aspectos de la interpretación deleuziana del eterno retorno, que ha sido altamente debatido, es que Deleuze lo asume como diferenciante, aun cuando Nietzsche señala que el eterno retorno es de lo mismo. Para dar respuesta a este problema Didi-Huberman explica la diferencia entre ‘*Gleich*’, que es la expresión usada por Nietzsche y las expresiones ‘*Einssein*’ o ‘*Identität*’ que se refieren a la identidad. Así, el término que Nietzsche emplea no se refiere a que haya un retorno a lo idéntico ni a lo mismo que había antes, nuevamente podemos señalar que esto no es una imitación de los modelos pasados, ni un regreso a la condiciones que habían anteriormente. En el eterno retorno de lo mismo, lo mismo, lo que regresa, es el trazo significativo mismo, y no los contenidos. “Lo «mismo» que vuelve en el eterno retorno no es la identidad del ser, sino solamente un *semejante*” (Didi-Huberman, 2009, pp.154-155). Como dice Deleuze: “Al final, solo lo extraño es familiar y sólo la diferencia se repite” (Deleuze citado en Didi-Huberman, 2009, p.290).

El eterno retorno se comprende como tal porque Nietzsche ha aceptado que no hay ni un comienzo ni un final de los tiempos. Nuno Nabais (2009) explica:

Él concluye ahora que la serie total de los eventos del mundo no puede haber tenido un comienzo en el tiempo, ni tampoco es aceptable que tienda hacia un estado final; como tal, la serie debe ser eterna, en otras palabras, debe haber existido siempre y siempre continuará existiendo (p.83)³¹.

Para Didi-Huberman el modelo temporal de la supervivencia tiene lugar de manera similar al eterno retorno. Con la supervivencia vuelven a suceder procesos y rasgos en la cultura que se creían superados, olvidados y que se habían tratado de dejar de lado. Así, en ambos casos, “lo que no se recuerda –lo rechazado– se repite en la experiencia como síntoma” (Didi-Huberman, 2009, p.291). En tanto las cosas tienen lugar nuevamente, podemos constatar una vez más que la historia acontece tanto de manera material como de manera fantasmal. El historiador mira algo que se encuentra efectivamente presente, pero lo hace “*en función de cosas ausentes* que determinan, sin embargo, como fantasmas, su genealogía y la forma misma de su presente” (Didi-Huberman, 2009, p.292). Didi-Huberman señala que en la *Pathosformel* tiene lugar la supervivencia del eterno retorno en el que se conjugan una energía presente y una energía antigua de la memoria (Didi-Huberman, 2009, p. 306). Esto es, “un *movimiento resucitado* que hace danzar al presente, un movimiento presente moldeado en lo inmemorial” (Didi-Huberman, 2009, p.306). Además, en el eterno retorno tienen lugar dos movimientos al mismo tiempo, del igual modo que sucede en el modelo temporal de la supervivencia. Hay, por un lado, un movimiento de la latencia, que permanece casi inmóvil; y, por otro lado, en un nivel subterráneo o molecular, hay un movimiento incesante. Este doble movimiento es lo que constituye, para Didi-Huberman, la idea de fósil en movimiento (*Leit-fossil*). Cuando el movimiento salta a la vista lo hace únicamente de manera fugaz, “la virtuosidad de las semejanzas va siempre acompañada del esquizo de lo disímil” (Didi-Huberman, 2009, p.324).

³¹ La traducción es mía. Original: He now concludes that the total series of the world’s events cannot have had a beginning in time, nor is it acceptable that it should tend towards any final state; as such, the series must be eternal, in other words it must always have existed and will always continue to exist (Nabais, 2009, p.83).

Así mismo consideramos que en las afecciones del pensador hay algo de esquizofrenia: él pasa de los dolores desgarradores a la jovialidad risueña, de la pérdida completa de sí mismo y de la pérdida de toda esperanza a la creencia de que quizás sí era posible volver a ser feliz y a creer que hay un futuro. El pensador se debate constantemente entre una multiplicidad de *páthos* y *ethos* que tienen lugar entre estos dos extremos; es lo mismo que hemos dicho del tiempo, este nunca sigue un orden establecido, es siempre caos, contradicción, movimiento irregular. Warburg escribía ya en 1923: “La humanidad entera es eternamente y en todo tiempo esquizofrénica” (Warburg citado en Didi-Huberman, 2009, p.327) .

Con el eterno retorno no se busca darle un sentido a la existencia, sino que la vida se afirma tal y como ella es, como ella deviene. El eterno retorno nos revela que nos encontramos siempre en medio de la vida. *In media vita* (CJ, §324) dice Nietzsche tomando las palabras de la *Divina Comedia* de Dante. Birnbaum explica este rasgo diciendo: “Vivir conociendo es coger las cosas por el medio de la vida; tomarlas en marcha” (Birnbaum, 2004, p.112). El eterno retorno mismo puede ser pensado como una suerte de experiencia a la que el pensador se somete; en este, entonces, el hombre atraviesa también un cambio. Así, “en el instante en que se me revela el Eterno Retorno dejo de ser yo mismo *hic et nunc* [aquí y ahora] y soy susceptible de devenir en innumerables otros, sabiendo que voy a olvidar esa revelación una vez fuera de la memoria de mí mismo” (Klossowski, 1995, p.65). Klossowski menciona estas palabras de Nietzsche en su obra sobre este, dice: “Mi doctrina enseña: vive de tal manera que desees revivir, ése es tu deber –¡revivirás en cualquier caso!” (Nietzsche citado en Klossowski, 1995, p. 67).

Con el eterno retorno se vuelve a pensar la muerte. Sin embargo, podemos decir como hace Keith Ansell Pearson (1997) que “la muerte que le pertenece al eterno

retorno es plural y asume múltiples apariencias. La muerte es ella misma encubrimiento, la mera apariencia y aparición de otro devenir” (p.65)³².

Al final, con todo esto regresamos a nuestro planteamiento de que con el saber se pone en peligro la propia vida. El pensador es fundamentalmente un sismógrafo y nunca deja de serlo. Su vitalismo no consiste en un alejarse del dolor, ni en un estar cómodo o seguro, el vitalismo del pensador consiste en aceptar también ese dolor, aunque no se glorifique, sino porque este es siempre parte de la vida misma. Nuestro sismógrafo no pasa de modo definitivo de la tristeza a la alegría, sino que se debate vital y constantemente entre los espectros y matices que hay entre ellos.

Quizás lo que queda por decir, es que la contradicción es la esencia de todas las cosas, o como dice Nietzsche “la contradicción es el ser verdadero” y “comprender el mundo en su profundidad es comprender la contradicción” (*FP*, 7 [169]). En toda su vida, los sismógrafos se debaten entre la tristeza y la alegría, la neurosis y la esquizofrenia, la salud y la enfermedad. Estamos en un constituirnos y reconstituirmos constantemente por medio de los flujos que corren por nuestro interior y que nos atraviesan. El sismógrafo habita entonces un mundo de peligros y victorias, entre los que corre el riesgo de extraviarse. Hay una contradicción fundamental en la vida del pensador, este se dirige tanto al encuentro de sus más profundos dolores como al encuentro de su esperanza. Lou Andreas-Salomé interpreta, como nosotros, el desarrollo del pensamiento de Nietzsche en sus últimos años y la concepción del eterno retorno como una contradicción que describe con las siguientes palabras:

Convertirse en el heraldo de una doctrina que solo es soportable en la medida en que el amor a la vida sobrepasa todo lo demás, que solo podrá producir un efecto de exaltación allí donde el pensamiento humano se alza hasta la deificación de la vida, tuvo que constituir, en verdad, una enorme contradicción respecto a sus más íntimos sentimientos, una contradicción que finalmente lo aniquiló (Andreas-Salomé, 2005, pp.277-278).

³² La traducción es mía. Original: “The death belonging to eternal recurrence is a plural one assuming multiple guises. Death is disguise itself, the mere appearance and apparition of another becoming” (Ansell Pearson, 1997, p.65).

Así, Lou Salomé considera que es quizás esta contradicción la que mató a Nietzsche. Aunque estamos de acuerdo con su interpretación de la obra del filósofo alemán, en la que establece una relación sumamente íntima entre el pensamiento del filósofo y su vida, no podemos decir sin más que la contradicción fue lo que mató a Nietzsche. Consideramos importante decir también que, en muchos momentos, esta contradicción fue lo que le dio vida al filósofo; ellas llenaron su vida, a cada instante, de potencia y de afirmación. Así, por medio del saber y de la experimentación el pensador se hace cada vez más fuerte y cada vez más sensible.

CONCLUSIONES

En este texto defendimos con Nietzsche y Didi-Huberman un modelo del tiempo y de la historia, que se opone a la comprensión historicista y que mantiene una relación patológica y vital con el historiador-sismógrafo. Para ello se defendieron dos argumentos: en primer lugar, se mostró que el modelo histórico-temporal es de una inmensa complejidad y que, por esto, no puede pensarse la historia con el modelo tradicional del historicismo según el cual el tiempo discurre de un modo lineal. Según este modelo los historiadores operaban por medio de analogías y sucesiones, aproximándose a sus objetos de estudio como objetos muertos e inactivos, con lo que generaban una degradación y una simplificación de la vida misma. La historia se llevaba a cabo a la manera de una ciencia que era *apathica* frente a los materiales de su trabajo. Al final de esto, vimos cómo en la obra misma de Winckelmann empezaba a aparecer un elemento fantasmático que, sin embargo, era considerado por este historiador como una simple ilusión inactiva.

Frente a esta consideración historicista de la historia y del tiempo explicamos, con Didi-Huberman, una nueva comprensión del modelo histórico y temporal. Vimos que, en realidad, el tiempo discurre de un modo rizomático, por una variedad de movimientos donde acontecen supervivencias y olvidos. De la mano de Warburg, Nietzsche y Didi-Huberman dimos cuenta del modelo temporal de la supervivencia como una comprensión filosófica y fundamental del tiempo y de la historia, donde se comprende el tiempo como un nudo complejo de múltiples momentos superpuestos. Así el quehacer histórico consiste en rastrear fantasmas y fuerzas que actúan en el tiempo mismo. El modelo temporal de la supervivencia nos permitió reconocer las impurezas y la complejidad del tiempo, sus movimientos dialécticos entre movimientos estables y elementos móviles, y reconocer así la importancia de mantener el sistema abierto y las singularidades en el quehacer histórico. Vimos, además, con el esquema del tiempo de Nietzsche que el tiempo es fundamentalmente una fuerza actuante y dinámica.

El segundo argumento del que nos ocupamos en nuestro recorrido está sumamente relacionado con el primero: la historia y el tiempo de la supervivencia tienen una relación empática, patológica y vital con el filósofo-historiador, es decir, con la persona que estudia la historia bajo esta comprensión *anacrónica* del tiempo. El historiador, que es un sismógrafo que traza los movimientos dinámicos del tiempo, se ve afectado vitalmente por su estudio del tiempo, siente en su vida las vibraciones de este, siendo golpeado por sus oleajes a la manera de un aparato de registro que, al sentir un sismo, también es movido. Esta relación fue analizada, a su vez, en dos momentos: un momento de ruptura o crisis y un momento de jovialidad. Aunque en algunos momentos el sismógrafo se deja afectar patológicamente por el tiempo resultando en una ruptura sin que se pueda hacer algo al respecto, en otros momentos tiene la capacidad de actuar heroicamente, y por medio de su disposición ética jovial y juvenil puede aprender a sobrellevar esos oleajes que hay a su alrededor. Con la disposición ética de la jovialidad se rescata la comprensión del saber como un ámbito de potenciación de la vida, en el que las fuerzas se recuperan dándole al hombre una nueva serenidad. Así se mostró que la relación vital entre el historiador y su objeto de estudio no se agota en una afección patológica desgarradora, sino que, a través de la transformación del pensamiento, incluye una fuerza plástica de transfiguración del dolor. En la jovialidad el filósofo-historiador aprende a enfrentarse al azar y al acontecimiento, aprende a dejar de lado el miedo al destino y al dolor, y a tratar la vida misma como una obra artística. Así, él encuentra que después de las rupturas son posibles momentos de convalecencia, en los que hay un nuevo despertar de la fuerza que aparece como un sol que comienza a alumbrar nuevamente.

¿Qué queda por decir ya después de todo esto? Quizás lo más importante es que es necesario considerar otras formas de pensamiento como las que son llevadas a cabo por Warburg, Nietzsche y Didi-Huberman. Formas de considerar los objetos de estudio como seres complejos que muchas veces son diferentes de la comprensión generalizada o tradicional que se tiene de ellos. Debemos acercarnos a estos objetos de estudio sin

una pretensión de agotarlos completamente; comprendiéndolos de un modo experimental, asumiendo a cada momento una diversidad de perspectivas y dejando que ellos nos afecten. Lo que nuestro análisis muestra no es solamente la necesidad de pensar la historia y el tiempo de una manera en la que el saber se mueve por impulsos y da un lugar a las apariencias, sino que hay también una posibilidad de pensar la investigación filosófica misma de esta forma, dando prioridad a la experimentación, al error y a una nueva forma de la sistematicidad. Tanto en el saber como en los espacios de la propia vida es necesario dejarse atravesar por la experimentación; aunque algunas veces sintamos dolor encontramos también grandes placeres y ejercitamos nuestra plasticidad. Por eso, en la vida debemos atender a esos instintos, impulsos y afectos, y ejercer de modo ético ese heroísmo y vitalismo que Nietzsche propone en *La ciencia jovial*. Es en esta medida que tiene lugar el error, en tanto experimentamos somos susceptibles de equivocarnos, de ver las cosas desde cierto punto de vista y cuando nuestra perspectiva es desplazada verlas de otra manera. Warburg rescata el valor y la importancia de esta forma de proceder en el saber. Pero el error, como muestra Nietzsche, es también fundamental en la vida, él dice: “La vida no es ningún argumento; entre las condiciones de la vida podría estar el error” (*CJ*, §121). En ella nos movemos constantemente sobre terrenos nuevos e inciertos, cambiamos, devenimos en nuevas formas y nos hacemos más fuertes. Con esto, se da también un lugar importante a la afección psicopatológica y fundamentalmente a la relación entre el saber y la vida, que pasa de modo necesario y principal por la persona que lleva a cabo la investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Andreas-Salomé, Lou. (2005). *Friedrich Nietzsche en sus obras*. Barcelona, España: Editorial minúscula.
- Ansell Pearson, K. (1997). *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. London, England: Routledge.
- Babich, B. (2009). Nietzsche's "Gay" Science. En K. Ansell Pearson. (Ed), *A companion to Nietzsche* (pp.97-114). Singapore, Singapore: Blackwell Publishing.
- Behler, E. (2005). Nietzsche in the Twentieth Century. En B. Magnus & K. Higgins. (Ed), *The Cambridge Companion to Nietzsche* (pp.281-322). New York, United States: Cambridge University Press.
- Birnbaum, A. (2004). *Nietzsche. Las aventuras del heroísmo*. Ciudad de México, México: Fondo de cultura económica.
- Biswanger, L. (2007). *La curación infinita: historia clínica de Aby Warburg*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2015). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2013). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, España: Anagrama.

- Didi-Huberman, G. (2006). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Didi-Huberman, G. (2009). *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Barcelona, España: Editorial Abada.
- Foucault, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Jara, J. (1985) Introducción. En F. Nietzsche, *La ciencia jovial* (pp.vii-xxxiv). Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores
- Jara, J. (1998). *Nietzsche, un pensador póstumo: El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona, España: Anthropos Editorial.
- Klossowski, P. (1995) *Nietzsche y el círculo vicioso*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Altamira.
- Mann, T. (2000) *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Nabais, N. (2009). The Individual and Individuality in Nietzsche. En K. Ansell Pearson. (Ed), *A companion to Nietzsche* (pp.76-94). Singapore, Singapore: Blackwell Publishing.
- Nietzsche, F. (2010). *Correspondencia. Volumen IV*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Nietzsche, F. (1967) Die fröhliche Wissenschaft en *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, (Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Walter de Gruyter Ed.). Berlin, Germany–New York, United States. Recuperado de:
<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW>
- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos. Volumen II* . Madrid, España: Editorial Tecnos.

- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas. Volumen IV. Obras de madurez II y Complementos a la edición*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Nietzsche, F. (1967). Posthumous Fragments en *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, (Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Walter de Gruyter Ed.). Berlin, Germany–New York, United States. Recuperado de:
[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1873,29\[159\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1873,29[159])
- Nietzsche, F. (1967) Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben en *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, (Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Walter de Gruyter Ed.). Berlin, Germany–New York, United States. Recuperado de:
<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/HL>
- Schacht, R. (2005). Nietzsche's Kind of Philosophy. En B. Magnus & K. Higgins. (Ed), *The Cambridge Companion to Nietzsche* (pp.151-179). New York, United States: Cambridge University Press.
- Sinclair, M. (2004). Nietzsche and the Problem of History. *Richmond Journal of Philosophy*, 8, 1-6. (Versión pdf) Recuperado de:
http://www.richmondphilosophy.net/rjp/back_issues/rjp8_sinclair.pdf
- Pletsch, C. (1977) History and Friedrich Nietzsche's Philosophy of Time. *History and Theory*, 16 (1), 30-39. Recuperado de:
<https://www.jstor.org/stable/pdf/2504576.pdf>

- Stimilli, D. (2007). La tintura de Warburg. En *La curación infinita: historia clínica de Aby Warburg* (pp.7-42). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Warburg, A. (2007). Cartas y fragmentos autobiográficos. En *La curación infinita: historia clínica de Aby Warburg* (pp.169-198). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Warburg, A. (2012) From the Arsenal to the Laboratory. *West* 86, 19 (1), 106-124.
Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/665684>.
- Winckelmann, J. J. (2008). *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura económica.