

II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVII Jornadas de Investigación Sexto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2010.

Angustia y religión en la clínica de la neurosis obsesiva.

Jiménez, Exequiel.

Cita:

Jiménez, Exequiel (2010). *Angustia y religión en la clínica de la neurosis obsesiva. II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVII Jornadas de Investigación Sexto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-031/773>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eWpa/DNK>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

bajo de su conciencia, sino porque se dirigen hacia aquello que, fuera del hombre, permite que se sepa, con un saber positivo, lo que se da, o se escapa a su conciencia.” (Ibíd., p.367).

Y mas aun se nota esto luego, Foucault nos avisa que en el siglo XIX las ciencias humanas no pararon de acercarse a la región de lo inconciente: “¿Acaso no es necesario añadir, a los dos gradientes históricos ya aislados, un tercero y decir que desde el siglo XIX las ciencias humanas no han cesado de aproximarse a esta región de lo inconciente en la que la instancia de la representación se mantiene en suspenso?” (Ibíd., p.351).

Por último, luego de estos límites fronterizos y de estos encuentros y desencuentros constantes entre psicoanálisis, ciencia y ciencias humanas, Foucault termina otorgándole un valor especial al psicoanálisis, dándole la categoría de “contraciencia”:

“En relación con las ‘ciencias humanas’, el psicoanálisis y la etnología son más bien ‘contraciencias’; lo que no quiere decir que sean menos ‘racionales’ u ‘objetivas’ que las otras, sino que las toman a contracorriente, las remiten a su base epistemológica y no cesan de ‘deshacer’ a ese hombre, en las ciencias humanas, hace y rehace su positividad.” (Ibíd., p.368).

La contraciencia se caracterizaría por hacer aparecer de forma discursiva las formas-limites de las ciencias humanas. El psicoanálisis advertiría el poder del lenguaje, y la forma y a la vez el límite que implica para todo discurso. Las ciencias humanas están inmersas en este medium y no pueden ver cuan limitadas están por aquello que es su fundamento.

Por último Foucault agrega una tercer contraciencia, que ya, en ese entonces había entrado en contacto con el psicoanálisis de la mano de Jacques Lacan: “Con la lingüística se tendría una ciencia perfectamente fundada en el orden de las positivities exteriores al hombre (ya que se trata del lenguaje puro) y que, atravesando todo el espacio de las ciencias humanas, llegaría a la cuestión de la finitud (ya que es a través del lenguaje y en el mismo donde el pensamiento puede pensar: de suerte que en si mismo es una positividad que vale como fundamental). Por encima de la etnología y del psicoanálisis, mas exactamente, intrincada con ellos, una tercera ‘contraciencia’ vendría a recorrer, animar e inquietar todo el campo constituido de las ciencias humanas y, desbordándolo tanto por el lado de las positivities como por el de la finitud, formaría su impugnación mas general. Al igual que las otras dos contraciencias, haría aparecer, de modo discursivo, las formas-limites de las ciencias humanas; al igual que estas dos, alojaría su experiencia en esas regiones claras y peligrosas en las que el saber del hombre establece, por debajo de las especies del inconciente y de la historicidad, su relación con aquello que las hace posibles.” (Ibíd., p.369).

CONCLUSIÓN

Michel Foucault tiene una posición muy particular respecto del psicoanálisis y respecto a las ciencias humanas. Le otorga un valor principal al psicoanálisis como saber supremo en cuestiones del hombre y lo categoriza como contraciencia junto con la etnología y la lingüística. Además, sostiene una función inversa respecto a las ciencias humanas, ya que estas no cesan de aproximarse hacia el inconciente. Como cierre, cabría preguntarse, como piensa Foucault el psicoanálisis en otros momentos de su obra, ¿le sigue dando el mismo estatuto o lo piensa distinto? Siendo el texto investigado, muy temprano en su obra, ¿cambiará su forma de pensarlo con la introducción de los llamados dispositivos saber-poder? ¿Sigue apareciendo esta noción de contraciencia en textos más tardíos, o fue solo un concepto aislado del texto en cuestión?

BIBLIOGRAFIA

1. FOUCAULT, M. (1967) Las palabras y las cosas. Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 1968.

ANGUSTIA Y RELIGIÓN EN LA CLÍNICA DE LA NEUROSIS OBSESIVA

Jiménez, Exequiel

CONICET, Universidad Nacional de Tucumán, Universidad Nacional de La Plata. Argentina

RESUMEN

De acuerdo a Sigmund Freud los actos obsesivos para el neurótico eran equivalentes a las prácticas religiosas, en tanto funcionaban como un modo de operar con la angustia, introduciendo al mismo tiempo una dimensión moral. Lacan también piensa a la neurosis obsesiva en relación a la angustia, la religión y la moral, pero introduce un nuevo concepto que permite dar otra vuelta sobre estos temas: el objeto a.

Palabras clave

Angustia Religión Neurosis Obsesiva

ABSTRACT

ANGUISH AND RELIGION IN THE CLINIC OF THE OBSESSIONAL NEUROSIS

According to Sigmund Freud the obsessive acts were equivalent to the religious practices for the neurotic subject because they worked as a way to operate with the anguish, introducing at the same time a moral dimension. Lacan also thinks the obsessive neurosis as related to the anguish, the religion and the moral problem, but introduces a new concept that permits a new way the think about these themes: the object petit a.

Key words

Anguish Religion Obsessional neurosis

El interés de la filosofía por la angustia obtuvo un lugar de importancia inédita en el texto de Sören Kierkegaard *El concepto de la angustia*, donde la ubica en relación al plano religioso. El afecto de la angustia, por otra parte, ha tenido un lugar fundamental en la teorización psicoanalítica, desde los primeros textos freudianos sobre las neurosis actuales hasta las puntualizaciones lacanianas acerca del objeto a. La angustia, la religión y la moral son tres temas que se encuentran anudados en relación a una de las llamadas “neurosis de transferencia”: La neurosis obsesiva. El objetivo de este trabajo es situar algunos de los puntos donde se da este anudamiento tanto en la obra freudiana como en la enseñanza de Lacan.

LA NEUROSIS OBSESIVA Y LA PRÁCTICA RELIGIOSA SEGÚN FREUD

Uno de los primeros textos donde Freud se ocupó de la clínica psicoanalítica en relación a la religión fue en “Los Actos obsesivos y las prácticas religiosas” (1907), donde plantea que en el obsesivo “El desarrollo de un ceremonial puede describirse exponiendo aquella serie de leyes no escritas a las que se adapta fielmente”. Este ceremonial del obsesivo da cuenta de que “por lo general el sujeto soporta mal cualquier postergación del mismo y excluye la presencia de otras personas durante su ejecución” Freud establece una relación inmediata entre los actos obsesivos y los religiosos, dice que “no es difícil apreciar en qué consiste la analogía del ceremonial neurótico con los actos sagrados del rito religioso. Consiste en el temor que surge en la conciencia en caso de omisión, en la exclusión de toda otra actividad y en la concienzuda minuciosidad de la ejecución”, por lo que concluye que “la neurosis obsesiva representa en este punto una caricatura a medias cómica y triste a medias de una religión privada”.

“El enfermo tiene aún conciencia de que ha de hacer necesariamente esto o aquello si no quiere que le ocurra una desgracia, y por lo regular todavía se hace presente a su conciencia cuál es la

desgracia temida.”. En el caso del Hombre de las Ratas, por ejemplo, esta desgracia aparece expresada en torno a la tortura de las ratas, continúa Freud: “la relación, siempre demostrada entre la ocasión en la que surge la angustia expectante y el contenido con el cual amenaza, se oculta ya al enfermo. Así pues, el ceremonial se inicia como un acto de defensa.” Así se manifiesta la aparición de angustia y defensa ante la misma, mediante los actos del ceremonial.

Según Freud, el obsesivo realiza los actos sin entender su sentido y éste, en tanto inconsciente, se encontraría mediante el análisis. De la misma manera el religioso, muchas veces desconoce el sentido de los actos que realiza, por eso el autor afirma que “el ceremonial, puramente formal de las prácticas religiosas, se convierte poco a poco, en lo más esencial”

Así, Freud, realizando un pasaje desde la clínica a la observación de las comunidades y viceversa, afirma que “podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis como una religiosidad individual. Y la religión como una neurosis obsesiva universal.”

KIERKEGAARD Y FREUD: RELIGIÓN Y MORAL

Si alguien ha intentado establecer un nexo entre la angustia y la religión fue el danés Kierkegaard, a quien Lacan describe elogiosamente como el más agudo de los interrogadores del alma antes de Freud. Kierkegaard propone el sintagma “El concepto de la angustia” pero en realidad considera que la angustia no se aloja en el ámbito de lo conceptual, no es un estado de ánimo que puede esclarecerse vía un concepto, sino que es una nota distintiva del ser humano, una experiencia decisiva en la vida del hombre porque ésta puede conducir a la relación con Dios. Para Kierkegaard el ser humano está llamado a ser un individuo frente a Dios y esta posibilidad entraña por definición la angustia. El sujeto se encuentra en relación a una nada que es el resultado del hecho de existir.

Es decir, todo el planteo de Kierkegaard en lo que refiere a la angustia está situado en la descripción del movimiento que impulsa al hombre hacia lo religioso, donde la angustia se concibe en relación a la noción de pecado, “a la vista del dogma del pecado original”.

En el acto del pecado se le manifiesta al hombre la posibilidad de la libertad. La angustia puesta en relación al pecado es la angustia como vértigo de libertad, y todo ese conjunto sitúa al hombre en relación a Dios. Dice Kierkegaard “El concepto de la angustia es que en ella la libertad se presenta delante de sí misma en la posibilidad”. Para Kierkegaard la noción de posibilidad implica la noción de infinitud, o la de eternidad, y eso mismo engendra angustia. Porque el hombre es él mismo una síntesis entre dos polos, cuerpo-alma, finito-infinito, temporal-eterno, y al encontrarse con la ‘posibilidad’ es que puede encarar por esa vía su relación a lo absoluto. La idea es la de una educación por la angustia: “El educado por la angustia es educado por la posibilidad, y sólo por la posibilidad está educado con arreglo a su infinitud”, se revelaría, entonces, que el objeto de la angustia no era *nada*, una nada en tanto presencia pura.

En la existencia, plantea, el individuo ha de elegirse a sí mismo para constituirse, y estas elecciones se realizan en saltos cualitativos, -es el paso de los estadios en el hombre, del estadio estético al ético y al religioso-. El salto cualitativo de un estadio al otro se manifiesta en una conmoción vital que sacude al individuo en su existencia y lo arranca de su ser anterior. Esto tiene lugar en el tránsito a la vida religiosa de modo que la fe, la religiosidad, es la vinculación con Dios que surge de un salto movido por la angustia. Por lo tanto la angustia en Kierkegaard tiene un sentido positivo porque eleva a quien la padece hacia la fe.

Es necesario padecer la angustia de la posibilidad, que es infinitud, para después tener fe. A nivel individual la angustia significa no conformarse en la finitud y lanzarse a un sentido más profundo de la existencia que es la infinitud, y esta es la vinculación con Dios.

En la concepción teológica de Kierkegaard la angustia es un medio de llegar al plano religioso. Opuesta es la idea de Freud donde la religión es considerada una manera de evitar el surgimiento de la angustia. Por ejemplo, en “El porvenir de una ilusión” escrito en

1927, Freud se pregunta por el origen de la relación del sujeto con las ideas religiosas, así plantea que “La madre, que satisface el hambre, se constituye en el primer objeto amoroso, y desde luego, en la primera protección contra los peligros que nos amenazan desde el mundo exterior, en la primera protección contra la angustia. (...) sin embargo la madre no tarda en ser sustituida en esta función por el padre, (...), la defensa con la indefensión infantil, presta a la reacción ante la impotencia que el adulto ha de reconocer, o sea, precisamente a la génesis de la religión, sus rasgos característicos.” Aparece la religión como una reacción, otra vez, frente a la angustia; esta vez situándose en una línea que va desde la madre, como primer objeto que protege de la indefensión, siguiendo por el padre y concluyendo en la religión.

LA RELIGIÓN Y LA MORAL

Para explicitar las diferencias entre el plano moral y el religioso, Kierkegaard en “Temor y temblor” hace referencia a la historia bíblica de Abraham y el acto de fe que ejecuta: obedecer a la voz de Dios que indicaba asesinar a Isaac, su hijo. Abraham responde suspendiendo toda implicación del mandato moral, o sea, cualquier idea respecto al bien y el mal en torno al acto de fe. Con este movimiento se instaura un salto respecto a la concepción kantiana de la moral en cuanto “voz interna” que indica lo que debe hacerse.

Introduciendo la dimensión religiosa, según la cual analiza el acto de Abraham, Kierkegaard afirma: “desde el punto de vista moral, se dice que quiso matar a su hijo y del punto de vista religioso que lo quiso sacrificar” pone a la fe como factor diferencial. A través de la fe se puede suspender la moral que rige la generalidad.

Es importante remarcar la relación que Kierkegaard establece entre la moral y el plano de lo general, lo cual se encuentra planteado también en la filosofía de Kant. “La moral es como tal lo general, lo que es aplicable a todos [...] su tarea moral consiste en expresarse constantemente, despojándose de su carácter individual para alcanzar lo general”. Viendo el acto de Abraham desde un lugar ajeno a la fe, diríamos que a través de esta expresión de tipo individual, incurre en el mal, ya que abandona el precepto moral que ordena a un padre a cuidar a su hijo, lo cual significa que abandonaría el plano de lo general e ingresaría en el mal, o de lo contrario, se arrepentiría y volvería a regirse por lo general. Pero existe otro ángulo desde el cual revisar estas cuestiones.

Según el plano religioso, la cuestión de lo individual-general adquiere otro matiz, “La paradoja de la fe consiste en que el individuo es superior a lo general [...] el individuo determina su relación con lo general por su referencia a lo absoluto, y no su referencia a lo absoluto por su relación a lo general”, Kierkegaard considera que existe, en la historia de Abraham, una “suspensión teleológica” de la moral, ya que éste se sitúa fuera de lo general, en una individualidad que es superior a lo general en su encuentro con lo absoluto de Dios. Así, hay un más allá de la moral en Kierkegaard, ya que hay una instancia, la de lo infinito, frente a la cual la tan preciada conciencia moral de Kant se ve suspendida, en un salto de lo moral a lo religioso.

Es notable la manera en la que el autor considera el acto religioso no mediado de Abraham y la inconmensurabilidad del mismo: “En tanto hablo, expreso lo general; y callándome nadie puede comprenderme.”

Se puede observar también una oposición entre las nociones de Freud y Kierkegaard en lo que a la moral se refiere.

La religión, según Kierkegaard, o lo que él llama “plano religioso” se obtiene por un salto desde el plano ético. En *Temor y Temblor* habla de una “suspensión teleológica de la moral”, en tanto este plano es dejado de lado para pasar al plano religioso; según Freud, en cambio, la religión del obsesivo depende exclusivamente de lo que en 1907 llama una “conciencia inconsciente de culpa”, posteriormente llamada “necesidad inconsciente de castigo” y atribuida al superyo, portando, por lo tanto, una significación de orden puramente moral.

Podemos afirmar, por lo tanto, que el religioso de Kierkegaard no es el obsesivo de Freud.

Lacan continúa el planteo freudiano en un punto, afirmando que “en lo que podría llamar los círculos más calientes del análisis, aquellos en los que sigue vivo el movimiento de una primera ins-

piración, se ha planteado una pregunta, la de saber si el analista debe o no ser ateo, y si el sujeto al final del análisis, puede considerarse terminado su análisis si todavía cree en Dios.(...) Si no ha sido extirpado de su estructura obsesiva pueden persuadirse ustedes de que, en cuanto obsesivo, todavía cree en Dios, (...) o sea, aquél ojo universal puesto sobre todas nuestras acciones.”, que dice Lacan, al igual que Freud, que es el Dios que las comunidades sostienen.

LA NEUROSIS OBSESIVA, LA ANGUSTIA Y SUS OBJETOS. EL OBJETO ANAL.

Uno de los conceptos centrales de la enseñanza de Lacan es el de objeto *a*. El seminario en el cual comenzó a precisarlo fue justamente el que le dedicó al tema de la angustia.

Lacan va a ubicar la constitución de este objeto de acuerdo a cinco formas, de las cuales la forma del objeto anal es la que va a determinar un modo de relación particular al Otro tal como se desarrolla en la neurosis obsesiva.

Así, se introduce la demanda del Otro en relación a la constitución de un objeto.

Plantea Lacan que “Algo de este objeto gira. Se trata de la demanda de la madre. Gira- Guárdalo. Dalo- Y, si lo doy, ¿adónde va?”: dos tiempos de la demanda, por un lado se reconoce ese objeto como valioso y por otro se enseña a repudiarlo.

A continuación da un paso en cuanto a lo que puede apreciarse clínicamente en la neurosis obsesiva, particularmente en lo que suele llamarse la “ambivalencia obsesiva”.

Recurre, entonces, a un caso de Ernest Jones, en el cual hay un obsesivo, que, dice Lacan, realiza actos atípicos en donde siempre, en el campo de la fantasía, aparece Jesucristo. Según Lacan, éste toma el lugar de un Dios. ¿Qué es un Dios, tal como se le presenta al obsesivo? El obsesivo entra, entonces en una relación a un Dios omnipresente que siempre observa sus acciones. Así, ingresan en una relación dos cosas, los actos sexuales atípicos y la presencia de Dios, de la misma manera en la que un objeto, el objeto anal, es repudiado a la vez de admirado, hay un mismo objeto del que se desprenden dos efectos opuestos. Dice, por lo tanto que se empieza a ilustrar “la base imposible que da el obsesivo a su deseo (...) el hecho de que la relación del sujeto con un objeto perdido del tipo más repugnante muestra un vínculo con la producción idealista más elevada”.

Sin embargo, más allá de esta imagen que se citaba en el caso de Ernest Jones, ese Ideal del yo que siempre mira desde afuera y para lo cual el obsesivo realiza sus acciones se encuentra un objeto, “ese objeto que el sujeto no puede evitar retener, como el bien que lo hace valer, tampoco es otra cosa, en él, más que el deyección, la deyección. Son las dos caras por las que el objeto determina al sujeto mismo como compulsión y como duda” Así, está un objeto que se retiene, un objeto que no se deja de retener y que para el obsesivo representa lo más idealizado y lo más repudiado.

Los rodeos que el obsesivo hace son siempre para no encontrarse con el objeto que la angustia indica directamente, y si el obsesivo duda, valiéndose del Ideal del yo y demás estrategias, no es sino para no relacionarse de modo directo al objeto. Por lo tanto, la duda no aparecería si no hubiera un objeto productor de angustia.

EL OBJETO VOZ Y LA RELIGIÓN. OBJETALIDAD Y MORAL

Lacan introduce el objeto voz en el seminario de la angustia refiriéndose a un instrumento musical, el shofar, usado en un ritual religioso del judaísmo. Poniendo en relación, por segunda vez, una de las formas del objeto *a* en relación a la religión, aunque de un modo distinto.

En las últimas clases del seminario Lacan se ocupa del superyó dentro de la experiencia analítica en tanto, según lo afirma, ocupa la función de un objeto *a*, el objeto voz, “Al recordarles su conexión evidente con esta forma de objeto *a* que es la voz, les indiqué que no podría haber concepción analítica válida del superyó que olvide que, en su fase más profunda, es una de las formas del objeto *a*” Así, aparece lo que Lacan llama un “punto de certeza” de los imperativos articulados por el significante sin estar en ninguno de ellos. “La voz en cuestión es la voz en tanto que imperativa, en tanto que reclama obediencia o convicción.”

Para explicar este punto, Lacan se refiere al pensamiento de Descartes, donde encuentra una particularidad en el punto de certeza respecto de la esencia del sujeto pensante. Lacan sitúa a la misma como sombra de otra certeza, la de la angustia como señal de la presencia de un objeto: “La certeza ligada al recurso a la causa primera no es más que la sombra de esta certeza fundamental. Es su carácter de sombra lo que le da su costado esencialmente precario. Este costado, en verdad, sólo se supera mediante la articulación afirmativa que caracteriza a lo que he llamado argumento esencialista, pero esto no convence, porque dicha certeza, si la buscamos en su verdadero fundamento, se revela como lo que es, un desplazamiento, una certeza segunda respecto de la certeza de la angustia”. La secuencia sería: presencia del objeto y certeza de la angustia en un primer momento, presencia del argumento esencialista y segundo momento de certeza.

Siguiendo el mismo camino, afirma Lacan que Kant, al encontrar la certeza del imperativo categórico como un modo de presentar el principio de acción válido para todos, hace aparecer la presencia de un objeto. Afirma Lacan que tenemos la medida de “lo que hasta ahora se mostraba como algo enigmático en forma de cierto imperativo llamado categórico, en el que encontramos de nuevo el carácter de certeza fundamental ya advertido por la filosofía tradicional y articulado por Kant bajo la forma de la conciencia moral. Abordarlo desde la perspectiva del *a* nos permite situarlo en su lugar.”

Tenemos, pues, la voz como un objeto, como un resto del cuerpo separado, no articulado en la estructura y que sin embargo, inicia un tipo de relación del sujeto al significante, otorgando, en casos como el del imperativo Kantiano y el ritual religioso la certeza de lo indicado y la coacción de esa voz que reclama convicción. Al existir en el Otro ese vacío de la falta de garantía, el objeto voz en este caso indica, por lo contrario, una certeza, la de la angustia, y una certeza segunda, la del imperativo, sombra de la primera.

Así, este objeto, como los otros, es definido por Lacan como un “objeto perdido en los distintos niveles de la experiencia corporal donde se produce su corte, él es el soporte, el substrato auténtico, de toda función de causa”.

BIBLIOGRAFIA

- FREUD, S. “Los actos obsesivos y las prácticas religiosas” en Obras Completas, Ed. Nueva, Madrid, 1996
- FREUD, S. “El porvenir de una ilusión” en Obras Completas, Ed. Nueva, Madrid, 1996
- KIERKEGAARD, S. Temor y temblor, Losada, Bs. As., 2003
- KIERKEGAARD, S. Estética y ética en la formación de la personalidad, Ed. Nova, Bs. As. 1955
- KIERKEGAARD, S. El concepto de la angustia, Espasa-Cale, Bs. As., 1940
- LACAN, J. - El Seminario. Libro 10. Paidós, Bs. As., 2006