

**Revista de
Neuro - Psiquiatría**

Revista de Neuro-Psiquiatría

ISSN: 0034-8597

revista.neuro.psiquiatria@oficinas-
upch.pe

Universidad Peruana Cayetano Heredia
Perú

DORR ZEGERS, OTTO

FENOMENOLOGÍA DE LA OBSESIVIDAD

Revista de Neuro-Psiquiatría, vol. 69, núm. 1-4, 2006, pp. 13-23

Universidad Peruana Cayetano Heredia

Lima, Perú

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=372039389002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

FENOMENOLOGÍA DE LA OBSESIVIDAD

PHENOMENOLOGY OF THE OBSESSIVITY

OTTO DÖRR ZEGERS*

RESUMEN

El autor presenta los problemas pero también las ventajas de la perspectiva fenomenológica en el estudio de una neurosis obsesiva, ilustrándolos por medio de la exposición de un caso. El significado del tiempo y de la espacialidad es destacado por el autor, quien además reliva la importancia de las ideas de autores como Heidegger y Binswanger.

PALABRAS-CLAVE: Fenomenología. Obsesividad.

ABSTRACT

The author illustrates the multiple problems (but the advantages too) concerning a phenomenological approach to obsessive neurosis through the study of a case. The meaning of time and space has a special importance. In the frame of the discussion it underlined the significance of Heidegger's and Binswanger's ideas.

KEY WORDS: Phenomenology. Obsessive neurosis.

Nuestra tarea es acercarnos a la neurosis obsesivo-compulsiva desde una perspectiva fenomenológica, vale decir, sin una teoría previa y sin preguntarnos por la causa. La pregunta es más bien por lo que constituye en su esencia misma al fenómeno obsesivo. En este marco, dejaremos de lado como conocidas tanto las distintas definiciones de los síntomas y síndromes obsesivos propuestos, así como los interesantes aspectos relativos a la historia de esta enfermedad. Tampoco nos referiremos en detalle a otros elementos esenciales que constituyen "lo obsesivo", como por ejemplo el problema de

la libertad en su relación con la obsesividad. La importancia de este último aspecto es tal, que Jaspers (1946) llegó a afirmar que: "El límite de la obsesión posible se encuentra allí donde está el límite de mi voluntad (libre)" (p. 112). Nuestro tema va a estar concentrado en el estudio de la obsesividad desde dos dimensiones que son inherentes a todo fenómeno humano, como es el caso de la espacialidad y de la temporalidad. También daremos por conocidos los supuestos de estas dos dimensiones antropológicas y que se remontan a los respectivos capítulos de la obra capital de Martin Heidegger (1927),

* Profesor Titular de Psiquiatría de la Universidad de Chile y Jefe de Servicio del Hospital Psiquiátrico de Santiago.

“Ser y tiempo”. Son estos análisis de Martin Heidegger los que hicieron posible en buena parte algunos de los más importantes aportes hechos a la psiquiatría por autores de la corriente fenomenológico-antropológica, como Ludwig Binswanger (1933, 1947, 1957, 1960), Erwin Straus (1956, 1960), Emil von Gebattel (1954), Jürg Zutt (1958, 1963), Hubertus Tellenbach (1956, 1957, 1961) y Wolfgang Blankenburg (1971, 1981, 1983, 1988), entre otros.

Para ilustrar nuestro análisis describiremos en primer lugar un caso típico de neurosis obsesivo-compulsiva que nosotros estudiamos y tratamos en Alemania durante nuestra formación y que luego pudimos seguir a lo largo de varios años.

CASUÍSTICA

Se trata de una mujer que cuando consultó tenía 28 años, estaba casada y sólo se dedicaba a las labores de casa. La razón de su primera hospitalización fue la reagudización de un cuadro obsesivo que venía sufriendo desde hacía algunos años. Su sintomatología la estaba incapacitando de tal modo, que ya no era capaz de atender ni su casa ni a los niños. Ella se encontraba prácticamente invalidada por sus síntomas, pues tenía que repetir incontables veces determinados rituales obsesivos, puesto que si no lo hacía, le sobrevinía una angustia insoportable. Tenía distintos tipos de obsesiones, que resumiremos a continuación:

1. Los actos de vestirse y desvestirse eran realizados con mucha lentitud y en un orden riguroso. Cualquier interrupción significaba que ella tenía que empezar todo de nuevo. Ahora bien, no era sólo el acto de ponerse y sacarse la ropa, sino la forma extremadamente perfecta como ella tenía que tomar cada pieza (sobre todo la ropa interior) y contemplarla fijamente antes de ponérsela y luego, al

desvestirse, el cómo tenía que ordenarla sobre la silla o dentro del armario. Una vez que terminaba el proceso de desvestirse por las noches y lograba meterse a la cama, debía levantarse una y otra vez a controlar si la ropa estaba en su lugar y suficientemente ordenada. Una particular atención le dedicaba a los cinturones, los que ella desenrollaba o enrollaba con extremo cuidado.

2. Pasaba horas delante del armario ordenando una y otra vez la ropa de cama, porque la asaltaba siempre la duda de si podría no estar suficientemente limpia y ordenada. Luego tenía que relatarle a su marido en forma exacta cómo había llevado a cabo todo el procedimiento de ordenar la ropa en el armario. Una vez terminada su descripción, éste tenía que responder con la frase: “Sí, ya está todo en orden”. Esta frase solía ayudarla y lograba entonces salir del círculo infernal de la duda y la repetición de la serie de actos orientados a la limpieza y orden de las sábanas.
3. Varias veces al día tenía que revisar su cartera y controlar cada uno de los objetos que había en ella. El miedo que la asaltaba era que alguno de estos objetos se hubiese perdido, razón por la cual los tomaba en sus manos y los contaba una y otra vez.
4. Estas obsesiones, y en particular la de revisar los objetos de la cartera, solían desencadenarse al decir ella o escuchar de otra persona las tres palabras alemanas que se emplean para decir “fuera” (*fort, raus, weg*).

Nos detendremos sólo brevemente en el análisis de la biografía y de las interesantes conexiones psicodinámicas entre ésta y los síntomas obsesivos. En primer lugar, mencionaremos tres elementos biográficos que nos parecen muy relevantes para la comprensión de la génesis de su enfermedad:

1º La paciente fue hija única, muy mimada del padre, el que –con o sin intención, no sabemos– solía acariciarla en todo el cuerpo hasta el comienzo de la pubertad. El padre había pertenecido al partido Nazi y siendo todavía soltero y a raíz de una desilusión política, intentó suicidarse con un disparo, que no lo mató, pero lo dejó ciego. 2º En relación o no con esta estimulación erótica precoz, la Sra. K. manifestó muy tempranamente fantasías y necesidades sexuales. 3º A los 17 años tuvo su primera relación sentimental y sexual con un extranjero mucho mayor que ella. En el marco de esta relación la Sra. K. quedó embarazada, al saber lo cual su pareja abandonó Alemania y no se volvieron a ver más. Con ayuda de la madre y sin conocimiento del padre, ella se provocó un aborto. 4º La madre nunca le perdonó el que se hubiera involucrado con el extranjero, por todas las consecuencias que esto tuvo. Permanentemente se lo reprochaba y al llegar a la edad del climaterio desarrolló una cierta forma de ideas de auto-referencia en relación con el tema: la paciente habría mancillado el honor de la familia, todo el círculo de amigos y conocidos hablarían mal de ellos por eso, etc.

Su sintomatología obsesiva comenzó cuatro años antes del ingreso en una clara relación cronológica con dos circunstancias: 1º Ante la insistencia del marido de conocer su pasado, ella le confesó que había tenido relaciones sexuales a los 17 años con un hombre mayor, pero ocultándole la historia del aborto. Esto reactivó los sentimientos de culpa vinculados al tema, en parte también por el hecho “que era la primera vez que le mentía a mi marido”. 2º Su más íntima amiga, que poco antes se había trasladado a vivir a Berlín, se suicidó lanzándose de una ventana, a raíz de una desilusión amorosa.

En una primera aproximación los síntomas obsesivos aparecen claramente como una solución de compromiso entre los im-

pulsos (sexuales y agresivos) venidos desde el inconsciente y la censura ejercida por la instancia moral, el “super-yo” del psicoanálisis. Los mecanismos de defensa que están en juego y que pudieron constatarse durante las sesiones de psicoterapia de orientación analítica, fueron los siguientes: 1º El **desplazamiento**: del útero a la cartera, donde tiene que comprobar una y otra vez si el objeto (el niño) está todavía ahí. 2º El **aislamiento**: ciertas palabras (fort, raus, weg = ¡fuera!) son extraídas del contexto significativo, en este caso de culpa, y vividas como algo sin sentido. La relación entre estas palabras y el aborto no puede ser más evidente, sin embargo. 3º La **repetición**: ese lento, tormentoso, pero también placentero desvestirse cada noche repite hasta el infinito la relación con el extranjero que terminara en aborto, así como las caricias que recibiera del padre durante toda su infancia. 4º **Anulación o deshacer lo hecho** (Ungeschehen machen): en el análisis se pudo demostrar que la paciente, a través del ordenamiento repetido de la ropa de cama en el armario y la revisión hasta el agotamiento de que estuviera limpia e impecable, estaba buscando mágicamente rescatar su pureza, su virginidad, haciendo desaparecer tanto lo ocurrido con el padre como con el amante.

Pero también cabría pensar desde una perspectiva que podríamos llamar dinámico-antropológica que su enfermedad obsesiva se desencadena a raíz de una suerte de invasión de todo su psiquismo, de todo su ser, por la culpa: culpa por haberse involucrado sexualmente con un hombre mayor a la edad de 17 años, algo que en esa época y sobre todo en su familia no se usaba; culpa por habérselo contado a su marido, dado el sufrimiento que provocó en él (estas dos formas de culpabilidad habían sido, recordemos, muy estimuladas por la madre); culpa por haberle mentado en relación al aborto; culpa por haber aceptado las caricias eróticas de su padre ciego; y por último, culpa por no haberse

suicidado a raíz de todo lo ocurrido, como sí lo había intentado consecuentemente su padre, aunque no hubiera tenido éxito, y su amiga, con éxito. La Sra. K. aprendió desde muy joven que la solución a los problemas humanos complejos (y cuál mayor que la situación de haberse hecho culpable) es el suicidio (el padre y la amiga) o la locura (la madre). Entre los dos caminos ella elige el segundo.

Pero en nuestra aproximación, como decíamos al comienzo, no nos vamos a preguntar por la patogénesis, sino por las características del mundo de nuestra paciente y dentro de éste, por su espacialidad y su temporalidad.

LA ESPACIALIDAD DEL MUNDO OBSESIVO

En un trabajo anterior sobre la fenomenología de la angustia llegamos a la conclusión de que el rasgo universal del espacio angustioso es la "opresión", rasgo que curiosamente coincide con la etimología de la palabra angustia: estrechez, opresión, asfixia. Es clara la forma cómo en las fobias el espacio se estrecha y los objetos se le vienen encima al paciente. El objeto fóbico se ha de algún modo desprendido del contexto de los otros objetos del mundo y se apodera de la atención del paciente hasta el punto de amenazar su misma identidad. En la experiencia fóbica hay siempre un cierto grado de despersonalización y en cualquier caso, de desapropiación: el sujeto no tiene ni maneja al objeto (fóbico), sino a la inversa, éste a él. En la neurosis obsesiva, donde la angustia juega un rol tan importante, también el espacio se torna estrecho, opresor e invasor, pero de una manera bastante más compleja que en el caso de las fobias. En primer lugar, aquí no se trata de un solo objeto (avión, animal, calle), como en las fobias, sino de un conjunto de objetos vinculados entre sí por un significado común y que se emancipan

del resto de los objetos del mundo, atrapando toda la atención del paciente, hasta el punto de paralizarlo. En segundo lugar, el significado común que se anuncia a través de este conjunto de objetos no es cualquiera, sino que –como ya lo señalaron von Gebattel (1954) y Erwin Straus (1960)– está limitado a algunos temas muy precisos, como son la descomposición, la suciedad, el desorden y los temas relacionados, como por ejemplo la putrefacción, la impureza, el caos, etc. En el caso de nuestra paciente, el tema que se anuncia en todas sus obsesiones es el de la suciedad y el de la impureza, al que se agrega luego el del desorden y el de lo incompleto (de los objetos en su cartera). En tercer lugar, los objetos que capturan su atención son fundamentalmente la ropa interior y las sábanas. Horas tarda en vestirse y desvestirse, porque debe revisar una y otra vez la limpieza (¿pureza?) de sus blusas, corpiños y calzones y luego el orden en que quedan guardados en la cómoda. Horas permanece frente al armario revisando también la limpieza (¿pureza?) y el orden de la ropa de cama. Tanto la ropa interior como las sábanas pertenecen a la esfera de lo íntimo en un doble sentido: que son objetos que se encuentran en la mayor proximidad posible con respecto al cuerpo y que al mismo tiempo no se muestran, a diferencia del vestido, en el caso del cuerpo, o del cubrecama y de la colcha en el caso de la cama. Ese espacio de lo íntimo lo comparten estos objetos con la sexualidad. Este es un instinto o necesidad humana que no pertenece al espacio público como podría ser el afán de poder, de competir, de conocer o incluso el impulso hacia la trascendencia, también necesidades del hombre en todas las épocas. Lo que sí pertenece a lo público, a lo que puede ser visto por todos, es una etapa muy incipiente de lo erótico, como es la seducción, proceso en el cual juega un papel importante el vestido, el maquillaje y las joyas, vale decir, justamente lo que se muestra. El conjunto de objetos que acapara por horas la atención de la Sra. K., llenando

en cierto modo su mundo –mundo que ella habita con un estado emocional contradictorio, porque es angustioso y placentero a la vez– normalmente no se muestra y casi diría que en la vida diaria no nos percatamos de él. La ropa interior está hecha para ser cubierta por el vestido o el traje o para ser sacada de nuestro cuerpo por la noche; las sábanas reciben a nuestro cuerpo dormido o, en el caso del encuentro amoroso, son absolutamente irrelevantes frente a la presencia y la cercanía del cuerpo de la persona amada. Y, sin embargo, constituyen el centro del mundo para la Sra. K.

¿Qué es lo que está ocurriendo en la relación de la Sra. K. con los objetos que la rodean? Recordemos que, como dijo Sartre (1943): “Percibir una cosa real es ponerla en su lugar entre otras cosas”. El paciente obsesivo, por el contrario, no percibe el campo real de interconexiones al que pertenece en realidad el o los objetos que ocupan su atención y así, en el caso de la Sra. K. la ropa interior no debería tener sentido en sí misma, sino sólo en relación a su cuerpo cuando se la pone o al armario o la lavandería cuando se la saca. Lo mismo vale para las sábanas, que sólo tienen una real existencia cuando se las necesita. Para la Sra. K. la ropa interior y las sábanas, desde su significación determinada biográficamente, se emancipan del resto de los objetos, sufren un proceso de inflación e invaden su espacio vital, oprimiéndola. Este modo suyo de relacionarse con los objetos representa al mismo tiempo una peculiar deformación de uno de los dos rasgos esenciales que, según Heidegger (1927), caracterizan a la espacialidad humana: el des-alejar (**das Ent-fernen**), vale decir, esa natural tendencia del hombre a acortar las distancias, a conocer las cosas y a familiarizarse con ellas. En el obsesivo los objetos que capturan su atención y que, como vimos, estrechan su espacio se tornan desconocidos y en cierto modo todopoderosos. La Sra. K. **sabe** que las sábanas están limpias y que los

objetos de su cartera se encuentran ahí en el lugar que les corresponde y sin embargo, no puede sino revisarlos una y otra vez, porque en ese momento sólo existen ellos y todo el resto del mundo se ha retirado a una suerte de penumbra, de trasfondo sin importancia. Fracasada la verdadera familiaridad con los objetos que se obtiene de una perfecta ecuación cercanía/distancia y al producirse la mencionada invasión del espacio obsesivo por los objetos, el paciente procura restablecer esa distancia salvadora a través del **ritual**, ese acto sin sentido y que se repite una y otra vez en forma idéntica. En la dirección significativa intencionada se puede apreciar la gran diferencia que hay entre el ritual obsesivo y el ritual religioso, razón por la cual no cabe identidad alguna, como ha sido sugerido tantas veces. A través del ritual el hombre religioso procura disminuir esa enorme y natural distancia existente entre lo humano y lo divino, entre el espacio profano y el espacio sagrado. El rito religioso, en cierto modo, conjura la presencia de los dioses, llegándose en algunos casos, como en la Misa de los católicos, a la creencia de la presencia real de Jesucristo ahí en la hostia consagrada. La aproximación a lo divino, que permite el rito religioso, alcanza su máxima expresión en la Comunión, que significa nada menos que la unión real con el dios a través del acto de comer su cuerpo. Nada de eso encontramos en el ritual obsesivo. Por el contrario, de lo que se trata es justamente de alejar los objetos que poseen un sentido mágico, de detener ese proceso de invasión asfixiante.

El segundo rasgo de la espacialidad humana descrito por Heidegger, el conceder (**das Einräumen**), también aparece deformado en el mundo obsesivo: los objetos no son dejados reposar en su propio espacio, sino arrancados de él y manipulados arbitrariamente. Para volver al ejemplo de la Sra. K., la ropa interior está hecha para ser usada en el modo de ocultarse (por algo

lleva el adjetivo de “interior”) y no para ser expuesta, contemplada y revisada por horas enteras. Lo mismo vale para las sábanas. Y cuando no son usadas (ocultándose), su espacio natural es la penumbra del armario cerrado, junto a otras piezas de ropa, lejos del calor y del frío, pero también de cualquier presencia humana. Lo que no pertenece a la esencia ni de la ropa interior ni de la ropa de cama es la exposición a un espacio en cierto modo público y menos aún a esa persistente manipulación a la que la Sra. K. las somete. Más exagerada es todavía esa manipulación arbitraria en el caso de los objetos que contiene su cartera, cuanto más que aquí se ha producido un desplazamiento del significado mucho más extremo que en el caso de la ropa interior o de las sábanas. Estas podrían perfectamente estar contenidas en el contexto significativo de la sexualidad o viceversa, en cambio la relación entre cartera y matriz, por una parte, y entre el número completo de objetos guardados en ella y el feto abortado, por otra, es mucho más lejana.

LA TEMPORALIDAD DEL MUNDO OBSESIVO

Según Heidegger (1927), el ser humano, el **Dasein**, es temporal desde su estructura misma como ser-en-el-mundo, por cuanto el motor de esta estructura es la cura o cuidado (**die Sorge**) y en ella ya aparece la imbricación de esas tres instancias temporales que son el pasado, el presente y el futuro. En cada acto humano estamos anticipando el futuro, reteniendo el pasado y realizando algo en el presente. Yo no podría decir una frase que tuviese sentido (presente) si no supiese al mismo tiempo lo que voy a decir (futuro) y lo que ya dije (pasado). Ahora bien, el tiempo se constituye desde la finitud, vale decir, desde la muerte y su carácter central es la transitoriedad. Si fuésemos inmortales (en la tierra), las posibilidades serían infinitas y no tendría ningún sentido hacer algo ahora cuando lo podría hacer también en 10.000

años más; además, yo podría llegar a ser alguna vez como cualquier otro ser que yo desease y, por lo tanto, podría ser todos y, por ende, ninguno. Pero lo paradójico es que aun cuando tenemos plena conciencia del fin, de la muerte, y esta conciencia es la fuente última de la experiencia angustiosa, vivimos este tiempo transitorio en el que cada minuto nos acerca a ese fin que no deseamos, no como un morir cada día, como un ir desapareciendo, sino por el contrario, como un crecimiento progresivo. En rigor, no sólo estamos permanentemente anticipando el por-venir, sino que, en cada momento debemos actuar con **caridad** (en el presente), llenos de la **esperanza** de que todo salga bien en el futuro (el término de los estudios, el nacimiento del hijo, la mejoría de la enfermedad o lo que sea), y esto desde la **fe** que tenemos en nuestras creencias (que nos vienen desde el pasado). Esto significa que hasta las llamadas **virtudes teologales**, venidas, se supone, directamente de Dios y, por ende, con visos de eternidad, necesitan del anclaje en la dinámica temporal para adquirir un sentido.

Otra característica de la temporalidad humana normal es lo que Hegel caracterizaba a través del triple significado del verbo “aufheben”: suprimir (terminar), conservar (guardar) y elevar (superar). Cada nueva situación humana implica terminar algo o con algo, ser capaz de conservar, de guardar consigo eso terminado y luego elevarlo y asumirlo, lo que va a significar en último término la superación de todo lo anterior y la apertura hacia o la configuración de una nueva tarea, de una nueva situación. Un ejemplo banal de lo aludido es la situación de mudanza, en la cual el sujeto con una personalidad depresiva fracasa, al ser incapaz de abandonar realmente la casa vieja y conservando su recuerdo, entregarse a habitar la nueva. En el obsesivo también fracasa, aunque de manera diferente, como veremos más adelante, esta forma de la temporalidad.

¿Qué ocurre con la temporalidad del mundo del obsesivo en comparación con la del normal? El análisis de nuestra paciente nos permite determinar algunas de sus características esenciales:

1. La paciente repite una y otra vez el acto, el que sólo termina por agotamiento o por intervención del marido. Ya Pierre Janet, en su famoso libro *Les obsessions et la psychasténie* (1919), afirmaba que uno de los elementos esenciales del neurótico obsesivo era su incapacidad para realizar la "action de terminaison", el acto de terminar algo. Pues cada acto humano debe ser terminado, abolido, para dar paso a otro. Lo mismo vale, como veíamos, para las situaciones de la vida cotidiana y aun para las distintas etapas de la vida, y así, para poder ser adolescente hay que dejar de ser niño, para poder ser adulto hay que dejar de ser joven y para poder ser viejo hay que dejar de ser adulto, etc. El asumir una nueva tarea implica el dejar la otra en el pasado, o dicho de otra manera, ser hombre significa estar siempre anticipando el futuro, dejando atrás lo pasado. El tiempo de la vida humana es, como veíamos, lineal y ascendente; en el obsesivo, en cambio, nos encontramos con un tiempo que no avanza, con un tiempo circular y en cierto modo sin fin. La Sra. K. tiene que revisar una y otra vez su ropa interior y sus sábanas, así como los objetos de su cartera, aunque sabe que la ropa está limpia y el contenido de su cartera intacto. Esto porque, en rigor, no se trata de un problema de conocimiento, sino de una profunda alteración de la temporalidad, en el sentido de una detención de la "temporalidad inmanente", de eso que von Gebattel (1954) llama la "Werdenhemmung", vale decir, la inhibición del llegar a ser. El mundo del obsesivo es un mundo en el que ha desaparecido tanto la esperanza (el futuro) como la fe (el pasado). Es un mundo en el que no hay certezas (fe venida desde lo ya pasado) ni

plenitud (consumación o realización en el presente de lo que se espera del futuro) y cuyo único destino es, por ende, la repetición. Esa es la razón por la cual el paciente parece que hubiera olvidado que recién unos minutos antes ya comprobó que todo estaba limpio y ordenado y que, por otra parte, vaya hacia el encuentro del futuro sin ninguna expectativa, fuera de la de evitar una mayor angustia.

2. El segundo rasgo propio de la temporalidad obsesiva es su total esterilidad. Vimos como el hombre común vive siempre el futuro como posibilidad (de agrado, de éxito, de felicidad o de lo que sea) y aun si fracasa en todo, él vuelve a esperar que la próxima vez sí le resultará. El futuro del obsesivo no ofrece sino la repetición exacta de lo vivido momentos antes y, por lo tanto, la nada. Uno podría sí preguntarse por qué el rito religioso, que también es repetición, a veces por años y por siglos de lo mismo, no produce la angustia de la obsesión, sino por el contrario, trae consigo la paz. La diferencia estriba justamente en la fecundidad de esta repetición. Porque sucede que aun cuando sea lo normal que todo pase y termine, en el ser humano conviven la conciencia de la muerte con una tremenda ansia de eternidad, de que la felicidad, el amor o la contemplación de Dios no terminen jamás. Y de hecho, en los grandes poetas encontramos siempre la idea de la eternidad del sentimiento amoroso y del amor como una de las pocas formas de superación de la muerte. Así leemos en la segunda Elegía del Duino de Rainer M. Rilke:

"Ya sé que os tocáis dichosos, por que la caricia os retiene
y no desaparece el lugar que vosotros, tier-
nos, ocultáis:
porque debajo presentís la pura duración...
Es casi eternidad lo que os prometéis de
cada abrazo".

Y en la versión poética de la antigua leyenda de Tristán e Isolda, hecha por el mismo Wagner (1966), encontramos también explícitamente el misterio de la superación de la muerte a través del amor:

“La vieja canción lo ha repetido: amar y morir,
pero no, no, ¡no es así!
¡Amar, amar!,
amar hasta en la muerte y no morir de amor”.
(1er. Cuadro del Acto III de la ópera homónima).

Y más adelante, el músico y poeta expresa lo mismo en forma más vehemente todavía, cuando dice:
“Tristán, el héroe, con fuerza jubilosa,
se ha elevado por encima de la muerte”.
(2º Cuadro del Acto III).

Esta naturalidad con que el hombre se relaciona con la temporalidad de lo eterno aparece también descrita en una carta que Rilke escribe a su editor en polaco, Witold Hulewicz, en respuesta a la pregunta de éste por el sentido último de las famosas Elegías del Duino: “Estas poesías conducen a la demostración de que esta vida, así dependiendo de lo inseguro, es imposible. En las elegías la vida se hace otra vez posible. Es la afirmación de la vida y de la muerte; en las elegías éstas se nos muestran como una misma cosa... La muerte es sólo el lado de la vida apartado y no iluminado por nosotros. Debemos ensayar el logro de la máxima conciencia de nuestra existencia, la que está domiciliada en ambos ámbitos ilimitados y se nutre de ambos inagotablemente... La naturaleza, las cosas de nuestro trato cotidiano y de nuestro uso son, por cierto, provisionales y caducas, pero son, mientras estamos aquí en la tierra, nuestra propiedad y nuestra amistad. Ellas son consabidoras de nuestra alegría y de nuestra miseria y ya fueron las confidentes

de nuestros antepasados...y precisamente por su provisionalidad...tienen que ser comprendidas y transformadas por nosotros... ¿Transformarlas? Sí, porque nuestra tarea es ésta: impregnarnos de esta tierra provisional y caduca tan profundamente, tan dolientemente, tan apasionadamente que su esencia resurja otra vez en nosotros, invisible. Somos las abejas de lo invisible... Las elegías nos muestran a nosotros mismos en esta tarea...de este constante transformar lo amado visible y tangible en la agitación y valoración invisibles de nuestra naturaleza, todo lo cual introduce nuevas formas de vibración en el universo...” (Briefe, II. Band, Insel, Frankfurt am Main, 1991, p. 374 ss.).

La temporalidad del mito y de todas las cosas divinas es también, por cierto, la eternidad. (La palabra *mythos* significa el lenguaje de los dioses). Nadie puede creer en un mito pensando que dejará de tener validez en pocos días o semanas más. El sentido del acto ritual religioso es entonces el hacerse contemporáneo de los dioses. Por intermedio de la repetición de un acto mítico cargado de significación (como el sacrificio de la Misa, por ejemplo) el hombre logra acceder al tiempo de los dioses, que es la eternidad y a través de ello alcanzar la plenitud más completa. “La fiesta religiosa es la reactualización de un acontecimiento primordial, de una historia sagrada cuyos protagonistas son los dioses o los seres semidivinos... El calendario sagrado regenera periódicamente el tiempo, porque lo hace coincidir con el Tiempo del Origen”, nos dice Mircea Eliade (1979, pág. 93). A lo que yo agregaría que ese “tiempo del origen” es justamente el tiempo “inmóvil”, el tiempo de la eternidad. Este mismo autor, muy conocido por su estudio de las religiones desde una perspectiva fenomenológica, afirma algo similar a propósito de la religión hindú: “El objetivo del Yoga no es la búsqueda de una conciencia absolutamente vacía, sino

por el contrario, “un estado de conciencia que se haya vaciado de todos los objetos, lo cual (recién) hace posible... una intuición directa y total del Ser” (1954, pág. 93). Y esto implica, por cierto, el coincidir con el todo, el recuperar la unidad, el restablecer la ausencia de la dualidad inicial, en último término, el abolir el tiempo. La vinculación de toda experiencia mística con el tiempo de la eternidad se puede demostrar también a través de un ejemplo en cierto modo paradójico, como es la obra de Marcel Proust *En busca del tiempo perdido*. Proust fue un escritor bastante profano, que nunca tuvo preocupaciones religiosas ni se interesó tampoco por alguna manifestación de lo sagrado. Sin embargo, las experiencias sensoriales y estéticas que él relata suspenden claramente la temporalidad y a través de ello se transforman en una experiencia sagrada, algo a lo que él mismo alude cuando escribe: “El arte es la más real de todas las cosas, la más rígida escuela de la vida; él es verdaderamente el Juicio Final” (Tomo II, pág. 1001).

¿Qué ocurre, en cambio, con el ritual obsesivo? También en él se repite un acto siempre de la misma forma a través de los días, las semanas y los años. En ese aspecto se asemeja, por cierto, al rito religioso, pero un análisis en profundidad nos va a permitir visualizar las profundas diferencias que existen entre ambos fenómenos, particularmente desde la perspectiva de la temporalidad. La primera diferencia la encontramos ya en el contenido: mientras en el rito, la ceremonia o la festividad religiosa, se trata, como veíamos, de superar el tiempo profano, de acceder a lo eterno, de hacerse contemporáneo con los dioses, el ritual obsesivo no sólo no se abre hacia lo trascendente, sino que gira, “profanamente” en torno al hecho de defenderse de la presencia de un solo aspecto de esa realidad en la que estamos inmersos, aspecto que, por motivos biográficos, se ha emancipado

del contexto global, adquiriendo una suerte de crecimiento tumoral. Y eso que crece es lo sucio, lo putrefacto, lo impuro, pero en un sentido tan concreto que no se le puede identificar siquiera con las fuerzas del mal, ni tampoco con esa categoría tan importante para los griegos de lo “demoníaco”. Goethe dice a este respecto en “Poesía y Verdad”: “... no era divino, pues parecía irracional; tampoco era humano, porque carecía de entendimiento... se parecía al azar, pues carecía de una secuencia... sólo parecía estar a gusto en medio de lo imposible y desterraba lo posible con desprecio”. El teólogo Theodor Willemsen define lo demoníaco como una fuerza que “en el fondo maneja los elementos de nuestra existencia en dirección contraria a la razón y de una manera incomprensible y arbitraria, porque (siempre) tiende a lo imposible” (1947). Nada de esto tiene que ver con el ritual obsesivo. Aquí no hay héroes a quienes imitar, ni tampoco fuerzas creativas, pero que también pueden destruir, como es el caso de lo demoníaco. Como en nuestra paciente, que repite incontables veces el acto de controlar la limpieza y el orden de las sábanas o de la ropa interior, en un afán insensato de alcanzar una limpieza (¿pureza?) imposible, así en todos los obsesivos, cual más cual menos, encontramos esta detención del tiempo de la vida, este no poder avanzar, este girar en vano en torno a objetos concretos e inmanentes, lo que en lugar de abrir cierran todo posible acceso al tiempo de los dioses, al tiempo de lo eterno. En forma paradójica este tiempo detenido, justamente por no ser eterno, como el tiempo del amor, o el tiempo místico, se transforma en una lúcida y torturante conciencia del tiempo del reloj, del tiempo transeúnte, de ese terrible dios Chronos (o Saturno), ese dios inmisericorde que, amenazado por su hermano Titán, devoraba a todos sus hijos varones, tenidos en su esposa Cibeles, con el objeto de no dejar descendencia y poder así (insensatamente) conservar el trono del Olimpo.

BIBLIOGRAFÍA

1. Binswanger, L. *Über Ideenflucht*. Orelli Füssli. Zürich, 1933.
2. Binswanger, L. *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. Band I und II. Francke Verlag. Bern, 1947.
3. Binswanger, L. *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. Band II. Francke Verlag. Bern, 1955.
4. Binswanger, L. *Schizophrenie*. Neske Verlag. Pfullingen, 1957.
5. Binswanger, L. *Melancholie und Manie*. Neske Verlag. Pfullingen, 1960.
6. Blankenburg, W. *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*. Enke Verlag. Stuttgart, 1971.
7. Blankenburg, W. *Wie weit reicht die dialektische Betrachtungsweise in der Psychiatrie?* Z. f. Psych. Psychother. 1981, 29, Heft 1: 45-66.
8. Blankenburg, W. *La Psicopatología como ciencia básica de la psiquiatría*. Rev. Chil. Neuropsiquiat, 1983, 21: 177-188.
9. Blankenburg, W. *Der Leib – das gemeinsame Thema von somatischer und psychosomatischer Medizin*. En: *Kooperationsformen somatischer und psychosomatischer Medizin*. Berlin-Heidelberg-New York-London-Paris-Tokyo, Springer Verlag, 1988.
10. Eliade, M. *Mito y realidad*. Madrid: Guadarrama, 1968.
11. Gebssattel, E. von: *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie*. Springer Verlag. Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1954.
12. Goethe, W. *Dichtung und Wahrheit*. En: *Goethe Werke*. Tomo V. Frankfurt am Main, Insel Verlag 1965, pp. 11-708.
13. Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner Verlag Hamburg, 1952.
14. Heidegger, M.: *Sein und Zeit* (1927). Max Niemayer Verlag. Tübingen, 10. Auflage 1963.
15. Janet, P. *Les obsessions et la psychasténie*. Paris Alcan, 3e. éd. 1919.
16. Jaspers, K. *Allgemeine Psychopathologie* 1946. Springer Verlag. Berlin-Göttingen-Heidelberg, 7. Auflage, 1963.
17. Proust, M. *A la recherche du temps perdu*. Paris: Gallimard, 1976.
18. Rilke, R. M. *Briefe*. Frankfurt am Main und Leipzig, Insel Verlag, 1991.
19. Rilke, R. M. *Las Elegías del Duino*. Traducción, prólogo, notas y comentarios de Otto Dörr Zegers. Santiago: Editorial Universitaria, 2000.
20. Sartre, J. P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.
21. Straus, E. *Vom Sinn der Sinne*. Berlin-Göttingen-Heidelberg Springer Verlag, 1956.
22. Straus, E. *Zur Psychologie der menschlichen Welt*. Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag 1960.
23. Tellenbach, H. *Die Räumlichkeit der Melancholischen II*. *Der Nervenarzt*, 1956, 27:289.

-
34. Tellenbach, H. Zum Verständnis von Bewegungsweisen Melancholischer. Nervenarzt, 1957,28: 16.
 35. Tellenbach, H. Melancholie 1961. Berlin-Heidelberg-New York, Springer Verlag. 4. Auflage,1983.
 36. Wagner, R. Tristán e Isolda, Acto III, texto que acompaña al cassette N° 3308. 296 al 300 de la Deutsche Gramophon Gesellschaft, 1966.
 37. Willemsenn, T. Dämonie und Utopie. Blätter der Stunde. Folge 2/3. Hilchenbacher Kunstkreis, 1947.
 38. Zutt, J. u. Kulenkampff, C. Das paranoide syndrom. Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer-Verlag, 1958.
 39. Zutt, J. Auf dem Wege zu einer anthropologischen Psychiatrie. Gesammelte Aufsätze. Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer-Verlag, 1963.