

Ferrer Ortega, Jesús Guillermo

Fantasmía, recuerdo y depresión melancólica. Aproximación fenomenológica a un caso de depresión melancólica analizado por Sigmund Freud  
La Lámpara de Diógenes, Vol. 10, Núm. 18-19, enero-diciembre, 2009, pp. 65-87  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
México

Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=84412860004>



*La Lámpara de Diógenes*  
ISSN (Versión impresa): 1665-1448  
lamparadediogenesbuap@yahoo.com.mx  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
México

¿Cómo citar?

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista

# Fantasia, recuerdo y depresión melancólica. Aproximación fenomenológica a un caso de depresión melancólica analizado por Sigmund Freud

Jesús Guillermo Ferrer Ortega

El diálogo entre filosofía, psicoanálisis y psiquiatría constituye uno de los terrenos donde la corriente fenomenológica (fundada por Edmund Husserl y continuada por Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty y Marc Richir, entre otros pensadores), ha dado pruebas de su influjo y relevancia. A la vez, psicoanálisis y psiquiatría aportan planteamientos de problemas, datos inéditos y material empírico que obligan a la fenomenología a potenciar, incluso matizar y reconsiderar sus métodos y sus tesis fundamentales.

Nuestro trabajo pretende contribuir, desde una cierta perspectiva, a responder a la pregunta sobre la importancia de la filosofía para las ciencias humanas. La reflexión sobre nuestra experiencia del tiempo es un tema central para la comprensión del sujeto, no sólo en filosofía, sino también en disciplinas cuya significación cultural y social es innegable. Tal es el caso del psicoanálisis y de la psiquiatría, confrontadas diariamente con el drama del hombre enfermo y doliente. Empero, no se trata únicamente de que filosofía, psicoanálisis y psiquiatría compartan temas y preguntas de investigación. Más bien unas y otras disciplinas se solicitan para responder interrogantes y expandir horizontes de búsqueda. He ahí lo que intentaremos mostrar aproximando el psicoanálisis freudiano, en su explicación de la melancolía, y la fenomenología husserliana, específicamente sus análisis de la conciencia del tiempo.

## 1. Inconsciente y conciencia reproductiva de sí mismo

Corresponde a Rudolf Bernet el mérito de haber establecido puentes sólidos entre la fenomenología husserliana y el psicoanálisis freudiano.<sup>1</sup> Bernet parte de la idea de que la pregunta por el *estatuto consciente del inconsciente* es una interrogante legítima. A la fenomenología, según Bernet, corresponde la tarea de ocuparse con la descripción de los modos de representación de las pulsiones (*Triebe*) inconscientes en la conciencia trascendental y mediante sus vivencias intencionales. Se trata, ciertamente, de una tarea paradójica, pues está en cuestión cómo el *inconsciente* se torna *fenómeno*, *aparecer* (*Erscheinen*).

El éxito de una fenomenología del inconsciente depende, nota Bernet con razón, de describir la manera como el inconsciente accede a la conciencia distinguiéndose al mismo tiempo de ella. Al respecto escribe Bernet (1997, 279): “Concretamente, significa que el inconsciente se anuncia por vacíos (*Lücken*) dentro del nexa coherente de la conciencia: pensamientos ilógicos, olvido, ropaje fantástico de fantasías, contenidos de sueño manifiestos, fobias y otros síntomas neuróticos”. Otro signo de la manifestación fenomenológica del inconsciente consiste en que no se da en el *presente* de la representación diáfana de un objeto. En este sentido la aparición del inconsciente en la conciencia sólo puede equipararse con una paradójica presentación de un no-presente, por tanto de algo a lo cual la conciencia no está vuelta primariamente como a un objeto (*Gegenstand*).

Ahora bien, Husserl ha distinguido entre una intencionalidad de la conciencia dirigida hacia los objetos y una intencionalidad no-objetivante dirigida hacia las fases del flujo temporal de la conciencia. De acuerdo con esta distinción se puede decir que el sujeto, al vivir en la actitud natural, está volcado completamente hacia los objetos, mientras que la temporalidad del presente viviente o presente del flujo temporal de las vivencias permanece de alguna manera *inconsciente*. Pero “inconsciente” no significa aquí una absoluta ausencia o negación de la conciencia: a la ejecución de cualesquiera actos intencionales acompaña la *conciencia implícita* (prerreflexiva y no-objetivante) de la temporalidad de los mismos, la cual comienza con el arribo de una primera fase, la llamada proto-impresión (*Urimpression*), y se continúa en el nexa de retenciones (recuerdos primarios) y protenciones (expectativas primarias). En este contexto de ideas, Paul Ricœur había indicado un punto de convergencia entre fenomenología y psicoanálisis:

La intencionalidad concierne a nuestra meditación sobre el inconsciente, en la medida en que la conciencia es ante todo mención [*visée*] de lo otro, y no presencia de sí, posesión de sí. Vuelta hacia lo otro, la conciencia no sabe de la mención como tal. La inconsciencia que se adhiere a este salir de sí mismo es la de lo irreflexivo [...] Este desconocimiento [*inscience*] propia de lo irreflexivo señala un nuevo peldaño hacia el inconsciente freudiano. Lo “co-implicado, lo “co-mencionado” no puede acceder enteramente a la transparencia de la conciencia en razón misma de la textura del acto de conciencia, a saber, el inevitable desconocimiento de sí en la intencionalidad en ejercicio.<sup>2</sup>

Ahora bien, nosotros nos enfocaremos a la conciencia retencional de una proto-impresión, en la medida en que conlleva un cierto auto-distanciamiento de la pura impresionalidad, una “capacidad”, o mejor dicho “espontaneidad pasiva”, mediante la cual el sujeto disminuye la tensión (*Spannung*) de las afecciones y las reacciones instintivas en presente puro, por así decirlo. Cabría aseverar que la retencionalidad es equivalente a una posibilidad originaria de

reproducir simbólicamente la tensión apagada, ya extinta, que suscitaba un cierto juego de afecciones y pulsiones subsecuentes (sean pulsiones libidinosas o eros, sean pulsiones de muerte o destructivas). A tal modo de conciencia la denomina Bernet la forma reproductiva de la conciencia del tiempo interno (*reproduktive Form des inneren Zeitbewusstseins*).<sup>3</sup> La retencionalidad, en cuanto conciencia reproductiva de sí mismo, o autodistanciamiento simbólico, fundaría la posibilidad de una conciencia de lo ausente (*Bewusstsein von Abwesenden*), así como la posibilidad de un cierto modo de comportarse (*Verhalten*) respecto a lo ausente. Bajo la rúbrica “ausencia” queremos denotar, originariamente, el cese de la fuerza de ciertas afecciones al sujeto y movimientos instintivos vinculados con tales afecciones.

Si aplicamos estas ideas al psicoanálisis de ciertas patologías, cabe decir que uno de los momentos cruciales del surgimiento de una neurosis o una psicosis es justamente una falla de la posibilidad de reproducir simbólicamente y a distancia un cierto complejo de afecciones y pulsiones, el cual mantiene por tanto su intensidad impresional, se continúa en el presente y se extiende al futuro. Este complejo perviviente, la mayor parte de las veces reprimido (*verdrängt*) y así sustraído a la conciencia explícita, emergerá abriéndose paso a través de un lenguaje ilógico, de asociaciones aparentemente arbitrarias, de comportamientos bizarros, y en las peores situaciones, de fantasías neuróticas y alucinaciones que desconectan al sujeto de la realidad. Trataremos de ilustrar lo antedicho mediante el examen de un peculiar caso de depresión melancólica analizado por Sigmund Freud. Ahí se ponen de relieve las relaciones entre conciencia de fantasía y un complejo afectivo inconsciente que se repite compulsivamente y se apodera de la temporalidad subjetiva.

## **2. El caso de depresión melancólica del pintor Christoph Haizmann y la dimensión intersubjetivo-temporal de sus fantasías neuróticas**

El texto de Sigmund Freud que nos proponemos estudiar lleva por título “Una neurosis demoníaca en el siglo XVII” (*“Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert”*).<sup>4</sup> Se trata de un curioso caso de depresión melancólica que dio lugar, en el sujeto enfermo, a fantasías neuróticas (*neurotische Phantasien* es el término utilizado por Freud) y alucinaciones sobre apariciones y pactos con el diablo, así como sobre posibilidades de salvación por obra de una gracia especial de la Virgen María. La consideración de los análisis freudianos sobre tal historia nos ayudará a describir fenomenológicamente la relación de la conciencia de fantasía, así como de las alucinaciones en cuanto imágenes ficticias (*Scheinbilder*), con los avatares y trastornos de la temporalidad prerreflexiva y pre-objetiva del flujo que subyacen a la dolencia melancólica y a las imágenes patológicas. Asimismo, nos ayudarán a entender un aspecto de las enfermedades psíquicas en general, pues en ellas el yo pareciera no poder escindir-se (*sich spalten*) normalmente en *yo de la percepción*, *yo de la fantasía* y *yo del recuerdo*, ni transitar libremente del mundo de la fantasía al mundo de la percepción y del recuerdo.

Para estudiar el caso del pintor Christoph Haizmann –protagonista de la historia aquí en cuestión–, Freud disponía de un manuscrito localizado en una Biblioteca de Viena y procedente de Mariazell, un lugar de peregrinaje en Austria donde se hallan una basílica y una imagen de la Virgen María, a la cual se atribuyen, todavía hoy, innumerables favores. El manuscrito, leído con detalle por Freud, se titula *Trophaeum Mariano-Cellense* y relata tanto los sufrimientos como la curación presuntamente milagrosa de Christoph Haizmann, oriundo de Baviera. La narración comienza recordando la fecha del 29 de agosto de 1677 en Pottenbrunn, Austria, cuando en plena misa Haizmann sufrió terribles convulsiones (*schreckliche Krämpfe*) que se repitieron durante los siguientes días. Leopoldus Braun, Párroco de Pottenbrunn (*Praefectus Domini Pottenbrunnensis*), sospechando un comercio prohibido entre el pintor y el espíritu maligno, logró obtener de Haizmann una confesión tenebrosa: a una distancia de 9 años de la espantosa escena en la iglesia de Pottenbrunn (para ser exactos 9 años y cuatro días), el desdichado había desesperado del estancamiento de su producción artística, así como de las dudas sobre su autoconservación (*Selbsterhaltung*), lo cual le orilló a firmar con sangre un pacto con el diablo, quien a cambio de impulsar nuevamente la carrera artística de Haizmann, exigía que éste le entregara cuerpo y alma (*Leib und Seele*) tras un plazo de nueve años.

El pintor apostaba su salvación a una gracia especial de la Virgen de Mariazell, a la cual él atribuía el poder de rescindir el pacto con el demonio. El Párroco de Pottenbrunn, movido a compasión por el infeliz Haizmann (“*miserum hunc hominem omni auxilio destitutum*”, “este hombre miserable, carente de toda ayuda”), tuvo a bien aconsejar la peregrinación, y además enviar una misiva a las autoridades en Mariazell, en la cual encomendaba encarecidamente dar atención espiritual al pintor. La curación, tenida por milagrosa, aconteció en Mariazell, cuando el 8 de septiembre (día en que se celebra la natividad de la Virgen), después de larga penitencia e intensa oración de Haizmann, el diablo, en figura de dragón alado, se apareció en la capilla y devolvió al pintor el pacto firmado con sangre. Pero no terminaron ahí los padecimientos de Haizmann. Tras abandonar Mariazell con el mejor de los ánimos, Haizmann se dirigió a Viena para radicar con una hermana suya. Sin embargo, durante el período, que va de octubre de 1677 a enero de 1678, Haizmann otra vez sufrió ataques, cuya sintomatología describe Freud junto con el desenlace de la historia (Freud 1997, 292-293):

Eran visiones, ausencias [*Abwesenheiten*] durante las cuales miraba y vivenciaba las cosas más diversas, estados de convulsión acompañados por las más dolorosas sensaciones, paralización de las piernas, etc. Pero esta vez no era el diablo quien atormentaba a Haizmann, sino figuras sagradas que lo acuciaban: Cristo, la Santa Virgen misma. Curiosamente Haizmann no padecía menos bajo estas apariciones celestiales y los castigos por ellas infligidos, que antes bajo el convenio con el diablo.

En su diario, Haizmann resumía estas nuevas vivencias como apariciones del diablo. Cuando regresó a Mariazell, en mayo de 1678, se quejaba de *maligni Spiritus manifestationes* [...] Ante los directores espirituales en Mariazell Haizmann explicó así el motivo del regreso del diablo: éste exigía el cumplimiento de otro pacto, todavía anterior y firmado con tinta. También en esta ocasión los piadosos Padres y Santa María ayudaron a cumplir la petición de ayuda. Pero se guardó bajo silencio cómo sucedió la curación. Sólo se dice con palabras breves: *quâ iuxta votum reddita* (“que le fue devuelto, conforme a su petición”). Haizmann rezó otra vez y le fue restituido el pacto. Entonces se sintió liberado por completo y entró en la Orden de los Hermanos de la Misericordia [*Orden der Barmherzigen Brüder*] [...] El R. P. Provincialis [del convento de los Hermanos de la Misericordia en Viena, n. del tr.] informó que el Hermano Chrysostomus todavía experimentó apelaciones [*Anfechtungen*] del diablo, quien quería inducirle a suscribir un pacto nuevo, pero sólo ‘wan [el Hermano Chrysostomus] etwas mehrers von Wein getrunken [hatte, n. del tr., “cuando había bebido vino un poco más de la cuenta”]’. Sin embargo, por la Gracia de Dios siempre fue posible repeler al demonio. El Hermano Chrysostomus murió ‘sanft vnd trostreich’ [“apaciblemente y lleno de consuelo”] en el año 1700, en el convento de la Orden Neustatt en Moldau, en la Hectica.<sup>5</sup>

La carta de Leopold Braun relata los pormenores del convenio entre Haizmann y el diablo, mientras un informe del Abad Franciscus von Mariazell y St. Lambert ofrece testimonio de la revocación de ambos pactos por gracia de la Virgen María. He ahí las fuentes de Freud, junto con una introducción de quien compiló los testimonios, adjuntó los documentos y escribió el *Tropheum Mariano-Cellense*, firmando con las iniciales P.A.E. Ahora bien, ¿cuál es la peculiaridad psicoanalítica de la historia de Haizmann y por qué, en qué medida tiene relevancia para una filosofía fenomenológica en diálogo con la psicopatología? He ahí la primera interrogante que trataremos de responder.

Ante todo, Freud medita sobre el objetivo de Haizman al firmar un pacto con el demonio. Al trazar imágenes de las apariciones diabólicas, Haizmann hizo una serie de anotaciones que proporcionan la clave de su motivación psicológica en el momento de convenir con el espíritu maléfico. No se trataba, para Haizmann, de buscar iniciación en la hechicería o en la magia negra. Al comentar los detalles de su tercera visión del diablo, Haizmann escribe (Freud 1997, 294): “Zum dritten ist er mir in anderthalb Jahren in dißer abscheühlichen gestalt erschienen, mit einem Buech in der Handt, darin lauter Zauberey und schwarze Kunst war begrüffen [...]“. [“Después de medio año se me apareció en esta figura abominable, con un libro en la mano, el cual trataba abiertamente de magia y artes negras...”]. Haizmann, empero, se decidió a quemar el libro (aunque el diablo después amenazó al pintor con despedarlo si no se procuraba otra vez el texto sobre hechicería). Durante

su cuarta aparición, el demonio mostró a Haizmann una gran bolsa amarilla y un gran ducado (*ein großer Dukaten*), prometiéndole al mismo tiempo darle cuantos él quisiera. Empero, Haizmann logró aún resistir a las tentaciones demoníacas. El pintor cedió un tanto cuando el diablo, en otra ocasión, le pide distraerse y divertirse (Freud 1997, 295), “*welliches zwar auch auf sein begehren geschehen, aber ich yber drey Tag nit continuiert, vnd gleich wiederumb außgelöst worden*” [“lo cual a decir verdad sucedió conforme a su deseo, pero al tercer día ya no continué, y logré otra vez desatarme.”]. Así pues, ni magia negra, ni dinero ni placeres constituían el motivo de Haizman para sujetarse al espíritu maligno, sino algo más puntual. Al respecto escribe Freud, basándose en informaciones del *Trophaeum* mismo (Freud 1997, 295):

Haizmann se había vuelto melancólico [*schwermütig*], no podía o no quería trabajar y tenía preocupación por la conservación de su existencia. Por consiguiente depresión melancólica con inhibición del trabajo, junto con preocupación (justificada) por la propia vida [*melancholische Depression mit Arbeitshemmung und (berechtigter) Lebenssorge*].

Así pues, las fantasías y alucinaciones de Haizmann se forjan o constituyen como reacción a un estado de melancolía. Dicho fría y técnicamente: Haizmann sufría episodios depresivos severos con síntomas psicóticos,<sup>6</sup> y lo único que solicitó al diablo (en el marco de representaciones delirantes) fue la cura de su dolencia melancólica. El espíritu maligno, anota Haizmann en una de sus imágenes (Freud 1997, 295), “*solte mich darmit belustigen und meläncoley vertreiben*” (“debía traerme contento y quitarme la melancolía”). La inhibición de las actividades productivas, de la cual daba también testimonio el Párroco Braun (Freud 1997, 295) (“*dum artis suae progressum emolumentumque secuturum pusillanimis perpenderet*”, “cuando tendía a desanimarse respecto al desarrollo de su arte y sus haberes futuros”), remonta a la muerte del padre, como Haizmann mismo reconoció (Freud 1997, 295): (“*acceptâ aliquâ pusillanimitate ex morte parentis*”, “ya que estaba algo decaído a causa de la muerte de su padre”).

He ahí un hecho de suma importancia para comprender el origen de la depresión de Haizmann y la causa de sus síntomas, tanto no psicóticos como psicóticos. El momento de crisis o ruptura con la realidad (peculiar de las psicosis), tiene lugar cuando las fantasías y alucinaciones se *dan o presentan* como el único medio para superar la tristeza o efectuar el trabajo de duelo (*Trauerarbeit*; veremos que esta situación extrema tiene repercusiones hondas en la experiencia temporal del enfermo, ello a nivel inconsciente y de la conciencia del tiempo interno, inconsciencia y modo de conciencia que no deben oponerse, como afirmamos en el párrafo anterior). El diablo se aparece a Haizman y le pregunta por qué está tan consternado y triste (*so bestürzt und traurig*), y promete (Freud 1997, 295) “*auf alle weiß zu Helffen vnd an die Hanndt zu gehen*” (“ayudarle con todos los medios e ir con él de la mano”).

Ahora bien, Freud ha resaltado ciertas peculiaridades de los acuerdos con el diablo (uno firmado con tinta, otro con sangre), las cuales nos brindan más claves para descombrar el fondo inconsciente de la enfermedad de Haizmann (Freud 1997, 296):

Estos pactos nos traen dos fuertes sorpresas. Primeramente no mencionan un compromiso [*Verpflichtung*] del diablo, para cuyo cumplimiento Haizmann habría empeñado su salvación eterna. Más bien los pactos aluden sólo a una exigencia del diablo, que el pintor debe cumplir. Nos toca [*es berührt uns*] como algo completamente ilógico, absurdo, que este hombre herede su alma no a cambio de algo que recibirá del diablo, sino por algo que debe hacer para el diablo.

Haizmann no pide al diablo *algo*, sino entablar con él *un cierto modo de relación intersubjetiva*, impregnada con un *cierto matiz afectivo*, por emplear terminología fenomenológica. Así lo indican tanto el pacto firmado con tinta,

*Ich Christoph Haizmann vndterschreibe mich disen  
Herrn sein leibeigent Sohn auff 9. Jahr.*

(“Yo, Christoph Haizmann, suscribo con este Señor ser su hijo obediente en el 9º año”),

como el firmado con sangre,

*Anno 1669.*

*Christoph Haizmann. Ich verschreibe mich dißem Satan, ich sein leibeigener Sohn zusein, und in 9. Jahr ihm mein Leib und Seel zuzugeheren.*

(“Christoph Haizmann. Yo me comprometo con Satán a ser su hijo obediente, y en el 9º año entregarle mi cuerpo y mi alma.”)

Como observa Freud, el tenor de estos pactos nos sugiere invertir la idea de que el diablo *exige* el alma y el cuerpo de Haizmann. *Más bien el pintor establece, inconscientemente, las condiciones del convenio* (Freud 1997, 296): “El diablo se compromete a substituir (*zu ersetzen*) durante 9 años al padre perdido del pintor.” Freud añade una observación muy importante (Freud 1997, 296):

El pensamiento que motiva el pacto parece ser el siguiente: debido a la muerte de su padre, el pintor ha perdido ánimo y capacidad de trabajo. Si ahora recibe una substitución del padre, espera recuperar lo perdido [*“hofft er das Verlorene wiederzugewinnen”*].

Estas conclusiones de Freud pudieran desconcertar al lector, algunos dirían incluso que desbordan los límites de una argumentación razonable o sensata,



pues no se concibe cómo la *tristeza* por el fallecimiento del padre, aparentemente más que sincera, conduce a Haizmann a buscar un sustituto, y ya no una figura cualquiera, sino al diablo en persona. Sin embargo, se advierte en la “tristeza” de Haizmann un exceso en comparación con la pesadumbre normal por la muerte de un ser querido. No pareciera que la relación entre Haizmann y su padre muerto haya sido tan amorosa y sin asperezas, ya que el pintor se veía urgido a ahijarse con el demonio mismo (lo cual hace sospechar que Haizmann, arrastrando consigo la imagen paterna, proyecta en la figura-sustituto los rasgos odiosos del padre). Por otra parte, si ahondamos en la dimensión temporal de la conciencia de Haizman sobre su estado de ánimo y las condiciones que plantea al diablo, advertimos un complejo de referencias intencionales a una *temporalidad estancada*, incluso perturbada: el peso del recuerdo del padre es tal, que el pasado invade el presente deteniéndolo e imposibilitando la apertura al futuro. La exigencia al espíritu maligno consiste no sólo en que sustituya al padre, sino en que deje fluir de nuevo la temporalidad, cuya corriente ha sido bruscamente detenida.

Conviene que resumamos aquí algunos puntos esenciales de los análisis freudianos sobre la tristeza y la melancolía, poniendo énfasis en la estructura temporal subyacente a ambas experiencias, afines, pero distintas en aspectos fundamentales. Los estados depresivos de índole melancólica, advierte Freud, terminan contrastando con cualquier modo de tristeza normal. A semejanza de la tristeza, la melancolía consiste en la reacción ante la pérdida de una persona. Ambas vivencias traen consigo un dolor profundo, una merma en la capacidad de amar, una inhibición de cualquier actividad, así como una falta de interés en el mundo exterior. Empero hay un momento de la experiencia melancólica que falta por completo en la tristeza normal: un rebajamiento extremo del amor propio, un lenguaje cargado de autorreproches y expectativas de castigo (en el caso de Haizmann resulta claro que él mismo, en medio de sus fantasías y alucinaciones, se fija un plazo de autodestrucción, a saber, el 9º año después de la firma del pacto con el diablo). Si tuviéramos que expresar esta situación con conceptos temporales, cabría decir: los autorreproches del melancólico no se encaminan al arrepentimiento y la reparación de un “daño” o una “mala acción”, supuesto que los haya.<sup>7</sup> Si así fuera, el sujeto lograría clausurar el pasado y distanciarse de él, vivir en el presente y orientarse hacia el futuro.

Sin embargo, lo que acabamos de plantear respecto a los autorreproches permanentes que profiere el sujeto enfermo no toca aún el fondo de la experiencia temporal inherente a la dolencia depresiva. No se trata únicamente de comportamientos pasados que, con o sin justificación, el melancólico no sabría cómo dar por terminados. A decir verdad, los autorreproches del sujeto enfermo no se cristalizan en la experiencia meramente individual de un sujeto aislado en una confrontación moral consigo mismo, sea ésta justificada o no. Freud ha notado, profundamente, que, por una parte, el sentimiento de culpa del melancólico, en cuanto experiencia de culpa, es genuino: “Sería científica

y terapéuticamente infructuoso contradecir al enfermo que alega tales cargos contra su yo. De alguna manera debe tener razón y relatar algo que suceda tal como le aparece.”<sup>8</sup> En otro pasaje escribe Freud (Freud 1975, 198): “No resulta esencial si el melancólico tiene razón en su penoso autorrebajamiento, en la medida en que esta crítica coincidiría con el juicio de los demás. Debe tratarse más bien de que él describe correctamente su situación psicológica. Ha perdido su autoestima y debe tener buenas razones para ello. Estamos ante una *contradicción* (*Widerspruch*) que suscita un enigma difícil de solucionar”. Por otra parte, empero, el melancólico no dirige sus reproches a sí mismo. Signo de ello es la desvergüenza o el poco pudor con que el sujeto melancólico externa sus culpas y su pequeñez. En realidad *el acusado públicamente es otro*, sostiene Freud sin ambages, al decir que las autoacusaciones del melancólico (Freud 1975, 202) “[...] atañen a otra persona que el enfermo ama, ha amado o debería amar”.

Para entender esta aseveración, hace falta analizar por qué y cómo, en el caso de la depresión melancólica, el trabajo de duelo (*Trauerarbeit*) ha fracasado y cuáles consecuencias se siguen de tal falla. Leamos el siguiente pasaje (Freud 1975, 198): “¿En qué consiste el trabajo que efectúa la tristeza? No creo que sea forzado exponerlo así: la prueba de la realidad (*Realitätsprüfung*) ha mostrado que el objeto amado ya no existe y dicta a la libido el requerimiento de retirar todo vínculo con este objeto.” Así pues, a la comprobación de la no-existencia del objeto perdido, equivalente a un distanciamiento temporal efectivo, debería seguir la reorientación de la libido hacia otros objetos.

Empero, en el caso de la dolencia melancólica no hay, inconscientemente, un desprendimiento afectivo del objeto extrañado. A nivel inconsciente, se prosigue la relación con el objeto todavía presente, resistiéndose a ser relegado en el pasado y obstruyendo cualquier horizonte de futuro y afectaciones nuevas. Las fantasías de Haizmann constituyen la fenomenalización, en la conciencia, de escenarios intersubjetivos aún no cerrados. Sin lugar a dudas, Haizmann carece de un sustituto real de la figura paterna. Antes bien se proyecta, en la figura del diablo, por una parte la tentativa violenta de Haizmann por *interiorizar* la figura paterna y compensar un vacío afectivo, pero por otra parte los “restos” del objeto perdido permanecen, se resisten a cualquier interiorización definitiva y perviven como instancia autoritaria que devasta al sujeto enfermo. Podríamos decir que las imágenes del diablo exteriorizan una relación de mutua destrucción entre Haizmann y su padre muerto, normada por la compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*), así como por instintos de muerte y destrucción (*Todes und Destruktionstriebe*) que conducen a un estado de trato extremadamente cruel por ambos lados, de mutua objetivación, finalmente de retorno del sujeto enfermo y de la instancia autoritaria que le subyuga a un estado de inorganicidad y materialidad inerte. Sobre este vínculo intersubjetivo propio de la depresión melancólica nos dice Julia Kristeva:

A propósito de un ser o un objeto perdido, el depresivo parece decir: 'yo lo amo, pero más aún lo odio. Puesto que lo amo le instalo en mí, para no perderle. Pero puesto que lo odio, este otro yo es un yo malo, yo soy malo, yo soy nulo, yo me mato'. La queja contra sí mismo sería por consiguiente una queja contra otro, un auto-asesinato, un disfrazamiento trágico de la masacre de otro. Tal lógica supone un súper-yo severo y toda una dialéctica compleja de la idealización y la desvalorización de sí mismo y del otro, el conjunto de estos movimientos reposando sobre el mecanismo de *identificación*. Pues al identificarme con el otro amado-odiado, por incorporación-introproyección-proyección, instalo en mí su parte sublime que se vuelve mi juez tiránico y necesario, así como su parte abyecta que me rebaja y deseo liquidar.<sup>9</sup>

No hay manera de describir la estructura temporal de esta relación intersubjetiva deteriorante, sino como un estancamiento de la temporalización que pasa efectivamente del presente al pasado, y del presente al futuro e inversamente. No sólo porque las dimensiones temporales ya no fluyen normalmente, sino porque el yo no es capaz de transitar libremente entre la conciencia del presente, del pasado y de la fantasía.

Las imágenes sucesivas en las que Haizmann plasmó sus fantasías y alucinaciones dan testimonio de este proceso de mutua destrucción y de obstrucción de la corriente temporal. El diablo se manifiesta primero como un hombre entrado en años y respetable. Los cuadros subsiguientes representan horribles apariciones del demonio: cuernos, garras de águila, alas de murciélago y finalmente, en la capilla, como un dragón alado. Las transformaciones de las imágenes muestran los vaivenes del tono afectivo de la relación entre Haizmann y su padre. Primero la figura-substituto se muestra amable, dispuesta a ayudar, después se torna espantosa, hostil, *imposible de interiorizar o presentar en la conciencia*, instancia autoritaria que incluso fija un plazo a la muerte del sujeto enfermo. En el marco de esta relación patológica el sujeto enfermo y el objeto aún presente en la vida psíquica de aquél conservan su alteridad. Haizmann no logra interiorizar el sustituto bajo la forma de un hombre bueno y solícito, pues los rasgos reales del padre perdido perviven y suscitan la reacción de odio por parte del pintor, exteriorizada en imágenes denigrantes del padre muerto. Julia Kristeva nos habla del tenor que adquiere el lenguaje del melancólico imbuido en una relación conflictiva con el objeto perdido (Kristeva 1987, 14-15):

La desaparición de este ser indispensable continúa privándome de la parte más valiosa de mí mismo: yo vivo tal desaparición como una herida o una privación, para descubrir, sin embargo, que mi pena no es mas que el aplazamiento (*ajournement*) del odio, o del deseo de influencia sobre aquél o aquélla que me han traicionado o abandonado. Mi depresión me señala que no sé perder: ¿Quizá no he sabido encontrar

una contraparte válida de la pérdida? Se sigue que toda pérdida acarrea la pérdida de mi ser, y del Ser mismo.

Precisamente la persistencia de una ambivalencia emocional respecto al padre constituye, por así decirlo, el dique que frena la corriente de una temporalización efectiva de las dimensiones temporales, por consiguiente lo que ocasiona una falla de la experiencia del pasado. No se trata, importa sobremanera subrayarlo, de una falla que se traduzca principalmente en representaciones (*Vorstellungen*) confusas sobre la distinción entre pasado, presente y futuro. Si permaneciéramos en este plano se nos podría objetar que ya la sola conciencia de un “plazo de nueve años” supone el funcionamiento de la conciencia del tiempo como un mecanismo formal de temporalización indiferente a cualesquiera perturbaciones del sujeto empírico. Sin embargo nos parece que el problema fenomenológico de una experiencia del pasado arraiga más hondo y tiene que ver con la vitalidad de la conciencia (*Bewusstseinslebendigkeit*), con la presentificación prerreflexiva y no-objetivante (inconsciente en cierto modo) del acabamiento del pasado, y con la reanudación de los pulsos vitales del sujeto. He ahí un terreno en el cual la fenomenología de la conciencia del tiempo, como Husserl la ha desarrollado, puede aportar claridad al psicoanálisis de la depresión melancólica.

### **3. Problemática fenomenológica de una experiencia de distanciamiento del pasado**

Nuestra tarea consistirá ahora en describir cómo se constituye, en el presente viviente, una experiencia normal de efectivo distanciamiento del pasado. Insistiremos en que tal experiencia originaria, prerreflexiva y pre-objetivante, no es en absoluto el hecho de un sujeto aislado, sino sólo puede ser consecuencia de una temporalización diacrónica normal, por acoplar expresiones de Emmanuel Lévinas con una terminología psicológica. Justamente tal experiencia —a nivel inconsciente— fracasa o falta en la depresión melancólica. Cabe formular así nuestra tesis principal: las fantasías neuróticas del pintor Christoph Haizmann expresan por una parte una dolorosa impotencia para acabar un conflicto de antaño con el padre muerto, para alejarse de una situación que el sujeto enfermo, de manera inconsciente, repite compulsivamente. Pero, por otra parte, las fantasías de Haizmann expresan la necesidad apremiante de procurarse posibilidades abiertas al futuro, incluso de llenar con alucinaciones compensatorias el vacío, tanto de las intenciones del recuerdo como de la percepción. Trataremos de analizar fenomenológicamente cada una de estas dimensiones del imaginario de Christop Haizmann, en cuanto la conciencia de fantasía funge aquí como exteriorización de las fallas en la experiencia temporal del sujeto deprimido.

Aquí conviene recordar que Haizmann, hundido en la depresión, acepta someterse al espíritu maligno con la esperanza de superar la dolencia melancólica y así dar impulsos nuevos a su profesión de pintor. No obstante, las

fantasías sobre la figura demoníaca (substituto del padre) terminan por revertir cualquier esfuerzo de apertura hacia el futuro. Pues tales fantasías son la exteriorización en la conciencia, la sintomatología de una relación inconsciente de Haizmann con su padre difunto, en cuanto pervive como súper-yo que devasta al sujeto enfermo, le inculpa constantemente e incluso le fija el plazo de su muerte (que consistiría, según la creencia de Haizmann, no sólo en el fallecimiento corporal, sino además en la eterna sujeción al diablo en una vida de ultratumba; tal fantasía sugiere el temor ante el efecto “objetivante”, incluso “cosificante” que causa la autoridad destructiva del súper-yo, la cual termina por conducir al melancólico a un estado de inorganicidad). Durante un lapso de tiempo sucedió lo mismo con las fantasías sobre Cristo y la Virgen María, las cuales, sin embargo, traerán finalmente la cura de la depresión melancólica y una consiguiente temporalización abierta al futuro (Antes de su última estadía en Mariazell y su ingreso al convento, Haizmann “vio” en varias ocasiones a Cristo, quien le pedía que renunciara al mundo y sus maldades, además que hiciera penitencia y sirviera a Dios en el desierto durante seis años. Pues Haizmann no había “obedecido”, Cristo apareció al otro día con rostro enfadado y llevó al desdichado pintor al infierno, para horrorizarle con la visión de los condenados; sólo al final, siempre mediando la intercesión de la Virgen, la madre de Dios, cesaron las amenazas de castigo).

Abordemos, pues, la cuestión de la conciencia o experiencia de efectivo distanciamiento temporal del pasado. Para tratar esta problemática hace falta descender hasta el presente viviente o conciencia del flujo temporal interno. En sus escritos sobre la conciencia del tiempo, Husserl ha dedicado finos análisis al concepto de retención como conciencia no-objetivante de la fase originaria del flujo temporal interno, a saber la proto-impresión (*Urimpression*) o proto-presencia (*Urpräsenz*) que, “después” de ser-ahora en sentido pleno, se apaga, se torna opaca y finalmente vacía de intuitibilidad. La retención registra automáticamente contenidos de sensación que palidecen y se desvanecen, por así decirlo. Hemos entrecomillado el adverbio “después”, porque Husserl insiste en que la intencionalidad retencional de las fases del flujo de conciencia, la llamada “intencionalidad longitudinal” (*Längstintentionalität*), por sí misma, no tiene como correlato un pasado objetivo. Dicho de otra manera: para Husserl la conciencia de la modificación retencional de una fase del flujo interno no equivaldría, en absoluto, a una conciencia de auto-distanciamiento, de separación de sí mismo o diferencia temporal consigo mismo, por así enunciarlo. Por el contrario, la conciencia retencional mantiene en el presente viviente los contenidos que se apagan paulatinamente. Al respecto escribe Husserl en los *Manuscritos de Bernau sobre la conciencia del tiempo*: “Vista con exactitud, la retención (la conciencia de postpresentación) [*Bewusstsein der Postpräsentation*] no es un recuerdo, por consiguiente no debe llamarse recuerdo primario. No es una presentificación [*Vergegenwärtigung*].”<sup>10</sup> Husserl concluye taxativamente: “La retención es una conciencia que conserva aún lo ya-no-presente”.<sup>11</sup>

A pesar la pérdida en diferencias que afecta a los contenidos retencionales, hasta el grado de tornarse vacíos y llegar a un punto-cero (*Nullpunkt*) de intuición, la espontaneidad retencional lograría mantenerlos asidos en el presente viviente. Tal posibilidad arraiga en la preservación ininterrumpida de lo genérico en tales contenidos. Husserl subraya esta idea en el siguiente pasaje:

En la transformación de la presentación en retención, que también podría llamarse postpresentación, tenemos una transformación continua que conserva lo genérico de la conciencia. Correlativamente: ahora y pasado son homogéneos. Por otra parte lo pasado es un ahora pasado. Tengo que distinguir entre la manera de la exhibición, que designo como apagamiento gradual, y lo exhibido. Y se podría decir que el contenido exhibidor (*dastellender Gehalt*) pertenece al ahora, en presente ahora, como el aprehender exhibidor (*darstellendes Auffassen*).<sup>12</sup>

Husserl no podía evitar encontrarse con inmensas dificultades y paradojas al sostener la tesis de una homogeneidad temporal, por así denominarla, entre la proto-impresión y los contenidos retencionales. Pues, por una parte, la conciencia retencional, en cuanto postpresentación, exhibe en el presente viviente un “ahora pasado”, un “no-ahora” (*Nicht-Jetzt*), como dice Husserl mismo. Pero, por otra parte, Husserl enfatiza que tal exhibición (*Darstellung*) de la proto-presencia en la conciencia retencional no se equipara con presentificación alguna, sea el recuerdo, sea la fantasía. La distinción radica en que los contenidos exhibidos en el recuerdo y la fantasía son “quasi-datos sentidos” (*quasi-empfundene Daten*), “fantasmas” (*Phantasmen*), meras reproducciones (*Reproduktionen*). En cambio los datos exhibidos en la conciencia retencional del “no-ahora” son ellos mismos presentes.

Una alternativa consistiría en pensar la conciencia retencional a semejanza de la conciencia de imagen (*Bildbewusstsein*), pues ahí “tenemos datos presentes, una imagen constituida (perceptivamente) en el presente, en la cual se exhibe algo distinto, lo imaginado”.<sup>13</sup> Pero Husserl descarta pronto esta opción, pues implicaría una transformación de la conciencia del presente en conciencia de imagen (*Abwandlung des Gegenwartsbewusstseins in ein Bildbewusstsein*), por consiguiente, una ruptura en la conciencia del flujo (*Bruch im Bewusstsein des Flusses*). Por razones semejantes excluye Husserl que los contenidos retencionales se transformen en “fantasmas”:

Todos los contenidos que exhiben temporalmente pertenecen al presente en sentido amplio. Los fantasmas me apartan del presente. No son datos de sensación, datos proto-presentes, esto es, no son datos produciéndose como apagamientos (*Abklänge*), ni datos aprehendidos como proto-presentes y no apagándose [...], sino presentificaciones de tales datos [...].<sup>14</sup>

Así pues, en la fenomenología husserliana de la retencionalidad pareciera imperar la idea de una conciencia continua del presente fluyente (*strömende Gegenwart*), por consiguiente, de una ininterrumpida autoconciencia (no-objetivante y prerreflexiva) que no se *diferenciaría* de sí misma temporalmente, que por lo tanto no se simbolizaría desde la distancia a un pasado irreversible.<sup>15</sup> Paradójicamente, la exhibición de los momentos del no-ahora de la conciencia misma (las fases del flujo de vivencias que se hunden en el horizonte retencional) tiene lugar en el medio homogéneo del presente. Husserl lo afirma tajantemente en ciertos pasajes de los *Manuscritos de Bernau*:

Por tanto reproducción = presentificación es algo completamente distinto de la conciencia originaria del tiempo, la cual es presentante (*gegenwartigend*) [...] En la aprehensión del pasado de lo que se apaga [*Vergangenheitsauffassung des Abklingenden*] “todavía” [“*noch*”] tengo presente el momento del objeto (*Gegenstandsmoment*), aunque a través del medio de la exhibición.<sup>16</sup>

Al caracterizar la conciencia retencional como exhibición de un no-más-presente que sin embargo aún pertenece al presente viviente, Husserl no podrá desembarazarse de oscilaciones en el lenguaje:

Todavía tengo el momento del objeto, lo tengo todavía en original [*im Original*], pero movido hacia el pasado [*aber in die Vergangenheit gerückt*].<sup>17</sup> Husserl agrega: “Por consiguiente, en el ahora [*im Jetzt*] es consciente un ‘no-más’-ahora [*ein ‘nicht-mehr’-Jetzt*]. En el presente es consciente un pasado, un presente pasado [*vergangene Gegenwart*], que ya no es presente.”<sup>18</sup>

La retención, por tanto, no admitiría ser caracterizada como autoconciencia pasiva, no-objetivante del pasado subjetivo, ni como ruptura temporal originaria o hetero-afección pasiva en el seno del presente viviente. Husserl parece decirlo sin lugar a equívocos: “La retención no es reproducción, sino componente de la ‘impresión’.”<sup>19</sup> Para que haya conciencia del pasado como tal, hace falta que el acto de rememoración (*Wiedererinnerung*) se adentre en el horizonte retencional, que *aprehenda* objetivamente los contenidos retenidos y les “restituya” su abundancia intuitiva. Sólo por obra de la rememoración como acto objetivante se logra la reproducción de una experiencia anterior y se da posición (*Setzung*) a lo recordado como pasado objetivo respecto al presente objetivo.<sup>20</sup> Pero justo en este momento de la descripción husserliana de la experiencia del pasado surgen preguntas inquietantes: si la rememoración constituye el pasado con base en el continuo retencional, al cual por así decirlo descubriría e “iluminaría”, ¿cómo entender que el presente de la retención, o la conciencia retencional de paradójicos “no-ahora” presentes dé oportunidad para la constitución de un pasado objetivo?

Eugen Fink ha sido el primero en dirigir objeciones de fondo a esta concepción husserliana del recuerdo: “No hay, en absoluto, manera de ver cómo es posible el ‘pasado’. En realidad, tenemos ahí un presente durando siempre (*eine immerwährende Gegenwart*).”<sup>21</sup> Klaus Held plantea certeramente la problemática de fondo aquí subyacente: “¿Qué sucede con el fluir pre-temporal del presente viviente, el cual contiene una multiplicidad de fases que todavía no puede ser una serie de lugares temporales?”<sup>22</sup> El enigma (*Rätsel*), sugiere Held, consiste en calificar como “presente” una pluralidad fluyente (*strömende Pluralität*) en sentido estricto *intemporal*, mera forma de coexistencia “presente” de las fases del flujo, que paradójicamente funda la constitución de los lugares y las objetividades temporales, de la transición del presente objetivo en el pasado objetivo. Tal enigma se ahonda si consideramos que la retención funda la reflexión en nuestras vivencias como “pasadas”, “pretéritas”, y por ende también nuestra experiencia del pasado propio de la historia de vida (*Lebensgeschichte*).

Por otra parte, no resulta claro cómo el recuerdo se constituye con base en el “pasado inmediato” de la retención, que en última instancia es “post-presentación”. Tampoco resulta claro cómo la creciente implicación retencional (*intentionales Ineinander*) y su graduación de - a + incremento retencional (*retentionale Steigerung*, retención de retención; retención de retención de retención, etc.) del punto-fuente pueden fundar la conciencia de mayor o menor distancia del pasado. De ahí que Marc Richir escriba:

Empero, contrariamente a lo que Husserl parece a veces forzado a decir en virtud de su concepción, la *distancia* del pasado no es, originariamente, más o menos grande según el alejamiento más o menos de la retención adormecida que se despierta en el recuerdo. Pues un recuerdo de un pasado ‘lejano’ puede ser más vivo que un recuerdo de un pasado ‘cercano’ o reciente. Esto significa que, fuera de la institución simbólica de la cronología, la distancia del pasado no es *intrínsecamente mensurable*, y que la intensidad o la vivacidad del recuerdo vienen de otra parte que la distancia temporal.<sup>23</sup>

Sin la pretensión de eludir las aporías inherentes a la fenomenología husserliana de la retencionalidad y del recuerdo (quizá haya que pensar los términos de estas aporías en su relación complementaria), nosotros queremos destacar algunos aspectos de la misma que indican otras posibles vías para comprender la exhibición retencional del “no-ahora”. Por añadidura, nuestras meditaciones subsiguientes quizá arrojen luz sobre el análisis fenomenológico del caso que nos ocupa, a saber, las fantasías neuróticas del pintor Christoph Haizmann, en cuanto expresan en la conciencia “fallas temporales” subyacentes a la depresión melancólica.



#### 4. Acabamiento del continuo retencional y vitalidad (*Lebendigkeit*) de la conciencia

Nos situamos ante todo en la problemática de la autoconstitución del flujo de conciencia (*Bewusstseinsfluss*) o “subjectividad absoluta”, según la terminología que usa Husserl, no para postularla como entidad metafísica separada, sino para contrastarla con la conciencia intencional de los objetos trascendentes. Las fases del flujo de conciencia, que aparecen a la conciencia, o constituyen la autoconciencia misma, se suceden permanentemente, pero no son unidades idénticas que se prolonguen en el tiempo objetivo, por consiguiente no son duraciones ni procesos, sino maneras de donación (*Gegebenheitsweisen*) de las vivencias intencionales y sus correlatos objetivos.

Nos concentraremos en la exhibición retencional de una proto-impresión o proto-presencia en la medida en que transita del ahora, en sentido pleno, al “no-más”-ahora. Si analizamos fenomenológicamente la constitución de un dato de sensación presente o de un complejo de sensaciones presentes, para colocarnos en el nivel originario de autoconciencia, advertimos que se temporalizan según un ritmo constante: “llegan de una vez” (*kommen auf einmal*); “son ahora de una vez” (*sind jetzt auf einmal*) y “se van de una vez” (*gehen auf einmal weg*). El paso de una manera de donación a las otras resulta constante, continuo y sin interrupción. En este contexto de descripción fenomenológica, cabe aseverar que la conciencia retencional consiste en “postpresentar” la sensación o el grupo de sensaciones, abarcándolas bajo la *forma* del “yéndose de una vez”, “yéndose cada vez más” según un ritmo redoblado de imbricación retencional mensurable desde el ahora.

Si consideramos la conciencia retencional como “medida” de un pasado-presente, según su progresivo alejarse del ahora impresional, cabe decir: no importa cuánto se tornen opacos, oscuros, vacíos e inanimados los contenidos retencionales. Son susceptibles de graduación respecto de la autopresencia absoluta, por así denominar a la conciencia impresional. En efecto, cada retención de retención, retención de retención de retención, etc., guarda una cierta relación de lejanía respecto al punto mínimo de distancia del ahora, a saber, la retención fresca de lo “apenas-habiendo-sido” o *frisches Soeben-Gewesen*. No se trata, importa sobremanera indicarlo, de la conciencia de una distancia objetiva, sino del registro pasivo, automático de imbricaciones retencionales que se incrementan (se estaría casi tentado de caracterizar la conciencia retencional como un mecanismo formal de extensión del presente viviente, mecanismo que no admitiría fallas ni “anomalías”).

En tanto mensurables desde el ahora, las modificaciones retencionales constituirían una *multiplicidad dada de una vez, en presente*, sin que haya *acontecimiento alguno de ruptura o diferencia temporal* en la subjectividad absoluta o autoconciencia del flujo. Empero, no nos parece que una interpretación de la espontaneidad retencional como mecanismo formal de autoconciencia presente a sí misma se apoye firmemente en los textos de Husserl. Al menos en la medida en que Husserl jamás omite o excluye fenómenos de

discontinuidad en el flujo, como pausas, transición de la realidad (*Wirklichkeit*) en irrealidad (*Unwirklichkeit*), etc. Por citar un texto significativo, entre muchos otros:

[...] Conciencia no es sólo presente o realidad (*Wirklichkeit*). La conciencia era y será, y como conciencia presente en su realidad, es a la vez conciencia de una corriente de conciencia pasada, así como de una corriente de conciencia futura arribando.<sup>24</sup>

Incluso Husserl bosqueja, en los *Manuscritos de Bernau*, los caracteres peculiares de una experiencia del acabamiento del continuo retencional (*Aufhören des retentionalen Kontinuums*), la cual equivaldría a una especie de autoconciencia prerreflexiva, no-objetivante, de distanciamiento temporal de sí mismo. Más aún, y se trata del punto que adquiere mayor relevancia para la temática de nuestro artículo, Husserl vincula esta autoconciencia de diferencia temporal, en cuanto ruptura con el pasado, con la renovación de sus pulsos vitales (*Lebenspulsen*), a tal grado que podría hablarse de una inversión de la primacía del presente impresional, pues la conciencia prerreflexiva de clausura del pasado condicionaría la experiencia del presente como arribo de lo nuevo y su consiguiente afección al yo.

¿Cómo llegó Husserl a considerar tales posibilidades? Sin duda Husserl enfatiza la co-pertenencia del ahora y sus modificaciones retencionales en el presente viviente. En principio, Husserl proponía la noción de *Abklang* para contrastarla con la reproducción rememorativa, como destacan las siguientes líneas:

La originariedad (*Originarität*) es el cero [*Null*] de la modificación. En cuanto modificación, la originariedad se incrementa [*sich steigert*]. Es una transformación continua de la conciencia de lo mismo, en cuanto 'contenido' determinado idénticamente y al cual la modificación le proporciona, noemáticamente, un modo constantemente nuevo del pasado. Pero no se trata aún del pasado objetivo, que no debe entrometerse aquí. Quizá sea mejor, en esta esfera, no hablar de pasado sin más, sino de apagamiento [*Abklang*] del presente o modificación del apagarse.<sup>25</sup>

No obstante, el fenómeno de *Abklang*, apagamiento, desvanecimiento o extinción del continuo retencional, difícilmente se acopla con la acentuación del carácter presentante de la espontaneidad retencional, cuya descripción en este tenor, empero, funda la idea de una continuidad de autopresencia ininterrumpida o ininterrumpible. Ya la sola pérdida de detalles intuitivos pareciera sustraer lo retenido del presente impresional concebido como plenitud intuitiva, presente del cual la conciencia retencional, según Husserl, no sería más que un componente:

El apagamiento (*das Abklingen*) es un empobrecimiento constante, un adelgazamiento (*Abnahme*) constante de la abundancia (*Fülle*), según la cual hablamos de intuitibilidad (*Anschaulichkeit*) y sus grados, por tanto un adelgazamiento de la intuitibilidad con límite cero (*Grenze Null*), en el cual ya no se puede hablar más de intuitibilidad.<sup>26</sup>

Si el concepto de *Abklang* como *mera modificación continua del presente* (a pesar de sus tensiones internas) no se resquebraja por completo, se debe quizá a un “recurso” empleado por Husserl: el continuo retencional, no obstante su oscurecimiento hasta la *ausencia de intuitibilidad*, siempre se deja *medir* como una gradualidad o movimiento gradual en el ritmo del vaciamiento (*Entleerung*) de los contenidos retencionales respecto al punto 0 de la modificación (*Null Punkt der Modifikation*), a saber la proto-impresión. Tal proceso de vaciamiento es abarcado por la *forma* del ahora, bajo cualesquiera circunstancias de pérdida del carácter intuitivo de los contenidos retencionales; pues el movimiento hacia el punto 0 de la intuición sigue el compás o ritmo redoblado del incremento retencional (retención de retención; retención de retención de retención).

Hemos entrecomillado la palabra “recurso” porque no intentamos aquí, en absoluto, denunciar una especie de “táctica” o “subterfugio”. A decir verdad, las descripciones husserlianas de la modificación de apagamiento retencional son deudoras de la tradición metafísica que otorga primacía al presente y concibe el tiempo como serie de horas (*Jetztreihe*). Pero ello es sólo un aspecto de los análisis husserlianos de la retencionalidad, que no se trata, a nuestro parecer, simplemente de refutar o estigmatizar. Más bien se trata de mostrar que la conciencia de acabamiento del continuo retencional, y no sólo —o exclusivamente— la conciencia del ahora impresional, es co-fundante de la conciencia del presente, en la medida en que un auto-distanciamiento no-objetivante y prerreflexivo posibilita la reanudación de los pulsos vitales (Subrayamos esta idea, porque será esencial para comprender la falla subyacente a la temporalidad melancólica, tal como la externan las fantasías neuróticas de Haizmann).

Que Husserl ha considerado tal dimensión originaria, pre-reflexiva y pre-objetiva de la experiencia del pasado, resulta notorio en textos donde Husserl se refiere a una restricción (*Beschränkung*) concerniente no sólo a los trechos (*Strecken*) de apagamiento de *contenidos* retencionales concretos, sino también y sobre todo a la *forma* que abarca tales contenidos. Dicha restricción, observa Husserl:

[...] se expresa en dos aspectos de las modificaciones de apagamiento: según una idealización matemática, las modificaciones van al infinito (*ins Unendliche*). Empero, en lo finito (*im Endlichen*) tienen un límite. Ello significa que idealmente *se puede concebir una modificación que no experimenta modificación ulterior*. ¿Pero cómo es posible que tal

modificación tenga un presente y por tanto deba apagarse? De ninguna manera resulta fácil responder a esta pregunta.<sup>27</sup>

Nos parece que este texto cobra una importancia decisiva para la elaboración de una fenomenología de la experiencia del pasado. Husserl pone en juego (no sin cierta vacilación al final del texto citado: ¿acaso puede ser presente tal modo de conciencia de acabamiento?) la idea de una paradójica modificación retencional de la proto-impresión, o mejor dicho aún: de una paradójica modificación de la modificación retencional, que consistiría precisamente en el cese de cualquier modificación ulterior en el sentido de imbricación e incremento retencional, por consiguiente de extensión continua de la autopresencia. Habría que pensar quizá en una especie de presentificación a distancia de un presente que ha acabado, del desplazamiento de la intuición de contenidos presentes (impregnados de fuerza afectiva y suscitando reacciones del sujeto) por una conciencia signitativa o simbólica de un pasado clausurado; todo ello al nivel de la conciencia prerreflexiva y no-objetivante del tiempo interno (y no sólo del pasado egológico, sino del otro en cuanto pasado, justamente la experiencia que fracasa o falta en la depresión melancólica).

Se trataría de una paradójica conciencia retencional que, en vez de ser intuición (*Anschauung*) de un *diminuendo* constante del presente, sería quizá signo (*Anzeichen*) o presentificación (*Vergegenwärtigung*) de la terminación de un continuo de retenciones, del cese de su pertenencia al campo de autopresencia. Esta paradójica modificación de la modificación retencional, mejor dicho quizá: la presentificación de una experiencia originaria de distanciamiento temporal y de relación diacrónica con otro, constituiría, ciertamente junto con la tendencia a la continuidad del presente, un rasgo esencial de la vitalidad de la conciencia o *Bewusstseinslebendigkeit*. En este sentido escribe Husserl:

Conciencia es vida, y toda vida en sus pulsos particulares [*besondere Lebenspulsen*], es vivir en el pasar [*Verleben*], en el ir de la vida hacia un término [*Dahingehen des Lebens*], y toda vida concreta de la corriente vital es una unidad de pulsos vitales siempre nuevos, que por su parte ‘surgen’ [*auftreten*] y ‘transcurren’ [*vergehen*], se desvanecen [*dahinschwinden*].<sup>28</sup>

En el caso de la depresión melancólica, como atestiguan crudamente las fantasías de Christoph Haizmann, la imposibilidad del sujeto para sostener una relación a distancia consigo mismo y con el otro, en el medio de la *diferencia* temporal, se traduce en la detención de los pulsos vitales de ambos, del sujeto enfermo y del otro que pervive, resistiéndose a cualquier proceso de interiorización violenta o identificación narcisista. Pues la vitalidad de la conciencia consiste en la reanudación de los pulsos vitales a partir de la presentificación no-objetivante de un punto-cero (*Nullpunkt*) de la intuitibilidad del continuo

retencional, equivalente a una terminación del fenómeno. Husserl habla de ello en un pasaje muy profundo de los *Manuscritos de Bernau*:

La modificación como modificación es una continuidad [...] pero a ella subyace un momento constante de la gradualidad, una in-tensión [*Intension*] de la modalidad que tiende a un cero [*welche einem Null entgegenstrebt*], un cero de intensidad y que hace acabar el fenómeno entero, por tanto cede toda diferencia a otro fenómeno de sentido. Esta modificación de la modificación debe designarse como la vitalidad de la conciencia.<sup>29</sup>

Pero, ¿cuáles son las condiciones de una relación consigo mismo y con el otro en cuanto ausentes, en cuanto parte del pasado, por así decirlo?, ¿cómo se vincula una experiencia de distanciamiento del pasado con una relación del *ego* (consigo mismo y con un *alter ego*) “más allá” de la crueldad y devastación mutuas, por utilizar expresiones de Jaques Derrida? He ahí las interrogantes que deja abiertas nuestro trabajo.

## Notas

<sup>1</sup> Bernet ha escrito numerosos artículos sobre las relaciones entre Husserl y Freud, todos ellos contribuciones de primer rango a un diálogo deseable entre fenomenología y psicoanálisis. Con vista a desarrollar nuestra temática, recurriremos a algunas ideas contenidas en el texto de Bernet titulado: “Husserls Begriff des Phantasiebewusstseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewussten”, en: Christoph Jamme (1997): *Grundlinien der Vernunftkritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, pp. 277-306.

<sup>2</sup> Paul Ricœur (1965): *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, p. 371.

<sup>3</sup> Cf. Bernet (1997): pp. 286-295.

<sup>4</sup> Sigmund Freud (1997): “Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert (1923 [1922])”, en *Freud-Studienausgabe. Band VII. Zwang, Paranoia und Perversion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, pp. 283-322.

<sup>5</sup> Conservaremos los pasajes escritos en el alemán de aquellas épocas, tal como hace Freud en su texto. Nuestra traducción será un tanto libre, para adaptar mejor tales pasajes al idioma castellano.

<sup>6</sup> En el ICD-10 (International Classification of Diseases-10), bajo el código F32.2 (episodios depresivos severos sin síntomas psicóticos), se habla de los siguientes síntomas: “Un episodio depresivo severo con una serie de síntomas torturantes. De manera típica hay una pérdida de la autoestima, sentimientos de minusvalía y culpa. Son frecuentes los pensamientos y las tentativas de suicidio. En la mayoría de los casos existen síntomas somáticos”. En el caso de los episodios depresivos con síntomas psicóticos (F32.3), se añan a las descripciones anteriores “[...] alucinaciones, ideas delirantes, inhibición psicomotora o un estupor tan fuerte [...], que las actividades sociales cotidianas son imposibles y puede haber peligro de muerte por suicidio y por una asimilación defectuosa de líquidos y alimentos”.

<sup>7</sup> Muchas veces resulta obvio que el melancólico se echa sobre las espaldas una culpa que, razonablemente, no podría imputarse. Pensemos, por ejemplo, en el caso de Cécile Münch, analizado fenomenológicamente por Ludwig Binswanger. Cf. Binswanger, Ludwig (1994): *Ausgewählte Werke. Bd. 4 Der Mensch in der Psychiatrie*, hrsg. und bearbeitet von Alice Holzhey-Kunz, Heidelberg, Roland Asanger Verlag, p. 358-364. Esta mujer suiza, atendida y curada por Binswanger mismo, perdió a su marido durante un accidente ferroviario. Cécile cayó entonces en un estado de honda depresión y se reprochaba obstinadamente haber propuesto una excursión que lamentablemente terminó en un infortunio. Ahora bien, *fenomenológicamente hablando*, los autorreproches de Cécile no parecieran concernir a una experiencia originaria y normal del pasado, sino a un pasado vacío de contenido, un pasado falsificado, por así decirlo, en la medida en que *no se recuerda un hecho* pretérito (la propuesta del viaje) *en cuanto estaba abierto a muchas posibilidades* (entre ellas el acabamiento feliz de la excursión), *sino “como si” estuviera dirigido a un fin pre-determinado*: el fallecimiento del marido. Nos hemos ocupado de este caso en nuestro artículo “Zur Problematik der Zeiterfahrung der melancholischen

Depressivität im Lichte der Husserlschen Phänomenologie”, por aparecer en *Alea. Internationale Zeitschrift für Phänomenologie und Hermeneutik*, 7 (2009).

<sup>8</sup> Sigmund Freud (1975): “Trauer und Melancholie (1917 [1915])”, en: *Freud-Studienausgabe. Band III. Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, p. 198.

<sup>9</sup> Julia Kristeva (1987): *Soleil Noir. Dépression et mélancolie*, Paris, Éditions Gallimard, pp. 20-21.

<sup>10</sup> Edmund Husserl (2001): *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*. Husserliana Bd. XXXIII, editado por Rudolf Bernet y Dieter Lohmar, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, p. 55, líneas 17-20. En lo sucesivo, citaremos esta obra (así como las demás de Husserl después de la primera referencia completa) según el uso académico: con las siglas *Hua*, indicando a continuación el volumen y el número de página.

<sup>11</sup> *Hua* XXXIII, 55, 24-26. La fenomenología de la retencionalidad muestra un carácter aporético, que sin embargo no debe conducir necesariamente a oposiciones irresolubles. Por el contrario, las tensiones internas de esta fenomenología de la retención coadyuvan, quizá, a describir y comprender la facticidad de la experiencia del pasado. En las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interior del tiempo*, a propósito del ejemplo de la audición de una melodía, leemos lo siguiente: “El tono retencional no es presente, sino justo ‘recordado primariamente’ en el ahora. El tono no está ahí realmente (*reell*) en la conciencia retencional. Empero el momento tonal perteneciente a la conciencia retencional no puede ser otro tono realmente (*reell*) ahí, tampoco un tono más débil de la misma cualidad (como reverberación)”, Husserl, Edmund (1966): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana Bd. X, editado por Rudolf Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, p. 31, líneas 22-27. Más adelante asevera Husserl: “El tono intuido, recordado primariamente, es *por principio (prinzipiell)* algo distinto del tono percibido. Dicho de otra manera: el recuerdo primario (retención) del tono es algo distinto de la sensación de tono.” *Hua* X, La paradoja consiste en que el contenido no pertenece realmente (*reell*) a la conciencia retencional actual, y sin embargo Husserl no acepta que se trate de la reproducción de un contenido pasado, ni de una ruptura como autodistanciamiento, ni parece sospechar que con la intuición propia de la retención se “entremezcle” una conciencia signitiva o simbólica de sí mismo, por usar expresiones de Jacques Derrida.

<sup>12</sup> *Hua* XXXIII, 55-56.

<sup>13</sup> *Hua* XXXIII, 57, 11-13.

<sup>14</sup> *Hua* XXXIII,

<sup>15</sup> El modo originario de autoconciencia es justamente la conciencia del flujo temporal de un dato de sensación y éste, observa Husserl, “[...] se hunde, sin ruptura, en el pasado.” *Hua* XXXIII, 58, 32-33.

<sup>16</sup> *Hua* XXXIII, 60, 28-34. Nos centramos en la autoconciencia no-objetivante y prerreflexiva como conciencia del flujo de los modos de exhibición del momento objetivo, en este caso la exhibición propia de la retencionalidad.

<sup>17</sup> *Hua* XXXIII, 60, 34, 35.

<sup>18</sup> Hua XXXIII, 60-61.

<sup>19</sup> Hua XXXIII, 61, 5-6.

<sup>20</sup> Importa sobremanera observar que la intencionalidad de la rememoración se dirige ante todo al objeto recordado, pero es acompañada por una conciencia intencional implícita, no-objetivante, de la temporalidad de la ejecución del acto (*Vollzug des Aktes*).

<sup>21</sup> Eugen Fink (2008): *Phänomenologische Werkstatt 2. Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, editado por Ronald Bruzina, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, p. 362.

<sup>22</sup> Klaus Held (1966): *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag, Martinus Nijhoff, p. 99.

<sup>23</sup> Marc Richir (2006): *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, p. 142-143.

<sup>24</sup> Hua XXXIII, 45, 21-25.

<sup>25</sup> Hua XXXIII, 65, 10-18.

<sup>26</sup> Hua XXXIII, 66, 21-26.

<sup>27</sup> Hua XXXIII, 66, 9-21. *Cursivas del autor del artículo.*

<sup>28</sup> Hua XXXIII, 69. 19-23.

<sup>29</sup> Hua XXXIII, 69. 11-19.

Recepción: 14 de mayo de 2009

Aceptación: 15 de septiembre de 2009