



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

**Facultad de Filosofía y Letras**

**Voluntad de Vivir y Pulsiones Eróticas:  
Una Interpretación Analógica**

T E S I S

Que para obtener el título de  
Licenciado en Filosofía

P R E S E N T A

Luis Miguel Ángel Cano Padilla

Director de Tesis  
Dr. Ricardo Blanco Beledo

México, D.F.

2006



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos.**

Agradezco a la UNAM y a la Facultad de Filosofía y Letras por la formación que me brindaron.

A mi director de tesis  
Ricardo Blanco  
Maestro del intelecto y del espíritu

A mis sinodales:

Mariana Balzaretto  
Juan Sánchez  
Francisco Mancera  
Y  
Pedro Enrique García

Por el tiempo que se tomaron el leer el borrador y las pertinentes correcciones que me hicieron para que este trabajo mejorara su calidad. Cualquier error que se hallaré en este escrito es responsabilidad mía, acháquenselo a mi necesidad o falta de comprensión.

Lo místico no es el modo  
en que las cosas son en el mundo;  
lo místico es que el mundo es.

Ludwig Wittgenstein.

Para mi esposa Fabiola  
-Tu amor es mi bendición más grande.-

Para mi mamá Ángeles  
-A quien agradezco todo lo que soy.-

Para Pati, mi tía  
-Por la beca que me  
dio de su bolsillo.-

Para mis abuelos  
Francisco y Lupita  
-Que no pudieron ver este momento-

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם שהחיינו וקימנו  
והציענו לזמן הזה

## índice

<b>Agradecimientos.....</b>	<b>2</b>
<b>Dedicatoria.....</b>	<b>3</b>
<b>Índice.....</b>	<b>4</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>5</b>
<i>Capítulo 1. Primera analogía: Soma y psique como dos facetas de una sola sustancia.....</i>	<b>14</b>
<i>Capítulo 2. Segunda analogía: Pulsiones y voluntad como los principios internos de acción del individuo.....</i>	<b>33</b>
<i>Capítulo 3. Esquema de una meta-teoría de la acción basada en la segunda analogía.....</i>	<b>64</b>
<i>Capítulo 4. Tercera analogía: La sublimación como poiesis o imaginación creadora.....</i>	<b>78</b>
<i>Conclusiones.....</i>	<b>101</b>
<i>Notas.....</i>	<b>104</b>
<i>Bibliografía.....</i>	<b>107</b>

## Introducción.

*El mundo es mi representación*, ésta es la frase con la que comienza *El mundo como voluntad y como representación* de Arthur Schopenhauer. Ahora bien, el qué signifique eso que acaba de decir lo aclara de inmediato en un párrafo siguiente en donde dice del sujeto que: “*no conoce un sol ni una tierra, y sí únicamente un ojo que ve el sol y una mano que siente el contacto de la tierra*”.

Esto no significa desde luego que el conocimiento representacional se detenga en el mero dato empírico proporcionado por nuestros sentidos, antes bien, lo que el filósofo de Danzig, siguiendo a Kant, nos quiere decir es sencillamente que no podemos deshacernos de nuestra subjetividad al momento de conocer el mundo que nos rodea. La base empírica no es suficiente para conocer, porque simple y sencillamente todo nuestro conocimiento es de alguna manera permeado por dos fenómenos, el primero es la representación de nosotros mismos y el segundo es lo que podemos llamar la representación o el significado simbólico que atribuimos a los objetos y del cuál podemos decir, primeramente, que se rige por el deseo. Esto nos brinda un primer acercamiento entre Schopenhauer y el psicoanálisis, ya que esta significatividad simbólica es un postulado fundamental de ambas teorías en lo que se refiere al análisis de la fenomenología del comportamiento, la cual se basa primeramente en el desocultamiento de los motivos y finalidades que dirigen a la acción intencional de los seres humanos.

Ya desde Kant sabemos bien que, independientemente del *status* ontológico de las cosas, i.e. si existen o no con independencia de nosotros, lo cierto es que su *status* epistemológico está indefectiblemente ligado a nuestra manera de representarnos tales

objetos, esto es, las cosas significan algo para nosotros y tal significado que les atribuimos viene mediado por nuestra subjetividad, o por lo que más tarde, con el advenimiento de la teoría psicoanalítica, será llamado nuestra función simbólica, aquello con lo que nuestra *psique* impregna las experiencias inmediatas con base en las pasadas y lo que éstas a su vez significaron para nosotros. Éste es, podríamos decir, otro punto de contacto entre la filosofía de Schopenhauer y el psicoanálisis. La representación es común y materia prima para ambas teorías, porque es allí donde se puede hallar la coyuntura simbólica que une al psiquismo del individuo con el mundo fenoménico que lo rodea.

De alguna manera, ambas teorías han sido presentadas, desde hace ya algún tiempo, como cercanas en sus puntos cardinales por varios autores y por diversos motivos, como son las opiniones que comparten Freud y Schopenhauer sobre la sexualidad, la represión o los sueños. Sin embargo también tienen ambas teorías en común lo difícil que es interpretar los conceptos capitales sobre los cuales se fundan; la una en el escurridizo concepto de *voluntad* y la otra en lo así llamado *inconsciente*, y sin embargo su aparente ambigüedad no estriba en el hecho de que éstos sean conceptos *equivocos*, sino en que no son *unívocos*, lo que les ha costado a ambas teorías compartir otro destino común, el de no pasar por el tamiz de los rigurosos criterios de la ciencia decimonónica.

Ante el hecho de su falta de univocidad y la negación de su equivocidad ¿que *status* tienen los conceptos de voluntad e inconsciente? Sin duda no queda para ellos más que el camino de la analogía, de la interpretación contextual, en una palabra: de la hermenéutica. No podemos esperar de tales conceptos una explicación meramente causal, como aquellas que nos ofrecen las ciencias naturales, por el simple hecho de que ninguno de los dos conceptos que aquí abordamos se refiere a un fenómeno natural, si por ello entendemos un fenómeno puramente físico, sino que antes bien, en ellos interviene la intencionalidad del

sujeto y por ello mismo se nos presentan como conceptos polisémicos, aunque bien demarcados por el respectivo contexto de las teorías en las que se incrustan. Es por eso que, como dijimos antes, no debemos esperar sólo una explicación, sino buscar su comprensión adoptando un modelo analógico que al decir del Dr. Mauricio Beuchot logre: “[...]fusionar la comprensión y la explicación en la captación del sentido del texto”<sup>i</sup>

El propósito del presente trabajo no es el de demostrar una completa identidad entre los conceptos de voluntad schopenhaueriana, por un lado, y el de lo inconsciente freudiano, por el otro. Ciertamente lo que sostenemos en este trabajo, a la luz de lo dicho anteriormente, es una analogía entre los fenómenos que tales conceptos explican en lo que corresponde a una teoría de la acción, entendiendo a ésta en su acepción *estándar* como: “*el estudio de la estructura ontológica de la acción humana, el proceso por el cual se origina y los modos en que se explica.*”

Tanto Schopenhauer como Freud nos brindan, en sus respectivas obras, ciertos elementos que comprenden, al decir del Dr. Beuchot<sup>ii</sup>, una *explicación estructural*, esto es una “*comprensión de los múltiples sentidos del texto*” en la que se fusiona, o más bien coincide la explicación causal *plus* la comprensión, sobre los distintos fenómenos que se presentan en la conducta del sujeto y que, desde el tratado *De motu animalorum* de Aristóteles han intrigado tanto a filósofos como a psicólogos, recordando que la psicología fue, hasta hace muy poco tiempo, una rama de la filosofía.

A pesar de que el lenguaje y el marco conceptual del cual parten los autores analizados son relativamente diferentes, podremos apreciar en el desarrollo de esta exposición que, tanto en la noción de *voluntad* como en la de *lo inconsciente*, se hallan dos elementos fundamentales para comprender la actividad humana desde sus procesos más

básicos, los cuales pueden ser apreciados en su objetivación a partir del fenómeno espacio-temporal del movimiento, o mejor aún las acciones, del cuerpo.

Tales elementos fundamentales a los que nos referimos son las afecciones de placer y de displacer, o de placer y dolor, conceptos difíciles de tratar dada su pluralidad de significados, refiriéndonos por esto no a sus definiciones semántico-lingüísticas, sino a su definición de significado simbólico para el sujeto, ya que es claro que no todo dolor (o placer) tiene la misma intensidad en cada individuo y, mucho menos, que todo lo que sea placentero o displacentero para uno lo tiene que ser necesariamente para otro. Nos hallamos de nuevo ante la polisemia del concepto, pero una polisemia que se relaciona más bien con lo que Paul Ricoeur entiende por *semántica del deseo*, lo que significa que la lectura del *texto* aquí es descifrada por su significado simbólico para el sujeto.

No se piense pues, que nuestro tema ha de ser tratado desde una perspectiva fisiológica ni mecánica, lo cual no es sino la mera explicación de la *causa eficiente*, y por lo mismo tan solo del *cómo*, siendo que lo que nos interesa aquí es el *porqué*, la comprensión que no niega la explicación, sino que la integra con un grado de profundidad que trata de llegar hasta el *telos* (finalidad) de la acción. Lo que intentaremos encontrar en nuestros autores es, entonces, la explicación de la causa *finalis* del *motu proprio* que caracteriza al animal viviente, en general, y al ser humano en particular, observando que, en este último sus motivaciones son de una complejidad mayor, dada la ingerencia de la función simbólica en sus representaciones.

Como ya hemos adelantado arriba, tanto en uno como en otro autor nos encontraremos con dos principios vitales, los cuales integran el auténtico *primum movile* capaz de responder a la pregunta acerca de la finalidad de la animación. Tales elementos de la intencionalidad humana son el placer y el dolor, los cuales también pueden ser

entendidos como fenómenos de deseo y rechazo (deseo de no) o, en otra interpretación, de amor y odio.

Desde los albores de la filosofía occidental ambos elementos entendidos de una u otra manera han sido los protagonistas de un viejo *polemos* que mantiene, al decir de Heráclito: “el arco tensado”, expresión con la que “El oscuro” reveló al mundo aquella primera tensión esencial que transforma al caos en cosmos. Para Schopenhauer los principios internos de acción se resuelven en todas sus variantes y características bajo el único concepto de voluntad. Toda derivación partirá de este solo concepto multidimensional, tanto en su forma nouménica (como ser-en-sí), como en la fenoménica, que no es otra cosa que el individuo como objetivación de la voluntad y resuelto en una unidad *soma-psiue* en la que el cuerpo, junto con todos sus miembros y órganos, no resuelve su motilidad como una consecuencia de algo de la que se halle enteramente desligado y a la que responda como un resorte a la presión, sino en perfecta armonía y unidad con la mente.

Es probable que el método de investigación preferentemente discursivo y metafísico haya impulsado al filósofo de Danzig a buscar, como lo hicieron los primeros filósofos con los que, por cierto, se sentía muy identificado, un primer principio a partir del cual trata de derivar toda la cadena de efectos que explican al hombre en su complejidad de una manera casi axiomática, bajo el reinado de una sola ley, la de la voluntad. Sin embargo, debido principalmente a esta perspectiva de compactación conceptual, las intuiciones de aproximación a los principios y bases posteriormente expuestos por Freud y que, dicho sea de paso, él mismo reconoce, se diluyen en una especie de turbulencia que, al igual que en río de aguas agitadas, no nos permite ver el fondo con claridad.

Por su parte, en el concepto de pulsión (*trieb*) encontramos una analogía entre los procesos del inconsciente y aquellos de la voluntad. Al igual que ésta, las pulsiones se presentan desde la descripción psicoanalítica como una fuerza *vis*, una carga energética que impulsa al sujeto hacia un fin, el cual no es otro que el de satisfacer tanto las necesidades (plano somático), como los deseos (plano simbólico), que se presentan como el estado de tensión sobre el que pueden hacer su aparición y del que sólo logra liberarse mediante la descarga pulsional o la consecución del objeto de deseo.

Voluntad y pulsión se caracterizan, pues, como los primeros elementos análogos en los efectos que tienen como potencias sobre el individuo y que caracterizan partes fundamentales de las teorías de Freud y Schopenhauer.

Con todo, las analogías no terminan ahí, ya que a partir de esto se puede descubrir que en uno y otro autor la *historia natural del deseo* sigue un proceso más o menos similar, que comienza en las primeras etapas del desarrollo del individuo -en tanto recién eyectado al mundo-, en la forma de necesidades nutricias, una necesidad de satisfacción de aquellos elementos sin los cuales no podría seguir viviendo.

Esta primera etapa del deseo de satisfacción se desarrollará según sus propios mecanismos de tipo narcisista, para luego transformarse en los impulsos eróticos, necesarios no para la conservación de sí mismo, sino de la especie, por medio del acto de procreación, situación que genera un encadenamiento vital que liga la continuidad del individuo, con la de la comunidad de la especie y que llega, en ocasiones, incluso al sacrificio de la vida propia a favor de la sola posibilidad de continuidad en *el otro*, que con todo es parte del individuo como tal, situación que irónicamente no contempla Schopenhauer dentro de sus principios éticos de renuncia y compadecimiento por el otro.

A pesar de esto, la explicación de una *fenomenología de la acción* no es tan simple como podría parecer, mediante lo que hemos expuesto hasta aquí, pues el mecanismo por medio del cual se puede lograr una comprensión cabal de lo que intentaremos explicar incluye una gama sutil de matices, variaciones y conflictos internos aderezados por el surgimiento de la razón y su peculiar facultad de generar y operar mediante representaciones impregnadas de simbolismo, las cuales suelen ser representaciones de representaciones, al decir de Schopenhauer, y tienen la peculiaridad de actuar sobre el ser humano de tal manera que lo hacen escapar de la prisión del tiempo presente para proyectarle modelos de cursos de acción posibles tanto en el futuro, como en el pasado, de acuerdo con sus creencias y el estado mismo del mundo. A diferencia del animal inferior, *i.e.* carente de razón, el ser humano tiene recuerdos y planes que se proyectan hacia el futuro, distingue entre lo necesario y lo posible y puede deliberar en concordancia con el principio de causalidad en torno a aquello que puede resultar más adecuado a sus planes, esto es a sus fines (*telos*).

Por medio de la representación, el hombre se desliga del presente, en el cual todos los demás animales viven atrapados, y con ello deja de estar determinado por las puras excitaciones sensibles, producto de la recepción de estímulos por el sistema nervioso. Esto le brinda la posibilidad única, al ser racional, no sólo de reaccionar, sino también de coaccionar y con ello de convertirse en un *poietes*, un *fiat* en el mundo. Esta postura es substancial tanto, en Schopenhauer como en Freud, y se puede apreciar en el fenómeno de la imaginación, por medio de la cual la representación simbólica escapa de las cadenas de lo meramente fenoménico, para transformar la univocidad de la realidad aprehendida en una *multivocidad* de caminos posibles para el sujeto, que se presentan como un abanico de cursos de acción posibles y, por ello mismo, como inteligencia creadora.

Lo que se desprende de esta capacidad de transformación simbólica está concentrado en la noción compartida, tanto por Schopenhauer como por Freud, de sublimación, la cual se entiende como un proceso por medio del cual la energía de las pulsiones eróticas se enfoca hacia objetos y fines no sexuales, descargando las mociones pulsionales, originalmente destinadas hacia la satisfacción sexual, sobre finalidades que trascienden el plano del placer individual, para proyectarse hacia lo simbólico y lo social, lo que relaciona a esta desviación de energía pulsional con las facultades superiores del hombre manifestadas, por ejemplo, en la creación artística.

El mundo se organiza en red de percepciones asociadas con presencias y, debido al lenguaje, con valores éticos y estéticos.<sup>iii</sup>

A pesar de lo anterior, lo que también nos muestran tanto Schopenhauer como Freud, es que con todo y la razón el hombre tiene límites y muchos de esos límites se los inventa él mismo en su carácter de *fiat*, tal y como se puede apreciar en el fenómeno de la represión, en el cual, la función simbólica proyecta la imagen de la ley parental sobre diversos objetos que el sujeto se representa como “prohibidos”. Así, los conceptos y las representaciones simbolígenos son los causantes directos del *cortocircuito* que se genera entre las pulsiones inconscientes, y toda una serie de creencias, en su mayoría imbuidas en el sujeto por su entorno, que sin embargo cobran una relevancia simbólica que impregna toda su representación del mundo. Estas representaciones, con significado simbólico, son sobre todo aquellas de la religión, la moral, la política, la economía y otras similares que son impuestas por toda la serie de instituciones sociales que graban en piedra sus normas hasta que la erosión de la transformación social erige unas tablas nuevas en su lugar.

Lo que veremos a partir de esto es que muchas de las “anticipaciones” o proyecciones de los efectos que ciertos cursos de acción, propuestos por la apremiante necesidad de satisfacción de las pulsiones, se derivan únicamente gracias a conceptos con significado simbólico, tales como los de “pecado”, “obediencia”, “deber ser” y otros del mismo carácter que no se pueden explicar más que con referencia a un contexto cultural determinado y que son insertos en el conjunto de creencias del individuo, gracias a ciertas experiencias que permean en la *psique* del sujeto, debido principalmente al estado de dependencia e impresionabilidad que tiene sobre todo en la infancia, un ejemplo de esto es el ya famoso complejo de Edipo, el cual le marca los primeros límites al niño en torno a lo que “*debe*” y “*no debe*” hacer, desear, aspirar, pensar, y una larga serie de etcéteras.

Placer del cuerpo, displacer del cuerpo, ambos se cruzan con bueno y malo, según que el placer de satisfacer el deseo esté o no acorde con el placer de la instancia tutelar. Así, los valores de bien y de mal se asocian en la educación con lo bueno y con lo malo. Una vez más, los dados están cargados.<sup>iv</sup>

# Capítulo 1

**Primera analogía: *Soma y psique* como dos facetas de una sola sustancia.**

## **1.1. Antecedentes: El rechazo freudiano del paradigma fisicalista en torno a la explicación de las alteraciones anímicas.**

Las investigaciones de Freud con Breuer en torno a la histeria abrieron un paradigma nuevo con respecto a la investigación de las patologías anímicas. Tal paradigma se oponía tanto a los métodos tradicionales de investigación, a cuya cabeza se encontraba *el empirismo*, como a las bases ontológicas sobre las que descansaba la *objetividad* de la *psicología científica* de su época: el *fisicalismo*.

### §1 Empirismo y epistemología naturalizada

Estas dos posturas (empirismo y fisicalismo), representaban la esencia del positivismo y dominaban dogmáticamente sobre toda investigación que ostentara el título de científica y que tratara de postularse como objetiva. Esta pretendida objetividad, entendida como el estudio de un objeto con independencia del observador, sustentaba un paradigma epistemológico basado en la experiencia con total ausencia de contextualización que, a la sazón, no permitía captar los múltiples sentidos de la misma, ya que se estructuraba en un modelo hipotético-deductivo sumamente rígido. En suma, el positivismo sustentaba una de las llamadas epistemologías naturalizadas en las que sólo se reconoce como conocimiento válido y objetivo a aquello que 1) proviene directamente de la

observación y 2) puede ser explicado únicamente con referencia a las leyes de la física v.g. a las “leyes de la naturaleza”. En el caso de la psicología como ciencia, el paradigma epistemológico naturalizado sólo permitía la investigación de los fenómenos conductuales prescindiendo de la referencia a cualquier estado interno de carácter psíquico, debido ante todo a que tales estados no podían ser explicados en los términos 1 y 2. Se debía pues *naturalizar* a la psicología y esto se logró mediante la postulación del fisicalismo.

## §2 Fisicalismo en psicología.

Por fisicalismo debemos entender la postura que sostiene que todo aquello a lo que llamamos “estados psíquicos” (sentimientos, afecciones, voliciones), es reducible a un mero conjunto de procesos fisiológicos u orgánicos que se manifiestan por medio de la conducta y viceversa, todo fenómeno de la conducta es reducido a un conjunto de procesos fisiológicos que “explican” de manera causal sus fenómenos. Ésta era la base ontológica de la psicología científica pre-freudiana.

La postura básica de esta doctrina sostiene únicamente la existencia de procesos fisiológicos o físico-químicos que, manifestándose en la conducta, explican de manera causal y determinista un cierto conjunto de categorías psicológicas, reduciendo lo intencional cualitativo, por medio de la explicación experimental y cuantitativa.

La consecuencia directa de esta postura, en el ámbito patológico es que cualquier síntoma, en principio, puede ser explicado por referencia a una alteración fisiológica en el organismo, de tal modo que si la causa del síntoma no es localizable se debería entender que no existe la enfermedad que podría explicarlo. Esta afirmación es muy fuerte, pero de hecho fue la causa del cisma que vendría a ocasionar la “revolución psicoanalítica” como

un rechazo al paradigma fisicalista. Freud nos da un ejemplo a este respecto, sobre cómo la medicina “académica” de su tiempo explicaba la angustia por medio de los parámetros positivistas:

Esta concentra todo su interés en la investigación del determinismo anatómico de la angustia, y declarando que se trata de una irritación de la *medula oblongata*, diagnostica una neurosis del *nervus vagus*.<sup>v</sup>

A lo que de inmediato, en un ejemplo de lo que será a su vez una parte del modelo psicoanalítico, responde.

El bulbo o médula alargada es, desde luego, algo muy serio. Por mi parte, he dedicado a su estudio mucho tiempo de intensa labor. Pero hoy en día debo confesar que desde el punto de vista de la *comprensión psicológica* de la angustia nada me es más indiferente que el conocimiento del trayecto nervioso seguido por las excitaciones que de él emanan. Ante todo, debo indicaros que se puede tratar extensamente de la angustia sin relacionarla para nada con la nerviosidad.<sup>vi</sup>

He subrayado la frase *comprensión psicológica* para denotar y explicitar el hecho de que, a partir del psicoanálisis, ya no resultará suficiente la mera explicación *causal* del fenómeno que representa a la causa eficiente, sino también la comprensión del fenómeno en toda su extensión interpretativa. Esto es, aún suponiendo que se produzca la irritación en la médula oblongata, esto no es una condición suficiente para lograr *aprehender* la causa de la angustia, además de esto se debe presentar una finalidad en el síntoma que se relaciona con la función simbólica del sujeto, como sería por ejemplo la reacción ante algo que le produce un sentimiento de temor. Este sentimiento a todas luces no puede explicarse con referencia a ningún proceso natural, ni es determinista, en el sentido de que no puede haber ley natural (física) alguna que explique por qué determinado sujeto es susceptible de ciertas fobias, mientras que otros no. Esto debe ser interpretado, en cambio, desde un punto de vista

contextual y simbólico, esto es, ante las experiencias o vivencias pasadas del individuo y lo que éstas representan para él, que es justamente lo que el psicoanálisis hace.

### §3 Rechazo del fisicalismo como explicación de los fenómenos psíquicos.

Basándose en la premisa fisicalista la medicina trataba, como ya hemos visto, de encontrar la fuente de todo padecimiento, incluso los de carácter anímico, en algún desorden puramente orgánico. Esto condujo finalmente a la situación de considerar a todo padecimiento que no pudiera ser explicado de esta manera como un fraude, una mera simulación por parte del paciente. El ejemplo paradigmático de esta situación fue el de la histeria, como el mismo Freud nos lo dice *“Juzgaron a los síntomas de las neurosis histéricas como resultado de la simulación[...]*”<sup>vii</sup>

A partir de los estudios realizados conjuntamente con su maestro Breuer, Freud se dio cuenta de que aún sin presentar un origen orgánico, los trastornos anímicos tenían repercusiones importantes en la homeostasis del individuo, por lo que se negó a aceptar el carácter fraudulento que la medicina atribuía a tales afecciones como la hipocondría, a propósito de la cual Freud nos da el ejemplo perfecto de la diferenciación entre una afección orgánica y una relacionada con el sistema psíquico.

Ahora bien, hay una diferencia patente entre hipocondría y enfermedad orgánica; en el segundo caso las sensaciones penosas tienen su fundamento en alteraciones [orgánicas] comprobables, en el primero no. Pero sería enteramente congruente con los marcos de toda nuestra concepción sobre los procesos de la neurosis que nos decidiéramos a decir: la hipocondría ha de tener razón, tampoco en ella han de faltar alteraciones de órgano.<sup>viii</sup>

Este desplazamiento hacia lo psíquico puede ser comparado sin duda alguna a la famosa “revolución copernicana” de la que habla Kant en su *Crítica de la razón pura* respecto de su propia teoría, pues al igual que el filósofo de Königsberg, Freud se dio cuenta de que solamente dando un cambio radical en la perspectiva de investigación podrían hallarse las soluciones que hasta el momento permanecían herméticamente ocultas.

Pero adoptar esta postura, en contra de la opinión común de sus colegas, significaba para Freud un reto, pues implicaba la necesidad de explicar dentro de los términos de la objetividad científica la génesis de las afecciones anímicas, dejando a un lado la metodología y, sobretodo, la ontología aceptada. En pocas palabras, significaba abandonar el paradigma empírico fisicalista de objetividad científica, para sustituirlo con otro que permitiera una noción de objetividad más flexible y acorde con las postulaciones teóricas del psicoanálisis que incluían muchos conceptos que ni podían comprobarse en la experiencia directa, ni dependían de procesos físico-químicos. Aquí es de notarse que el rechazo de Freud ante estas posturas materialistas también había sido compartido por Schopenhauer, el cual en una parte de su obra *El mundo como voluntad y representación*, insiste en el hecho de que *el pensamiento* no puede ser reducido a una transformación de la materia, dado que ésta y su conocimiento dependen, en primer lugar, de ese mismo pensamiento. El problema del materialismo es precisamente aquello que le confiere su elevado *status* dentro de la ciencia, la posición objetivista que mantiene, y que separa radicalmente del individuo

Partiendo de la consideración de la materia y, por consiguiente del tiempo y del espacio como cosas absolutas, prescinde de su relación con el sujeto[...]Acepta luego como principio directivo la ley de causalidad, juzgándola como un orden de cosas existentes por sí, como una *veritas aeterna* [y posteriormente] deduce todos los demás estados, elevándose del mecanismo al quimismo, a la polaridad, a la vegetación y, por fin, a los seres vivos<sup>ix</sup>

El materialismo, nos dirá Schopenhauer, cae en un círculo vicioso, ya que explica el fundamento por medio del resultado, la causa por medio del efecto, veamos

[pero] el conocimiento, estaba ya implícitamente contenido como condición indispensable en el concepto que contribuye al punto de partida del sistema: la materia, a la cual creíamos conoce, siendo así que en realidad, no conocemos más que al sujeto que se la representa. [...] el absurdo fundamental del materialismo consiste, pues en tomar lo objetivo como punto de partida.<sup>x</sup>

Basado en esta importante crítica al materialismo, Schopenhauer opone al argumento de que el pensamiento es una modificación de la materia, el de que la materia no es más que una forma del conocimiento, una representación. Esta ruptura epistemológica y ontológica se encuentra también en Freud quien, a pesar de su insistencia en oponer a la *weltanschauung* filosófica la *naturwissenschaft* del psicoanálisis, finalmente se vio impelido a aceptar que su paradigma de investigación y aún de lo que es la ciencia misma, resultaba totalmente inconmensurable con el de aquellos a quienes todavía quería convencer, en torno a la clasificación del psicoanálisis como ciencia de la naturaleza. En *Resistencias contra el psicoanálisis* Freud explica, con detalle, la forma en que se presentó el rechazo de su teoría, al fracturar en ella el modelo fisicalista para dar paso a la interpretación de lo psíquico.

[...]esta orientación de las investigaciones [del psicoanálisis] no coincidía con las ideas dominantes en la generación contemporánea de médicos. Éstos habían sido educados en el respeto exclusivo por los factores anatómicos, físicos y químicos. No estaban preparados para la apreciación de lo psíquico, y por eso le mostraron indiferencia y antipatía. Dudaban, era evidente, de que las cosas psíquicas admitiesen un tratamiento exacto y científico. En una reacción desmedida frente a una fase ya superada, en que la medicina estuvo dominada por las opiniones de la llamada filosofía de la naturaleza, abstracciones como aquellas con que la psicología se veía obligada a trabajar les parecieron nebulosas, fantásticas, místicas; y simplemente denegaron creencia a los asombrosos fenómenos que la investigación habría podido tomar como punto de partida.<sup>xi</sup>

Ahora bien, ¿cuáles eran esas abstracciones que la medicina consideraba como fabulosas y místicas? Sin duda se trataba de toda la serie de conceptos *metapsicológicos* que apuntalan la base teórica del psicoanálisis.

Para poder sustentar su teoría, Freud tuvo que avocarse entonces a un objeto de estudio diferente de aquel de la medicina tradicional i.e., el cuerpo entendido como la suma de sus procesos materiales (físico-químicos), y tal objeto lo halló en lo que conceptualizó como sistema psíquico humano del cual el cuerpo, o mejor dicho la representación de éste, como ya veremos, es una parte muy importante.

Como era natural, esta “revolución Freudiana” atrajo de inmediato el rechazo unánime de la comunidad médica, quienes se negaron a aceptar los principios de la nueva teoría a la que veían alejarse del modelo tradicional de investigación y a la que acusaron de mera especulación, debido ante todo a la falta de “verificabilidad” de sus conceptos, lo cual ya de por sí mostraba una actitud reduccionista en la interpretación de lo que el concepto de verificabilidad puede expresar, ya que como nos dice el Dr. Beuchot, siguiendo a Klimovsky, la verdad o falsedad de las proposiciones del psicoanálisis es de carácter conjetural y por lo mismo “*testeable por sus efectos*”<sup>xii</sup>.

Freud dio inicio a la investigación psicoanalítica precisamente desde el estudio de la neurosis, y a partir de ahí, los principios de la nueva teoría se fueron aclarando uno a uno a medida que los estudios de los casos iban avanzando. El primer gran escándalo que originó su teoría tuvo lugar al intentar explicar el origen de la neurosis como una forma de represión sobre las pulsiones sexuales. Para él, los síntomas de esta afección eran el producto de satisfacciones alternativas a los impulsos sexuales que no habían podido hallar una satisfacción plena, i.e. no se habían consumado en el plano fisiológico, debido a la represión que sobre ellos se había ejercido con el fin de contenerlos.

Al ser estos impulsos de una gran fuerza, necesariamente debían obtener un desahogo alternativo, situación que daba por origen al síntoma.

Según la teoría psicoanalítica, los síntomas de la neurosis son satisfacciones sustitutivas y desfiguradas de fuerzas pulsionales sexuales a las que por obra de resistencias interiores, se les niega una satisfacción directa.  
xiii

Esta postura de rechazo a la explicación causal de la medicina contemporánea basada en la premisa fisicalista, tuvo como consecuencia la necesidad de explorar una epistemología y una ontología distintas. En el ámbito epistemológico, la sencilla observación objetiva tuvo que ser sustituida por una observación interpretativa que comprendía, dentro de la explicación, un desentrañamiento del carácter simbólico del síntoma. Esta situación le confirió a la interpretación un estatuto epistemológico renovado dentro del área de investigación psicológica, que al igual que el modelo hipotético-deductivo de ésta, podía comprobarse *ex hipotesi* apelando a los resultados que la misma teoría predecía, pero con un rango mayor de comprensión que no se limitaba a negar la existencia de la afección por el solo hecho de no hallar su origen en la alteración de un órgano.

[...]la interpretación es un conocimiento: es una proposición que hace el analista para dar cuenta de, o explicar, el material aportado por el paciente. Más concretamente, es una proposición interpretativa de carácter hipotético; su verdad o falsedad es conjetural, y por lo tanto testeable de alguna manera [...] por sus efectos o “por sus frutos”.<sup>xiv</sup>

Los “frutos” de este modelo epistemológico no tardaron en aparecer al revelar, primeramente, la explicación estructural de la histeria. Ahora bien, lo significativo de esto

fue que el psicoanálisis se apartó, definitivamente, de los modelos tradicionales, proporcionando un modelo de funcionamiento psíquico, a partir del cual se podía dar cuenta de la conducta manifiesta en el individuo afectado por la patología, en lugar de la referencia a una alteración orgánica.

#### §4 El psicoanálisis: tercera vía entre el monismo materialista y el dualismo.

A lo largo de la historia de la filosofía ha habido dos posturas fundamentales, en lo que se refiere a la relación entre la mente y el cuerpo, *psique* y *soma*. Por un lado el dualismo nos presenta a cada uno de éstos como sustancias individuales, autónomas e independientes la una de la otra y conocidos son los problemas que enfrentó Descartes para tratar de solucionar el problema de su comunicación, ya que a todas luces existe una relación entre ambos. Por otro lado, el fisicalismo, como ya lo hemos expuesto, reduce el problema postulando una sola sustancia, la materia a partir de la cual explica, por medio de transformaciones físico-químicas, todo lo que entendemos por procesos o estados mentales.

Una de las posturas más interesantes que sostiene el psicoanálisis es, a diferencia de aquellas dos, una especie de consubstanciación entre *psique* y *soma*. No son dos sustancias independientes, sino co-dependientes, afectándose mutuamente por medio de interacciones entre la facultad receptiva de la *res extensa* y la intelectivo-imaginativa de la *res cogitans*.

La teoría psicoanalítica descansa pues, en el supuesto de la doble articulación de los estados psíquicos con el cuerpo. Esta doble articulación se aprecia claramente en las nociones fundamentales de *pulsión* e intuición sensible, la primera emanada del *ello*, la parte más representativa del sistema psíquico y la segunda, rescatada de la jerga filosófica tradicional, que relaciona las afecciones sobre la sensibilidad con los estados anímicos.

La explicación psicoanalítica de la patología, es en esencia la explicación de la relación, podríamos decir, conflictiva entre las dos facetas del individuo que acabamos de mencionar. En su artículo *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud nos indica qué tan profundo llega esta relación que venimos mencionando.

[...]la actividad del aparato psíquico, aún del más desarrollado, ésta sometida al principio del placer, es decir, es regulada de manera automática por sensaciones de la serie placer-displacer.<sup>xv</sup>

Esto es, la vida anímica recibe influencia directa de nuestra sensibilidad, de la experiencia sensorial brindada por nuestro cuerpo, pero además y a su vez esta última se determina por el principio del placer que emana de lo más interno de nuestro psiquismo, el inconsciente. Por ello el Yo, al que Freud caracteriza como un Yo-cuerpo, es tanto receptivo como activo.

El yo se comporta pasivamente hacia el mundo exterior en la medida en que recibe estímulos de él, y activamente cuando reacciona frente a éstos. [...] El yo sujeto es pasivo hacia los estímulos exteriores, y activo por sus pulsiones propias.<sup>xvi</sup>

Ahora bien, si nos fijamos con atención en lo que Freud nos dice, veremos que el concepto de pasividad al que se refiere no es el de mero sensorio, el de mero receptor de datos sensibles, muy por el contrario, esta “pasividad” enfatiza el carácter bilateral del sujeto como algo que recibe y da al mismo tiempo. No se trata de un sistema cerrado, estático, sino de un sistema dinámico que se autodetermina en el contexto de sí mismo por medio de sus creencias, sus deseos, anhelos y gustos, a la vez que lo hace de igual modo por la influencia de su entorno.

## §5 La trascendencia filosófica del psicoanálisis.

A pesar de que las investigaciones de Freud y la mayor parte de las categorías que propone dentro de su teoría del sistema psíquico tuvieron su origen en el estudio de las patologías anímicas, mucho nos ha tenido que decir la teoría psicoanalítica en torno al desarrollo normal del individuo, hasta el punto de presentársenos como una auténtica fenomenología de la acción intencional, esto es, un estudio sobre las causas y finalidades de la conducta movida por deseos y creencias, o también como una metafísica de las costumbres, que se propone darnos cuenta de la trayectoria que siguen los cursos de acción desde su nivel más básico como descargas motoras impelidas por la necesidad, hasta los aspectos más refinados de la conducta como aquellos dirigidos por la conciencia moral, la estética y la religión.

En suma, el psicoanálisis visto desde una perspectiva filosófica se nos presenta como una propuesta de teoría de la acción, que desde la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, se ha propuesto revelarnos los verdaderos mecanismos que desatan la conducta en los individuos de modo que se pueda explicar también el origen tanto de la moral, como de la *poiesis*: la creación, que sin lugar a dudas incluye a aquélla.

Este también fue uno de los problemas fundamentales a los que se avocó Kant en su *Crítica de la razón práctica*, que a diferencia de la dedicada a la razón pura, no se ocupaba ya de los procesos puramente intelectivos de esta facultad, sino más bien de los procesos por los cuales una actitud intencional, e. g. la creencia en lo justo, logran traducirse en actos. Sin embargo la propuesta de Kant descansa en una noción de libertad que rebasa el ámbito humano, un *liberum arbitrium indifferens* gobernado por ninguna otra fuerza más que la de la razón.

Esta idea fue prontamente atacada tanto por Hegel y los demás románticos, como por Schopenhauer, pero fue este último el que, como veremos, tuvo un acercamiento más interesante con las posturas sostenidas más tarde por el psicoanálisis, al punto de que el mismo Freud en su artículo de 1914, Contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico, le reconoce a aquel una intuición precoz, pero muy cercana, a la noción de represión

En cuanto a la doctrina de la represión, es seguro que la concebí yo independientemente; no sé de ninguna influencia que me haya aproximado a ella, y durante mucho tiempo tuve a esta idea por original, hasta que Otto Rank nos exhibió aquel pasaje de *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer, donde el filósofo se esfuerza por explicar la locura. Lo que ahí se dice acerca de la renuencia a aceptar un fragmento penoso de la realidad coincide acabadamente con el contenido de mi concepto de represión [...] Por ello, debía estar dispuesto –y lo estoy, de buena gana– a resignar cualquier pretensión de prioridad en aquellos frecuentes casos en que la laboriosa investigación psicoanalítica no puede más que corroborar las intelecciones obtenidas por los filósofos intuitivamente.<sup>xvii</sup>

Leyendo las obras de estos dos autores podemos darnos cuenta de que comparten más cosas que la sola idea de la represión, que ya de por sí sería un mérito para Schopenhauer como antecedente inmediato de uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis.

Bien es verdad que podemos hablar en el caso del filósofo de Danzig de meras intuiciones, acercamientos y analogías, lo que no le resta importancia al asunto. No se trata aquí de “revindicar” paternidades de ningún tipo, ni de apuntar “antecedentes” sospechosos, negados con el alegato de la falta de “erudición libresca”, tampoco de mostrar “identidad” alguna entre la obra de Schopenhauer y la de Freud. Se trata más bien de indagar una determinada concepción del mundo *weltanschauung* (término chocante para Freud), que comparten dos individuos de épocas distintas, por medio de las cuales trataron de explicarnos un determinado conjunto de hechos, a partir de una serie de ideas análogas

que fueron cuajando poco a poco hasta alcanzar una completa maduración y que, aún hoy, de igual manera ya con modificaciones o con interpretaciones divergentes, nos siguen diciendo algo importante de nosotros mismos y del mundo a nuestro alrededor.

## **1.2. Primer punto de contacto entre Freud y Schopenhauer: El cuerpo; más allá del *sensorium*.**

Tradicionalmente el cuerpo humano, ha recibido un *status* inferior al de otras configuraciones del hombre, en concreto a la *res cogitans*. Esta inferioridad atribuida al cuerpo tiene dos puntos de partida importantes en la filosofía occidental, por un lado la distinción aristotélica entre forma y materia, de las cuales la primera precede a la segunda y le confiere al objeto su sustancia, revelando ya un carácter *de segunda* sobre la *materia*.

Por otro lado nos encontramos con las opiniones pitagórico-platónicas que atribuyen al cuerpo una tendencia hacia lo inferior o lo bajo, debido al *status* axiológico que estos autores le atribuyeron a los apetitos relacionados con las necesidades vitales del individuo, todas las cuales lo encadenan al mundo de la sensibilidad, que por antonomasia es un mundo falso, de meras apariencias. En cambio lo real son las *ideas* relacionadas de nuevo con la esencia o sustancia de las cosas y trascendentes a ellas.

Estas ideas son el origen del dualismo, mejor conocido como el problema de la mente y el cuerpo. La posición dualista desde Platón hasta Descartes separa radicalmente a la *psique* del *soma*, a los que considera dos sustancias independientes, cada una con sus atributos propios y su *status* axiológico igualmente propio. Nuestra intención aquí no es desarrollar ni profundizar en este problema, que ya cuenta con una nutrida y bien documentada bibliografía. En cambio nos centraremos en fundamentar el rechazo de tal

posición desde las teorías del psicoanálisis y de Schopenhauer, las cuales no solamente comparten tal rechazo del dualismo, sino que incluso utilizan argumentos análogos, siempre desde su contexto, para ello.

Antes de proceder en nuestra exposición, es necesario hacer notar que de igual manera, ambas teorías rechazan la solución monista planteada por el materialismo y sobre la que ya mencionamos bastante al hablar del fisicalismo. En nuestros autores *psique* y *soma* ni son dos substancias independientes ligadas por quién sabe que medios, ni se reduce lo psíquico a lo material, como en el fisicalismo, por transformaciones de los estados físico-químicos de la materia misma.

El cuerpo, como ya lo hemos adelantado, ocupa un lugar de primera importancia tanto en la teoría psicoanalítica como en la filosofía de Schopenhauer, ya que para ambas, el cuerpo es el punto de partida para la intuición del mundo externo. Lo primero de lo que tiene noción el sujeto es de sí mismo desde una doble dimensión, tanto como receptor de los influjos venidos del exterior como de los suyos propios. A esto se refiere con detalle Freud en *Pulsiones y destinos de pulsión* cuando dice

El yo se comporta pasivamente hacia el mundo exterior en la medida en que recibe estímulos de él, y activamente cuando reacciona frente a éstos. [...] El yo-sujeto es pasivo hacia los estímulos exteriores, y activo por sus pulsiones propias.<sup>xviii</sup>

En esta cita encontramos la perfecta fusión del sujeto con su cuerpo mediante el concepto del Yo, a tal punto que resulta hasta carente de significado realizar tal distinción de corte<sup>xix</sup> dualista. No hay en estas palabras un sujeto como algo abstracto sumado a un cuerpo, ya que el Yo, o sea la parte del sistema psíquico que interactúa con el mundo externo es en realidad un yo-cuerpo<sup>xx</sup>

Schopenhauer por su parte incurre en la distinción sujeto-cuerpo, pero al igual que en Freud esta distinción no expresa sino la doble configuración limítrofe entre lo externo y lo interno, lo pasivo y lo activo, en la que se sitúa el sujeto como una totalidad. Esta situación se presenta debido a que el cuerpo, para Schopenhauer, es objetivación de la voluntad, lo que significa que es una instancia fenoménica, espacio-temporal, de la cosa en sí que es la voluntad misma.

Dada esta singularidad del cuerpo, que es a la vez tanto cosa en sí (en tanto voluntad), como instancia de ésta y objeto por tanto, resulta que análogamente a lo que nos dice el psicoanálisis, el cuerpo y el sujeto son una sola sustancia, capaz por lo mismo tanto de recibir influjos del exterior como de actuar de *motu proprio* movido por sus influjos internos.

Toda acción ejercida sobre el cuerpo lo es sobre la voluntad (pasividad) y viceversa, todo influjo de la voluntad es traducible en acción corporal (actividad). En tanto receptor de los influjos externos, el cuerpo resulta ser el objeto inmediato de conocimiento para el sujeto, ya que es el único medio para la intuición del resto de los objetos en el mundo externo.

[...]el cuerpo es objeto inmediato del sujeto, porque sirve de medio para la intuición de todos los demás objetos. Los cambios operados en todo cuerpo vivo son conocidos inmediatamente, es decir, sentidos [...]<sup>xxi</sup>

Por otro lado, en tanto actuante, el cuerpo manifiesta en sus movimientos los influjos de la voluntad. Para Schopenhauer todo acto del cuerpo se traduce por ello en una determinación de la voluntad, lo que equivale de manera análoga a lo que Freud entiende por “sus pulsiones propias”

El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes [...] no están en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa que se da de dos maneras distintas [...] <sup>xxii</sup>

Si comparamos las dos citas anteriores con lo que Freud nos dice en *El yo y ello*, nos daremos cuenta de lo análogas que son las consideraciones de uno y otro autor en lo que respecta al cuerpo y sus funciones.

El cuerpo propio y sobre todo su superficie es un sitio del que pueden partir simultáneamente percepciones internas y externas. Es visto como un objeto otro, pero proporciona al tacto dos clases de sensaciones, una de las cuales puede equivaler a una percepción interna. <sup>xxiii</sup>

El cuerpo es entonces más que un mero sensorio en ambas interpretaciones, lo que viene a significar que el sujeto y su cuerpo son dos facetas de una sola sustancia. Aquí entra en juego la imagen de sí mismo que el sujeto guarda con su propio cuerpo con el que es uno solo. Si entendemos por objeto, como lo hace Kant, un fenómeno circunscrito por las formas puras del entendimiento (espacio y tiempo) el cuerpo es fenómeno y es objeto, sin embargo no es sólo eso, a este objeto se le añade una representación que viene a ser para el sujeto una representación de sí. En la teoría psicoanalítica esta representación del cuerpo se asocia con el Yo, que según Freud en su artículo sobre *el Yo y el Ello*, es la proyección psíquica de la superficie del cuerpo que se da por medio de la sensibilidad, entendiendo por ésta no sólo las afecciones externas sino las internas emanadas de las mociones pulsionales.

[...]el yo deriva en última instancia de sensaciones corporales, principalmente las que parten de la superficie del cuerpo. Cabe considerarlo, entonces como la proyección psíquica de la superficie del cuerpo, además de representar [...]la superficie del aparato P. <sup>xxiv</sup>

El yo es, entonces, una representación que integra tanto a la superficie del cuerpo como a la serie de conocimientos conscientes que el sujeto logra aprehender por medio de las sensaciones cenestésicas, o sea aquellas que se refieren a afecciones de la sensibilidad no desatadas por la influencia directa de un objeto exterior. Sin embargo, el Yo no es la simple suma de tales sensaciones ya que si así fuese, entonces sólo conoceríamos a nuestro cuerpo como objeto en una relación causal, ora motivada por la interacción de otros cuerpos, ora por nuestras afecciones internas, pero sólo por medio de la sensibilidad, lo que no es el caso, ya que entonces nuestro conocimiento del cuerpo propio sería pues meramente empírico y la ausencia de sensibilidad, por un determinado motivo orgánico, significaría la pérdida de la conciencia del Yo como representación consciente de sus afecciones cosa que, como cualquier anestesiólogo sabe, no sucede así.

Una cosa es pues la pérdida de sensibilidad, ya sea parcial o total, y otra muy distinta la pérdida de la conciencia de sí mismo como individuo, como representación integradora de la superficie tanto psíquica como somática, es decir del Yo.

Schopenhauer, por su parte, se opone de la misma manera a admitir que el conocimiento del cuerpo se de por las meras afecciones externas, es necesario para tal conocimiento una representación del cuerpo que integre todos sus estados, tanto internos como externos; el cuerpo no es un mero sensorio.

[...] nosotros no conocemos la forma del cuerpo por el mero sensorio común, sino sólo por el conocimiento, sólo en la representación; es decir que sólo en el cerebro se nos representa nuestro cuerpo[...]<sup>xxv</sup>

Muy lejos aún estaba el filósofo de Danzig de la noción freudiana expresada mediante el concepto del Yo, sin embargo podemos apreciar claramente la relación entre

aquello que en la cita anterior se designa como una representación del cuerpo “en el cerebro” y la idea de una representación corporal propia del sistema psíquico como la que menciona Freud.

Otra característica interesante emanada de la representación del cuerpo, y que veremos con detenimiento más adelante (Capítulo 2 Pág. 56), es la relación del Yo con la conciencia, ya que según nos dice Freud el Yo es la parte del sistema psíquico que es alterada por el mundo externo. Tanto para Freud como para Schopenhauer, el conocimiento del cuerpo (y el proporcionado por éste), en su calidad de objeto fronterizo entre lo interno (sujeto) y lo externo (objeto) es de un carácter decididamente consciente.

[...]la conciencia es la superficie del aparato anímico, vale decir, la hemos adscrito, en calidad de función, a un sistema que espacialmente es el primero contando desde el mundo exterior. [...] son conscientes todas las percepciones que nos vienen de afuera (percepciones sensoriales); y de adentro, lo que llamamos sensaciones y sentimientos.<sup>xxvi</sup>

El fenómeno de la conciencia parece referirse entonces a la relación entre sujeto y objeto, entendiendo al segundo no sólo como lo externo, sino como el contenido de la relación, que pueden ser tanto sensaciones como sentimientos, estos últimos de un carácter netamente anímico.

Esta relación no se agota en uno solo de los términos (sujeto u objeto) en la forma de una disyunción exclusiva, ya que no se quiere reducir la conciencia ni a un fenómeno meramente empírico (sensible), ni a un subjetivismo solipsista. La relación misma entre sujeto y objeto es entonces, más bien, la forma de lo consciente y su materia puede ser tanto un dato sensorial proveniente del exterior, como una afección interna de carácter cenestésico o una afección puramente psíquica.

Ahora bien como ningún dato de la sensibilidad, por ejemplo, es el objeto que la estimula, resulta que aquello de que tiene noticia la conciencia es más bien de la representación de los objetos, que está mediada tanto por la sensibilidad misma como por la función simbólica del aparato psíquico. Esta representación de la que hablamos vale tanto para nuestro cuerpo mismo, como para el resto de los objetos en el mundo, de lo que podemos inferir que el acto de conciencia lo es sólo de representaciones. Con esto estaría de acuerdo Schopenhauer quien nos dice al hablar de su propia teoría que “[...] *nosotros no partimos ni del sujeto ni del objeto [epistemológicamente hablando], sino de la representación como primer acto de conciencia[...]*”<sup>xxvii</sup>

Como podemos apreciar, el cuerpo juega un papel de primera importancia tanto en el psicoanálisis como en la filosofía de Schopenhauer, ya que parten de la premisa, hasta entonces no muy atendida, de que el cuerpo es más que la *res extensa* y un mero sensorio. Su función no puede ser desligada de la *psique* individual, ni ésta de aquél, lo que representa una auténtica afrenta a aquellas teorías que ven al psiquismo como un *software* y al cuerpo como un mero *hardware* que puede ser sustituido por otro de cables y tornillos salvando la sustancia del individuo.

En lo que hemos expuesto hasta aquí hemos podido ver cómo nuestros filósofos nos dan un fundamento sólido tanto para negar la tesis dualista de que cuerpo y mente son dos sustancias separadas, como para, de igual forma, rechazar el reduccionismo monista de corte fisicalista que reduce el psiquismo a una serie de transformaciones en la materia. No hay una relación causal entre el cuerpo y la *psique* al modo de las leyes naturales de corte cuantitativo, sino una interacción cualitativa de una misma sustancia en dos planos diferenciados.

## Capítulo 2

**Segunda analogía: Pulsiones y voluntad como los principios internos de acción del individuo.**

### **2.1: Pulsiones de autoconservación y la *voluntad de vivir*.**

Ya hemos visto que la relación entre cuerpo y psiquismo no es una relación de mera causalidad. Tanto Freud como Schopenhauer están de acuerdo en que las afecciones externas (pasivas) como las internas (activas), son de un carácter cualitativo y que la una afecta a la otra de manera inmediata, ya sea por medio del *Yo* en Freud o por la *voluntad* en Schopenhauer. Ahora que tenemos más o menos clara esa interacción pasaremos a considerar, a manera de esbozo, algunos de los primeros principios que, a partir de lo antes dicho, nos revelarán un esquema en torno a los principios intencionales de la acción.

Comenzaremos con una explicación básica del movimiento del cuerpo desatado por algunos estados de necesidad, para luego irnos adentrando en las formas simbólicas de la intencionalidad, hasta llegar al concepto de sublimación, que es compartido tanto por las pulsiones como por la voluntad. Con todo comenzaremos dando un adelanto sobre la importante distinción entre necesidad y deseo, para que el lector se vaya dando una idea general de la importancia que tiene la función simbólica (dominante en el deseo), sobre la intuición inmediata (que gobierna las excitaciones emanadas de la necesidad) al hablar de acción intencional, es decir de acción humana.

## § 1 Necesidad y deseo.

Las teorías de Schopenhauer y Freud tienen varios puntos de convergencia en lo que se refiere a los principios internos de acción del individuo, los cuales se pueden entender como la explicación de ciertos fenómenos de la conducta con base en el anhelo de satisfacción tanto de necesidades como de deseos. En relación con esta distinción cabe adelantar ciertas notas características de ambos conceptos, para diferenciarlos debidamente antes de proceder con nuestra exposición.

Por *necesidad* entenderemos un proceso psíquico de origen inconsciente enfocado preferentemente al mantenimiento y la conservación del cuerpo. A este concepto, se asocian en la teoría de Freud, las llamadas *pulsiones de auto conservación* cuya descarga y satisfacción se realizan en actos mayormente de carácter nutritivo (aunque no exclusivamente), y están expresados paradigmáticamente por las sensaciones de hambre y sed. En Schopenhauer encontramos algo análogo en su concepto de “voluntad de vivir”

La voluntad se muestra a sí misma bajo la forma corporal que le exige imperiosamente el alimento; lo que le da tanta fuerza a esta orden es que el cuerpo no es otra cosa que la voluntad de vivir objetivada. [...] de aquí que toda su vida la absorban los cuidados que reclama la conservación de su cuerpo.<sup>xxviii</sup>

Dados estos apremios de satisfacción de las necesidades en el individuo, Schopenhauer no duda en llamar a la voluntad una “pulsión ciega e irresistible”<sup>xxix</sup>, sin embargo el filósofo, en sus deliberaciones, aún no cuenta con una definición clara de lo que esto signifique. El psicoanálisis en cambio nos da ya una definición que sin embargo, como veremos, no está lejana de esta primera intuición.

[...] la pulsión nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma[...] <sup>xxx</sup>

El deseo, en cambio, aunque también de carácter inconsciente incluye en su ontogénesis un factor simbólico que se relaciona con la facultad de la imaginación y en la que interviene también el fenómeno de la represión, por la cual la descarga pulsional tiene que ser pospuesta. En su libro, *En el juego del deseo*, Françoise Dolto nos ejemplifica la característica del deseo y su relación con la imaginación, explicándonos el porqué un lactante, ante la ausencia de su madre, tiende a chuparse el pulgar u otras zonas de su propio cuerpo.

Según su modelo, en el deseo la simbolización logra aminorar el estado de tensión que surge en el sujeto ante una carencia (aquí la ausencia de la madre), que no puede ser resuelta inmediatamente sustituyendo por medio de la imaginación, la relación o el vínculo roto con el objeto de deseo que genera la tensión. Esta simbolización de la relación entre presujeto y preobjeto sirve para apaciguar la tensión del deseo exclusivamente, para imaginar la satisfacción de las necesidades vitales.

Y esta imaginación se contenta con lo que es erótico en la mamada, la succión, sin lo que es tragar la leche y oler a la madre, lo que el mamar en la realidad permitiría. <sup>xxxi</sup>

La diferencia entre necesidad y deseo es importante debido, ante todo, a que nos permite diferenciar la conducta de una manera cualitativa cuyo parámetro es el simbolismo. La necesidad se relaciona más con las meras excitaciones del sistema nervioso compartidas tanto por el mundo vegetal como por el animal, sin embargo el deseo se nos presenta ya relacionado con las facultades superiores del individuo humano que llegan a representarse

mejor en lo que llamaremos *conducta intencional simbólica*, una de cuyas instancias sería la de conciencia moral o, por otro lado, la de creación estética, en las cuales, por medio de la sublimación de las mociones pulsionales se desvía la energía de catexis erótica hacia fines y objetos distintos de la mera satisfacción inmediata de las necesidades.

Análogamente a la distinción psicoanalítica entre necesidad y deseo nos encontramos en Schopenhauer la distinción entre excitación y motivación, siendo la primera un fenómeno de la conducta dirigido por la mera reacción a la receptividad de los influjos tanto externos como internos, referidos con exclusividad a la satisfacción de los elementos que permiten la preservación material del sujeto.

La segunda forma de causalidad es el excitante. Esta forma de causalidad rige la vida orgánica en cuanto tal, es decir, la de las plantas y la parte vegetativa, y por eso inconsciente, de la vida animal<sup>xxxii</sup>

En la motivación, por el contrario, es necesaria una conceptualización del mundo, análoga al simbolismo, por medio de la cual la representación va más allá de los datos suministrados por la sensibilidad. Esto a su vez se relaciona con otro concepto análogo entre el psicoanálisis y la teoría de Schopenhauer a saber, la de *sublimación*, en la cual la voluntad al hacerse consciente de sí misma y de sus deseos logra volcarse hacia fines y objetos que trascienden las necesidades individuales de conservación, i.e. voluntad de vivir, o voluntad de conservación del propio cuerpo y que para el filósofo de Danzig se relaciona directamente con la contemplación estética, la que a su vez genera la *poiesis*; la creación artística, con toda su carga de imaginación y simbolismo y sobre todo relacionada con la necesidad de comunicación, nota esencial del deseo. Antes de poder llegar a estos estratos superiores o, como Schopenhauer diría, a estos grados superiores de objetivación de la

voluntad, debemos iniciar por encontrar las bases de la acción intencional del individuo, sus principios internos de acción.

Tanto Freud como Schopenhauer inician sus investigaciones con el des-velamiento de la fenomenología de la conducta básica del individuo que descansa sobre la necesidad de satisfacción de ciertas necesidades vitales. Por el momento nos enfocaremos a este tema, ya que es ahí en donde algunas posturas tempranas de Freud se nos muestran más explícitamente análogas a las expuestas por Schopenhauer.

Al igual que en la famosa “revolución copernicana” de Kant, que trasladó el énfasis epistemológico del objeto al sujeto, tanto Freud como Schopenhauer volvieron su mirada de la naturaleza externa del individuo a su naturaleza interna, con la finalidad de explicar aquello que se manifiesta por medio de la expresión de la parte material del sujeto: su cuerpo y, más concretamente, a la clase de actividad característica del cuerpo humano, la expresión intencional de la conducta.

Distinguimos aquí entre mera conducta y expresión intencional de la conducta enfatizando que la primera se refiere solamente a actos reflejos, mientras que la segunda es ante todo expresión de un estado interno de origen psíquico y simbólico que se basa en cierta manera peculiar de representación del mundo. Creemos que esta distinción es útil, ante todo, para no caer en un conductismo reduccionista, como el expresado por el fisicalismo que trata de reducir todo fenómeno de la conducta a estados físico-químicos, los cuales, si bien pueden ser tenidos por condiciones necesarias, no son condiciones suficientes de la conducta, esto es, explican *cum granum salis*, pero no logran la comprensión de la misma.

Por su parte Schopenhauer nos presenta una versión metafísica de la acción del cuerpo, al caracterizar a éste como objetivación de la voluntad, esto es como voluntad

encarnada. De acuerdo con esta postura cada movimiento del cuerpo es para él indistinguible de un acto de voluntad. Esto nos presenta una identidad entre lo intencional psíquico y la motilidad visiblemente física del cuerpo, lo cual, como ya hemos visto, representa un rechazo tanto del dualismo como del monismo fisicalista. (ver capítulo 1)

De acuerdo con Schopenhauer, la voluntad es una fuerza desconocida cuya inteligibilidad somos incapaces de alcanzar debido a las restricciones que Kant ha impuesto a nuestro entendimiento en relación con el conocimiento del ser en sí, esto significa que para Schopenhauer la voluntad es la cosa en sí, el noumeno kantiano, y por ello mismo no se puede conocer más que en su representación dentro de los límites de las formas puras del entendimiento, esbozadas en la estética trascendental, tiempo y espacio.

En resumen, para Schopenhauer la voluntad 1) es la cosa en sí, 2) es incognoscible de manera directa (en sí misma) y 3) resulta inteligible por medios indirectos, esto es por su representación que, como ya hemos visto, se expresa por medio de las acciones. Resulta muy interesante ver que para Freud lo inconsciente comparte los tres puntos mencionados anteriormente. Respecto a los dos primeros Paul Laurent Assoun, en su estudio sobre la metapsicología, nos brinda una interpretación desde el punto de vista epistemológico sobre el carácter nouménico e incognoscible del inconsciente:

La teoría freudiana del conocimiento mantiene la idea de una “cosa en sí” incognoscible: no obstante, la metapsicología permite “rodear” la cosa, circunscribiendo las relaciones y las causas. Pasar de la descripción a la “comprensión explicativa”, es pasar de la descripción de los fenómenos a la inteligibilidad de los procesos.<sup>xxxiii</sup>

En esta misma cita se nos presenta el tercer punto esclarecido de manera tan indirecta como la comprensión misma del inconsciente. La metapsicología se encarga de esclarecer aquello que es lo *en sí* e incognoscible, partiendo de los fenómenos para llegar a

los procesos, que nosotros preferiríamos llamar principios de acción. Nótese que de manera análoga a lo que sucede en la teoría de Schopenhauer, no es la mera observación empírica y “objetiva” de los movimientos corporales lo que nos brinda la comprensión del fenómeno y la inteligibilidad del noumeno, sino que más bien esta observación nos permite circunscribir el radio de acción de aquello que no podemos apreciar de manera directa en la medida de que éste es un problema epistemológico que no niega el *status* ontológico del objeto.

Podemos ver que, tanto en Schopenhauer como en la metapsicología, se favorece una interpretación de la acción del cuerpo de corte supra-fisiológica debido a que, para ellos, aquello a lo único que podemos aspirar mediante el simple conocimiento físico del cuerpo son las causas eficientes de la movilidad y no su *telos*. En este sentido, también podemos hallar en Schopenhauer una crítica a la ciencia positiva, que no toma en cuenta más que lo meramente empírico, llegando a la conclusión de que, al final, la ciencia natural basada en estos métodos no puede sino arrivar a un punto ciego, más allá del cual se abre paso la comprensión que no niega la explicación, sino que la incluye en un ámbito conceptual mucho más general y rico.

[...]las Ciencias Naturales en general, siguiendo en sus ramas todas el camino que les es propio, tienen que llegar por fin a un punto en que terminan sus explicaciones, y esto es precisamente lo metafísico[...] <sup>xxxiv</sup>

Si bien Schopenhauer hace de la *Voluntad* el Ser, la *cosa en sí* en su total acepción ontológica, nunca queda satisfactoriamente claro este concepto en sí mismo, dada su multivocidad intrínseca y el uso polisémico del concepto mismo. Con todo, el filósofo de Danzig no ha abierto una puerta a la inteligibilidad de la voluntad, ya que al objetivarse por

medio de los cuerpos materiales (incluido el humano), nos permite lograr un conocimiento indirecto de ella, a través de la fenomenología de la acción.

Nótese que no es por medio de la materia por lo que aprehendemos a la voluntad en cada individuo, y por ende que su objetivación no es lo mismo que su individuación. Es por medio de la conducta intencional del sujeto, esto es por medio de algo que se manifiesta a través de la materia animada y su conducta específica intencional, como logramos hacernos de una idea acerca de lo que mueve a dicho sujeto. Esta postura representa una especie de hilemorfismo que une la parte psíquica con la somática, algo que el psicoanálisis retomará como postulado fundamental para explicar el síntoma, que manifestado somáticamente tiene su origen en el sistema psíquico.

Como la voluntad es *la cosa en sí*, el nómeno, el sujeto no puede tener un conocimiento de la voluntad en sí misma, sino solamente a través de sus fenómenos (manifestaciones espacio-temporales) expresados como movimientos o afecciones de su cuerpo, esto es: como representaciones de su objeto inmediato de conocimiento.

Yo reconozco mi voluntad, no en su totalidad, no como unidad, no completamente en su esencia, sino solamente en sus actos particulares [...] el cuerpo [es] la condición del conocimiento de mi voluntad. Sin mi cuerpo yo no puedo representarme realmente mi voluntad [...] mi cuerpo y mi voluntad son una y la misma cosa.<sup>xxxv</sup>

Así la parte más importante para el entendimiento de la voluntad viene a ser, finalmente, el conocimiento de su fenomenología tal y como ésta se representa en la acción expresada mediante el cuerpo. A este nivel la voluntad se caracteriza como una *pulsión ciega*<sup>xxxvi</sup> que rige los apetitos sensibles bajo una sola aspiración: *la voluntad de vivir*.

Todo ser vivo no es sino únicamente esta misma voluntad en una objetivación individual y ese su ser, la voluntad de vivir se exterioriza en cosas tales como los cuidados por la propia nutrición o en el deseo de procreación y también, por último en la natural *fuga mortis*, en tanto huida de todo peligro y hostilidad.<sup>xxxvii</sup>

La existencia es pues *voluntad de vivir* y ésta se exterioriza en el individuo en tres formas a) nutrición, b) procreación y c) huida del peligro, lo que se puede sintetizar bajo una sola idea; la conservación de sí. Esta voluntad de vivir tiene un correlato analógico en el psicoanálisis en las llamadas pulsiones de autoconservación, las cuales son definidas como “[...] *el conjunto de las necesidades ligadas a las funciones corporales que se precisan para la conservación de la vida del individuo*”<sup>xxxviii</sup>

Sin embargo, podemos apreciar que Schopenhauer no distingue entre pulsiones yoicas y pulsiones sexuales, a las cuales circunscribe de nuevo bajo el solo concepto de voluntad de vivir. Esto equivale a decir que Schopenhauer incluye a las pulsiones sexuales en las de autoconservación, invirtiendo la definición freudiana que considera a estas últimas como derivadas de aquellas.

[...]uno tiene que distinguir dos variedades de pulsiones, de las que una, las pulsiones sexuales o Eros [...]No sólo comprende la pulsión sexual no inhibida, genuina, y las mociones pulsionales sublimadas y de meta inhibida, derivadas de aquélla, sino también la pulsión de autoconservación.<sup>xxxix</sup>

Podemos darnos cuenta, a partir de las citas anteriores y lo que hemos venido diciendo, de la existencia de una relación estrecha entre el concepto schopenhaueriano de voluntad de vivir con ciertos elementos pulsionales establecidos por la teoría metapsicológica freudiana que, sin lugar a dudas, nos permite esbozar una meta-teoría de la explicación del concepto de voluntad en Schopenhauer.

Esta meta-teoría a la que nos referimos toma como su objeto la teoría de la voluntad interpretándola bajo el régimen conceptual de las pulsiones. Justificamos esta propuesta con

base en el reconocimiento que el propio Freud hace de la similitud entre estos dos conceptos.

Acaso entre los hombres sean los menos quienes tienen en claro cuán importantísimo paso, para la ciencia y para la vida, significaría el supuesto de unos procesos anímicos inconscientes. Apresémonos a agregar, empero, que no fue el psicoanálisis el primero en darlo. Cabe citar como predecesores a renombrados filósofos, sobre todo al gran pensador Schopenhauer, cuya <<voluntad>> inconsciente es equiparable a la <<vida pulsional>> del psicoanálisis.<sup>x1</sup>

## **2.2. La voluntad de vivir reinterpretada bajo la noción de pulsiones eróticas**

En el ámbito individual la *voluntad es vivir* y el *vivir es voluntad*, sin embargo el sujeto es de naturaleza finita y una parte intrínseca de ésta es la muerte. Es por ello que dentro del esquema schopenhaueriano la voluntad necesita la multiplicidad de individuos para poder mantenerse objetivada y esta multiplicidad sólo se logra mediante la procreación. Es ahí en donde entra el instinto sexual en juego. Éste adquiere tal fuerza que los individuos pueden llegar a sacrificar su propia existencia con tal de llevarla a cabo. Ejemplos de esto se pueden apreciar en cualquier parte del mundo animal, considérense tan solo los ejemplos del salmón, la tarántula y la mantis en los cuales suele coincidir la descarga sexual con la muerte. Para Schopenhauer esto es un claro ejemplo de que la voluntad de vivir apuesta más a la supervivencia de la especie que a la del individuo.

Lo significativo de esta concepción es el hecho de la coincidencia entre la descarga sexual interpretada como una afirmación de la voluntad de vivir con la muerte. Desde el punto de vista psicoanalítico esto significaría más bien un triunfo de la pulsión de muerte, a

la cual Freud define como la: “[...] *encargada de reconducir al ser vivo orgánico al estado inerte*”. Sin embargo para Freud, como para Schopenhauer, ambas pulsiones están comprometidas con la vida de una manera íntima, ya que es en el marco de la lucha o *polemos* entre las aspiraciones de conservación del impulso sexual y la pugna hacia el estado inerte, que la vida misma hace su entrada en escena.

La génesis de la vida sería, entonces, la causa de que esta última continua y simultáneamente, también, de su pugna hacia la muerte; y la vida misma sería un compromiso entre estas dos aspiraciones.<sup>xii</sup>

Ciertamente también Schopenhauer consideró a la muerte como parte esencial de su teoría, pero sólo en tanto un fenómeno más del individuo como representación y no como parte del Ser, por ello identifica a la muerte con el proceso de excreción: “[...] *la excreción, la continua eliminación de la materia constituye lo mismo que, en su más alta potencia la muerte[...]*” La pareja vida-muerte es pues consubstancial al fenómeno, a la representación, pero no tiene nada que ver con la finalidad última del Ser. El juego vital que nos presenta el esquema schopenhaueriano se corresponde pues, con el de la lucha entre las dos clases de pulsiones que nos presenta la teoría freudiana. Nos encontramos ante un ciclo caracterizado por la generación | **vida** | muerte, en la cual la vida misma se encuentra en un espectro reducido, una especie de ventana entre las dos pulsiones, tal vez de ahí que el fenómeno de la vida sea tan delicado en su equilibrio.

Dentro de este esquema podemos decir, válidamente que, toda aspiración del individuo en tanto existente es la de mantenerse vivo, ya sea individualmente o por medio de su especie. Esto significa que el individuo está comprometido por una parte consigo mismo, mientras que por la otra está encadenado a su compromiso con la continuidad de la especie, es decir su compromiso es con la vida misma.

Esta doble articulación del compromiso vital del sujeto la podemos encontrar tanto en Schopenhauer, como en Freud. Para el primero el individuo es sólo una objetivación de la voluntad, un fenómeno espacio-temporal y, por ello, finito. En tanto individuo, esto es ser individuado, el sujeto está impelido a velar por sí mismo mediante los cuidados propios generados por las necesidades de autoconservación, pero en tanto ser finito está impelido a dar continuidad al fenómeno vital mediante la única posibilidad que le ha sido otorgada para tal fin, la procreación.

Nacimiento y muerte corresponden a la manifestación de la voluntad y, por tanto, a la vida. A la voluntad le es esencial presentarse en individuos que nacen y mueren, en cuanto efímeras manifestaciones bajo la forma del tiempo de algo que en sí no conoce tiempo alguno, aunque sí deba presentarse en la forma mencionada, a fin de objetivar su propio ser. [pero como] la Naturaleza no se halla comprometida con el individuo, sino tan solo con la especie; en ella concentra todos sus desvelos con ahinco, cuidándose de ella mediante un prodigioso excedente de gérmenes y el gran poder del impulso de fecundación.<sup>xlii</sup>

Si interpretamos lo que Schopenhauer nos dice en la cita anterior, desde el punto de vista pulsional, nos encontramos de nuevo con la presencia de las mociones de autoconservación y aquellas directamente enfocadas hacia las descargas sexuales. La voluntad no es pues, sino una forma análoga de pulsión multívoca que incluye tanto a Eros como a Tánatos. Freud distingue entre esta doble articulación de las pulsiones eróticas que están al servicio tanto en función del individuo como de su especie, conduciéndolo hacia una doble existencia.

El individuo lleva realmente una existencia doble, en cuanto es fin para sí mismo y eslabón dentro de una cadena de la cual es tributario contra su voluntad o, al menos, sin que medie ésta. Él tiene a la sexualidad por uno de sus propósitos, mientras que otra consideración lo muestra como mero apéndice de un plasma germinal, a cuya disposición pone sus fuerzas a cambio de un premio de placer; es el portador mortal de una sustancia –quizá- inmortal-, como un mayorazgo no es sino el derechohabiente temporáneo de una institución que lo sobrevive.<sup>xliii</sup>

No debemos confundir en esta cita el uso de la palabra voluntad con la *Voluntad* schopenhaueriana. Sin lugar a dudas Freud se refiere al uso del concepto de voluntad como libre arbitrio, nada que ver con la pulsión ciega e irresistible de Schopenhauer que, como ya hemos mencionado, se equipara más bien de manera análoga, pero sin duda mucho más cercana con la *trieb* de Freud.

Lo importante a destacar en estas dos citas es el hecho, por un lado, de la temporalidad del individuo y, por otra, la atemporalidad que ambos pensadores le atribuyen al principio vital germinativo que se presenta en el sujeto bajo el impulso de fecundación. Esto que hemos visto explica por qué tanto en la teoría psicoanalítica como en la filosofía elaborada por Schopenhauer la sexualidad juega un papel de primera importancia. En lo que sigue nos avocaremos a exponer, por esto mismo el significado que esta parte tiene en la vida anímica del sujeto.

### **2.3. Sexualidad**

Ya hemos visto en el primer capítulo de este ensayo la relación entre *psique* y *soma*, pero ahora nos enfocaremos directamente hacia algunos de los principios que rigen esta relación, uno de los cuales y por cierto de mayor importancia, es el de la función sexual del individuo. En este sentido, uno de los grandes descubrimientos de Freud fue el de revelar el origen de ciertos trastornos somáticos provocados por la neurosis y que tienen su origen en alteraciones anímicas relacionadas directamente con la sexualidad. En sus *Tres ensayos sobre teoría sexual* Freud enfatiza esto que acabamos de decir.

Gran parte de la sintomatología de aquellas neurosis que yo derivo de las perturbaciones de los procesos sexuales, se manifiesta en la perturbación de otras funciones físicas no sexuales.<sup>xiv</sup>

Fue Freud quien descubrió la importancia que tiene la sexualidad sobre la vida psíquica del ser humano, a través de sus investigaciones sobre el origen de las causas (etiología) de las alteraciones anímicas, sin embargo no fue él el único en darse cuenta del papel prioritario que ésta juega en la configuración que el individuo se forma de sí mismo y del mundo que le rodea. Ya hemos podido ver, por ejemplo, cómo la función sexual se presenta en Schopenhauer bajo el régimen de la voluntad de vivir, a la que hemos podido asociar por sus efectos análogos y en una de sus facetas con las pulsiones eróticas.

Tanto Freud como Schopenhauer abordaron el tema de la sexualidad más allá de sus aspectos fenoménicos para poner al descubierto la intrincada serie de elementos metafísicos que se ocultan detrás de su expresión orgánica tratando de explicar, ambos a su manera y desde dos perspectivas diferentes pero finalmente convergentes, dicho impulso por medio de una fuerza primigenia que gobierna la actividad toda del individuo y aun del mundo cual *primum movile*.

Tanto Freud como Schopenhauer enseñaron que la sexualidad no se reduce al coito. Si bien éste no pierde su relevancia en el plano de la experiencia somática. Para ambos pensadores el concepto de sexualidad es más amplio abarcando cada plano de la experiencia vital del organismo, la cual puede ser dividida en un factor nutritivo y otro reproductivo, cada uno de los cuales cubre diferentes momentos de su desarrollo y desenvolvimiento del sujeto, de tal modo que el primero le concierne sólo al individuo y a su auto-preservación, mientras que el segundo es una característica del individuo como miembro de su especie, un macrocosmos que lo incluye tan solo como elemento.

También mostraron que las manifestaciones orgánicas de la sexualidad tienen su origen en una fuerza de magnitud desconocida que proviene de lo más íntimo del individuo y que puede reducirse a esto: el deseo de vivir. Freud llamó a esta fuerza con el nombre de “pulsión” (*trieb*), mientras que Schopenhauer la llamo “voluntad” (*wille*). Voluntad y pulsión son pues los nombres de aquello que en una de sus instancias, la corporal, se manifiesta como impulso pro-creador o instinto sexual.

Para Schopenhauer, por ejemplo, esta, como cualquier otra acción del cuerpo es una representación (lo que incluye al cuerpo mismo en tanto objeto), esto es: la manifestación material de la voluntad, estableciendo con ello un principio y aun un *telos* divergente de la pura interpretación mecanicista de la biología física. Este principio ontológico superior representado por la voluntad dará pie al concepto de sublimación, por medio de la cual la manifestación de la voluntad puede adquirir grados superiores de representación cada vez más alejados del mundo material, los cuales darán por fruto el arte y las formas más elevadas de cultura.

También en Freud encontraremos la noción de sublimación respecto a las fuerzas pulsionales eróticas, que como hemos dicho no tienen como fin necesario la satisfacción sexual. La pulsión es una fuerza como aquella que representa la voluntad y ambas comparten tres principios esenciales, el primero es su manifestación somática, el segundo es su incognoscibilidad en tanto ellas mismas, y el tercero es su participación en los diversos grados de *poiesis* empezando por aquel que se manifiesta en la reproducción sexual y el que es susceptible de sublimarse a otros grados de producción que se alejan de cualquier manifestación material.

#### 2.4. La metafísica subyacente al amor sexual en Schopenhauer.

Hemos dicho en el párrafo anterior que fue Schopenhauer quien se dio cuenta con más profundidad de la importancia de la función sexual, así como de su expresión amorosa, para la ontogénesis del individuo en tanto objetivación espacio-temporal de la voluntad. Fueron las características intrínsecas a su postura metafísica las que lo llevaron a deliberar en torno a un tema que, a pesar de su evidente importancia, había sido sistemáticamente olvidado del campo de la filosofía y relegado al de la poesía. Schopenhauer se queja de esta situación y la achaca tanto a la indiferencia como a la incomprensión por parte de sus colegas filósofos, sobre los alcances del asunto.

[...]no es lícito dudar de la realidad del amor ni de su importancia. En vez de asombrarse de que el filósofo trate también de apoderarse de esta cuestión, tema eterno para todos los poetas, más bien debiera sorprender que un asunto que representa en la vida humana un papel tan importante haya sido hasta ahora abandonado por los filósofos[...]<sup>xiv</sup>

En realidad el tema del amor sexual es subyacente a toda la filosofía de Schopenhauer dada su relación con la voluntad de vivir, que como ya hemos indicado, es el principio fundamental de toda acción del sujeto, manifestada, por una parte, en los impulsos de autoconservación mientras que, por la otra, en el instinto de reproducción. Tan importante le pareció el tema al filósofo de Danzig, que profundizó en él hasta sus últimas consecuencias en su *Metafísica del amor sexual*, que aparece en los complementos de su obra fundamental *El mundo como voluntad y representación*.

¿Qué es el amor? Se pregunta Schopenhauer en este escrito, que ha motivado a los más grandes artistas a representarlo una y otra vez como *leit motiv* desde la prehistoria hasta la actualidad. Su respuesta, que él admite desencantadora para los románticos, es la de que este concepto, el amor, no es más que una ilusión que enmascara el carácter orgánico

del acto genésico, último fin (*telos*) del enamoramiento.

Todo enamoramiento, por etéreo que aparente ser, sumerge en realidad todas sus raíces en el instinto sexual, y hasta no es otra cosa más que este instinto especializado, determinado, individualizado por completo.<sup>xlvi</sup>

Schopenhauer nos dice que, junto con el amor por la vida, que es el impulso del individuo por la preservación de sí mismo y que hemos relacionado con las pulsiones de autoconservación, el instinto sexual es “*el más poderoso y activo de todos los resortes*”, lo cual significa que el sujeto se mueve (o es movido) tanto por las fuerzas que lo impelen a mantenerse con vida, en tanto porción individuada de la voluntad, como por las fuerzas que lo conducen a la trascendencia de su propio ser, no ya como ese individuo singular, sino como parte de la humanidad, como especie.

El sujeto es finito, histórico, singular y desde este punto de vista insignificante para la voluntad que es infinita, ahistórica y total, ya que se objetiva en cada cosa del mundo fenoménico. Su vida misma así como su muerte puede ser comparada al añadir o retirar un solo grano de arena en la playa. Por ello la voluntad no apuesta su objetivación en él, sino en la multiplicidad de individuos, y es ahí en donde entra en juego la capacidad reproductiva de los sujetos individuales, que se manifiesta por medio de una fuerza activa en lo más profundo de cada uno, nuestro ser en sí, que no es otra cosa que la voluntad tratando de individuarse.

Para Schopenhauer estamos condenados a perecer de una u otra manera, en tanto seres finitos, pero lo que de nosotros queda a salvo del transcurso implacable del tiempo es la generación siguiente, que no es otra cosa sino la proyección del *eidos* de lo humano. Por ello insiste en que lo que está en juego, el único fin, en toda empresa, llamémosle amorosa como él mismo lo hace, es la “composición de la generación siguiente”.

El fin definitivo de toda empresa amorosa [...]es, en realidad, entre los diversos fines de la vida humana, el más grave e importante[...]se trata nada menos que de la *composición de la próxima generación*. Los *dramatis personae*, los actores que entraran en escena cuando salgamos nosotros[...]<sup>xlvii</sup>

En esto podemos ver que el instinto sexual, manifestado por medio de la pasión amorosa, no compete ni es mero asunto del individuo que la experimenta. Esta es una diferencia importante ya que, si bien la pulsión sexual busca la satisfacción de la tensión que ella misma provoca en el organismo, no tiene como finalidad la satisfacción de una necesidad del individuo como tal, al modo el que lo hacen sus necesidades de autoconservación. Para Schopenhauer como para Freud este impulso es un compromiso nouménico, o sea en relación con su ser-en-sí, y por ello mismo con la especie. La voluntad del individuo se convierte en voluntad de la especie.

En el plano más básico en que podemos entender el impulso sexual esto es, como mera excitación de los sentidos y en particular de las zonas erógenas, lo que se halla de fondo es una voluntad de vivir ciega e indeterminada que no se dirige a ningún objeto en particular. Esta voluntad ciega es totalmente de carácter inconsciente y en una primera instancia, al igual que en la fase narcisista, se dirige hacia el Yo, por medio de las pulsiones de autoconservación, para luego desplazarse hacia otros objetos que captan la atención de la conciencia, por medio de la representación que el individuo se hace de los mismos como posibles dispensadores de satisfacción a sus necesidades. Pero esto es solo una apariencia, una ilusión que usa la voluntad para lograr sus objetivos. Por definición, ya lo hemos visto, la voluntad es el deseo en sí mismo y no el deseo de algo, por lo que nunca puede ser satisfecho aún si sus instancias son capaces de acercarse más o menos a la anhelada satisfacción. En este sentido el objeto de deseo que afecta a la conciencia como representación del otro (el ser deseado, amado), solo enmascara la verdadera naturaleza

inconsciente de la fuerza que impele a un sujeto a unirse con otro. Esa representación del otro (que no es *El Otro*), se cubre con el antifaz de la promesa de satisfacción de la necesidad, pero no es más que el velo de Maya que nos oculta la verdadera naturaleza de las cosas. Por medio de él, el sujeto anhelante, volente, se halla siempre como en un laberinto de espejos en el que persigue la imagen de aquello que desea, pero que, cuando al fin cree lograr alcanzarlo, no halla más que su propio reflejo, frío y vacío. No es lo que busca, pero ignora que lo que busca no *Es*.

Esta es la naturaleza del amor sexual para el filósofo de Danzig, una estratagema de la voluntad que le hace creer al sujeto que aquello que busca es sólo para sí, para su propia satisfacción, ¡pobre incauto! Diría Schopenhauer, la voluntad no hace sino utilizar esa naturaleza egoísta del individuo en pro de sus propios fines. Él busca su placer, pero este placer no es más que la cadena que sujeta al individuo a la voluntad, con ella dirige sus pasos ora tirando, ora aflojando, pero nunca liberándolo.

También el nuevo ser que busca su existencia es voluntad y como tal, participa de la voluntad de vivir que se manifiesta en la atracción de sus progenitores, es voluntad que busca individuarse fenomenicamente por medio de los mecanismos que la naturaleza ha concedido a su especie. Este nuevo ser en potencia, es un *ontos* no individuado, es pura voluntad e indistinguible por lo tanto de la voluntad expresada mediante las pulsiones eróticas de sus posibles padres. Schopenhauer explica así el origen del instinto sexual, pero queda aún la pregunta ¿y por que esas pulsiones se dirigen hacia un individuo particular? La respuesta que nos da es a la vez cercana al psicoanálisis pero también divergente, es cercana porque el filósofo caracteriza a la atracción de modo inconsciente como lo hace Freud, pero mientras que este último encuentra que el sujeto desplaza sus pulsiones eróticas hacia el otro por con base en las figuras paternas o con base en su propia representación,

Schopenhauer piensa que dicha atracción responde a lo que él llama el *genio de la especie*, lo cual significa que la voluntad trata de objetivarse en individuos que respondan mejor al llamado de la voluntad de vivir, esto es individuos que sean más aptos para sobrevivir.

Pero esto que hemos dicho no lo sabe el amante, de ahí su carácter inconsciente. Para él o ella, su objeto de deseo responde únicamente al anhelo de satisfacción de sus necesidades y mientras más se represente el amante a su amado como capaz de realizar la satisfacción, más grande es la pasión que siente por el o ella. He ahí como las aspiraciones egoístas motivan al individuo a realizar el designio de la voluntad.

Para alcanzar su fin es preciso, pues, que la naturaleza embauque al individuo con alguna añagaza, en virtud de la cual vea, iluso, su propia ventura en lo que en realidad sólo es el bien de la especie; el individuo se hace así esclavo inconsciente de la naturaleza en el momento en que sólo cree obedecer a sus propios deseos.<sup>xlviii</sup>

Los fines egoístas del sujeto son puestos así al servicio de un fin que lo trasciende. Esa voluntad que se devora a sí misma, ahora se engaña a sí misma en una de sus encarnaciones por medio de la carne. Esto se refleja, como dijimos arriba, en la elección del objeto de deseo. Schopenhauer nos dice que ahí donde el individuo cree elegir libremente y a su gusto, no hace sino seguir los dictados de la voluntad que ve en el objeto elegido una proyección de las características biogenéticas deseables para una elevada objetivación de sí misma. Esto significa que el sujeto elige tomando en cuenta todas las características que en el otro se desean para su propio continuador. Esto se explica debido a las carencias de los limitados sujetos que, hallan en sus objetos de deseo las características que deberían para sí mismos y buscan transmitir las, siempre de manera inconsciente, a la nueva generación. Esto es lo que nuestro autor llama, el deseo metafísico y que subyace a todo principio interno de acción, de los que a continuación daremos cuenta de manera esquemática.

## 2.5. Principios de acción.

De acuerdo con nuestro esquema, el primer principio que comparten las nociones de voluntad y pulsión es su manifestación somática; esto es, dicho en términos schopenhauerianos, la expresión de la voluntad mediante las manifestaciones del cuerpo. (cfr. Capítulo 1). Dado que éste es objetivación de la voluntad, i.e. voluntad vuelta objeto, toda representación fenoménica que emane de él puede ser reducida a un acto de voluntad pura. Ahora bien, toda manifestación fenoménica del cuerpo puede ser circunscrita al movimiento tanto de sus órganos internos como de sus órganos externos, de tal manera que todo movimiento corporal nos proporciona inteligibilidad acerca de la voluntad misma. De este modo, para Schopenhauer la voluntad caracteriza a la fuerza interna que impele al individuo a actuar:

*“[...] toda fuerza originaria que se manifieste en fenómenos [...] es lo mismo que en nosotros hallamos cual voluntad[...].”* y más adelante *“La voluntad [...] es lo primario, el prius del organismo, aquello por lo que éste se condiciona”* <sup>xlix</sup>

Esta fuerza (la voluntad) es incognoscible *en sí misma* y sin embargo podemos lograr un conocimiento bastante detallado de ella de una manera indirecta, que como hemos visto se da por medio de las acciones que el individuo lleva a cabo. Para nuestros propósitos definiremos una acción como la serie de movimientos corporales que un individuo ejecuta a manera de conseguir un fin específico y este fin específico, al que nos referimos, no es otra cosa más que la satisfacción de cierta necesidad que apremia al individuo. Es en este sentido por lo que se comprende cómo para Schopenhauer logramos

obtener inteligibilidad de la voluntad a través de los actos, ya que la voluntad los rige a todos mediante la sensación de necesidad que invade al cuerpo.

En el mundo mineral y vegetal, la voluntad actúa por medio de la ley de causalidad y las excitaciones respectivamente, sin embargo en los individuos superiores en los que aparece el entendimiento, su actuar es dirigido por medio de motivos o representaciones simbólicas. Estos motivos de contenido simbólico tienen como rasgo peculiar el de ser representaciones atemporales, así por ejemplo el deseo de venganza puede llevar a actuar a un individuo, con independencia del tiempo que haya transcurrido desde que ocurriera aquello que hizo surgir en él ese deseo. Así pues el entendimiento y por consiguiente el conocimiento tiene sus raíces en la voluntad.

Freud por su parte nos brinda una intuición de su concepto de pulsión análoga a la que Schopenhauer nos da de la voluntad definiéndola como una fuerza que genera la sensación de necesidad y que se manifiesta por medio de la acción del cuerpo.

Será mejor que llamemos <<necesidad al estímulo pulsional; lo que cancela esta necesidad es la <<satisfacción>>. Ésta sólo puede alcanzarse mediante una modificación, apropiada a la meta, de la fuente interior del estímulo.<sup>1</sup>

Esta “modificación” a la que hace referencia Freud conduce a la satisfacción de la necesidad por diversos medios, uno de los cuales es la acción efectiva que modifica el estado en el que el individuo se encuentra mientras que la otra es una acción sustitutiva generada por la imaginación y la función simbólica, por medio de la cual se logra sustituir el objeto de deseo por otro objeto de relevo, pero que dada su relación simbólica hacia el objeto deseado real, logra presentarse como un sustituto del mismo, como por ejemplo sucede en el fetichismo.

Similarmente a lo que menciona Schopenhauer, para Freud existen estímulos externos que deben distinguirse de los estímulos pulsionales, de tal modo que lo que Schopenhauer llamó excitaciones, en Freud se convierten en estímulos externos que hacen actuar al organismo por medio de lo que conocemos como reflejos. Más adelante veremos con más detalle la distinción entre las dos clases de estímulos, pero antes veamos un poco la importancia que tiene la sensibilidad en la epistemología de ambos autores.

Desde los primeros párrafos de su obra capital *El mundo como voluntad y como representación* el filósofo de Danzig vincula el conocimiento a la sensibilidad, dándonos así ya un adelanto de la relevancia que ha de adquirir la percepción sensible, indefectiblemente ligada al cuerpo, en su interpretación del mundo.

El mundo es mi representación [...] cuando el hombre conoce esta verdad estará para él claramente demostrado que no conoce un sol ni una tierra, y sí únicamente un ojo que ve el sol y una mano que siente el contacto con la tierra: que el mundo que le rodea no existe más que como representación, esto es, en relación con otro ser: aquel que le percibe, o sea él mismo<sup>li</sup>

En este párrafo se pone de manifiesto la prioridad que tiene la percepción para el conocimiento. El mundo entero es representación y por ello mismo intuición y el cuerpo, ese ojo que ve y esa mano que siente, es el médium de dicha intuición. El cuerpo, la *res extensa* de Descartes, se convierte así en el punto de intersección entre el mundo y el sujeto cognoscente.

Al igual que para Kant en Schopenhauer el entendimiento necesita de la intuición sensible para darle contenido a los conceptos de los que partirán las representaciones de significado simbólico, que finalmente servirán como motivos, pero además, y esto es nuevo, el cuerpo adquiere un papel prioritario como objeto inmediato para el sujeto

cognoscente, ya que a la vez que sirve como el medio para la intuición del resto de los objetos es él mismo el primer objeto del que el entendimiento tiene noticia.

Desde el punto de vista de la filosofía de Schopenhauer el cuerpo es un objeto dada su inserción en las coordenadas espacio-temporales y su naturaleza material y por ello mismo es considerado como una representación entre otras, sin embargo es una representación que sirve de punto de partida al sujeto en el conocimiento del mundo exterior v.g el resto de las representaciones y si bien el sujeto no puede ser identificado con su cuerpo, también es cierto que no puede ser desligado de él dado que está sujeto al principio de individuación.

Esta situación peculiar del cuerpo la veremos también en Freud, en donde la conciencia tomada como intuición inmediata queda indefectiblemente ligada al cuerpo, que en la teoría psicoanalítica se transforma en el receptor de los influjos externos que actúan sobre el sujeto

“[...] la conciencia es la superficie del aparato anímico [ya que está adscrita] en calidad de función, a un sistema que espacialmente es el primero contando desde el mundo exterior”.<sup>lii</sup>

Desde luego ese sistema al que se refiere Freud en su artículo *El yo y el ello* no es otro que el cuerpo. En Freud el cuerpo separa al *yo* del *ello* debido a su situación fronteriza entre las percepciones externas e internas. Al igual que en Schopenhauer es un objeto entre otros sólo que con la peculiaridad de que este objeto percibe las alteraciones internas del individuo.

Además del influjo del sistema P [psíquico], otro factor parece ejercer una acción eficaz sobre la génesis del yo y su separación del ello. El cuerpo propio y sobre todo su superficie [la piel] es un sitio del que pueden partir simultáneamente percepciones internas y externas. Es visto como un objeto otro, pero proporciona al tacto dos clases de sensaciones, una de las cuales puede equivaler a la percepción interna.<sup>liii</sup>

Esto llevará a Freud a postular que el yo es la proyección psíquica de la superficie del cuerpo, y finalmente a la afirmación de que el yo consciente es nada más ni nada menos que un “yo cuerpo”<sup>liv</sup>

Sin duda esta situación en la que es colocado el cuerpo, en ambas teorías, nos puede llevar a pensar en un rechazo al dilema del dualismo iniciado por Platón y reafirmado por Descartes, pero sin caer en el monismo fisicalista, ya que a pesar de que el cuerpo es un objeto entre otros, ambas teorías le conceden una posición privilegiada al establecerlo como un ente que participa de ambos mundos, el de la voluntad y la representación (en Schopenhauer) y el de las pulsiones y los estímulos en la teoría psicoanalítica. Por primera vez en toda la historia de las ideas el cuerpo adquiere así una posición especial en la relación entre la *res extensa* y la *res cogitans*.

Debido a la situación que ocupa el cuerpo como intermediario entre los estados internos y externos del sujeto, éste funge tanto como receptor de los influjos externos como transmisor de los influjos internos del individuo, trabajando siempre en una relación de retroalimentación en la cual interacciona tanto el sentido externo como el sentido interno. Todas las reacciones del cuerpo, que pueden ser reducidas a movimientos, se convierten en la expresión tangible de un estado interno del cual parten. Esto vale tanto para las excitaciones (estímulos externos), como para las pulsiones, ya que en las primeras el estado interno reacciona a los influjos provenientes del exterior, mientras que en las pulsiones el estado interno lo hace con respecto a lo que proviene de él mismo.

Ahora bien, no hay que dejar de ser cuidadosos en este punto debido, principalmente, a que no se debe confundir a un mero estímulo con una pulsión a pesar de

que ambos actúan a un nivel somático. Podríamos decir que el primero es una manifestación extra-somática, mientras que el segundo es de naturaleza intro-somática.

El estímulo se presenta así como aquello que *viene de fuera* y provoca una reacción a escala vegetativa, como cuando retiramos la mano de la llama, mientras que el segundo tiene un origen interno generado por la necesidad del organismo aún cuando su aparición esté condicionada por una representación externa.

[la fisiología] nos ha proporcionado el concepto de estímulo y el esquema del reflejo, de acuerdo con el cual un estímulo aportado al tejido vivo desde afuera es descargado hacia fuera mediante una acción.<sup>lv</sup>

La experiencia y la sensibilidad siguen jugando un rol de primera importancia en ambos ámbitos, dado que tanto la pulsión como el estímulo son registrados por medio de las terminaciones nerviosas de la superficie del cuerpo, a pesar de lo cual se distingue claramente entre aquello que exteriormente hace reaccionar al organismo y aquello que lo impulsa a actuar de *motu proprio*, lo que se convierte en el signo más característico de una división entre la receptividad asociada con el estado externo y aquella propia del estado interno.

El estímulo pulsional no proviene del mundo exterior, sino del interior del propio organismo [...] estos estímulos son la marca de un mundo interior, el testimonio de unas necesidades pulsionales. La sustancia percipiente del ser vivo habrá adquirido así [...] un asidero para separar un <<afuera>> de un <<adentro>><sup>lvi</sup>

Para entender esto pongamos por caso un estímulo de autoconservación como lo es la sensación de hambre. Aquí hablamos claramente no de un estímulo, sino de una pulsión, ya que esta sensación es provocada por una necesidad interna del propio organismo muy

diferente a aquella por la cual retiramos la mano bruscamente al ser pinchados con una aguja.

Nótese que hablamos de una sensación como aquellas provocadas por el estímulo sensorial de los objetos externos, pero de un carácter puramente interno, a continuación el cuerpo reaccionará a este estímulo interno ejerciendo una acción que tenga como consecuencia la satisfacción de la necesidad.

Los movimientos de cada uno de los miembros que el cuerpo pone en acción con la finalidad de lograr la satisfacción de la necesidad se transforman así en la manifestación fenoménica de la pulsión. En el caso de Schopenhauer esto se explica desde un plano metafísico bajo la premisa de que el cuerpo es la objetivación de la voluntad.

Pero yo sostengo: entre el acto de la voluntad y la acción del cuerpo no hay ninguna conexión causal, sino que entrambas son inmediatamente una y la misma cosa, que es percibida doblemente: una vez en la conciencia de uno mismo[...]como acto de la voluntad, y al mismo tiempo en la intuición exterior y espacial [...]como acción del cuerpo.<sup>lvii</sup>

Por esto mismo para Schopenhauer la voluntad es la fuerza que impele al individuo a actuar. La existencia es para él movimiento entendido más allá de la mera locomoción.

[...] esta voluntad, que es la única cosa en sí, lo único verdaderamente real [...] en un mundo en que todo lo demás no es mas que fenómenos, es decir, mera representación, que esta voluntad digo, presta a cada cosa, sea la que fuere, la fuerza por la que puede existir y obrar [...] <sup>lviii</sup>

Tal y como sucede con la pulsión, la voluntad se presenta como el origen de la acción corporal, más aún Schopenhauer identifica cada acto de voluntad con un movimiento del cuerpo, *querer es actuar* podría ser la mejor explicación a este intrincado punto de la filosofía de la voluntad. Esta situación la explica el filósofo afirmando que la voluntad se objetiva por medio de los individuos, siendo así que su ser deviene en existir

mediante el principio de individuación. El cuerpo es así manifestación fenoménica de la voluntad porque finalmente es el medio por el cual ésta se manifiesta en el mundo: “*Todo acto de su voluntad es al mismo tiempo y necesariamente un movimiento de su cuerpo[...].*”

Entre la voluntad y el movimiento del cuerpo no existe el nexo de la causalidad, es decir no están en la relación de causa y efecto, sino que Schopenhauer los muestra como una sola cosa, cuerpo = voluntad objetivada. Como la voluntad no se puede conocer *in abstracto*, sólo podemos conocerla mediante los actos concretos de nuestro cuerpo que se enfocan a la realización de acciones concretas, de allí que el cuerpo se presente como la condición del conocimiento de la voluntad.

Aquí se presenta la particularidad del cuerpo, pues según nuestro autor, éste debe ser considerado un objeto particular entre todos los demás objetos porque en él se dan simultáneamente para el sujeto cognoscente voluntad y representación, mientras que la totalidad de los otros objetos que no son su cuerpo tan sólo son meras representaciones mediadas por este cuerpo. Por ello es necesario que el cuerpo además de representación, se deba tener como un objeto en sí, es decir como voluntad en su esencia íntima.

Cuerpo y voluntad aparecen aquí unidos íntimamente, pero el resultado más acabado de esta intimidad es la acción propia del cuerpo, el cuerpo es acción pero esta acción, esta dinámica, esta movilidad del cuerpo como ya hemos visto no se presenta en una relación de causa-efecto, la voluntad NO es la causa de la acción corporal, sino que cada acción corporal es una manifestación propia y directa de la voluntad como cosa en sí, como el querer por el querer mismo. Así el mundo, que también es acción por su participación de la voluntad, se nos manifiesta como alteración de nuestra corporeidad pero (la acción del mundo) se da, como ya hemos dicho, en forma mediata a través de su

contacto con nuestro cuerpo, el cual es para nosotros la intuición primigenia de todo el actuar en el mundo representacional:

“No podríamos tener esta intuición sin el conocimiento inmediato de cierta acción que nos sirva de punto de partida. Y esta acción es la acción de nuestro cuerpo.”<sup>lix</sup>

El cuerpo así es objeto inmediato del sujeto, pero hay que tener presente siempre que el sujeto no es su cuerpo, ya que el cuerpo no es más que otra representación sometida a las condiciones de posibilidad del conocimiento y está inscrito bajo la custodia, por decirlo así, del principio de razón y de sus “variantes” como las llama nuestro autor, que no son otras que el tiempo, el espacio y la ley de causalidad.

Desde el punto de vista de la teoría psicoanalítica, también se hace evidente que por medio del cuerpo se manifiesta algo más que un epifenómeno de la materia. Freud se dio cuenta de esto desde sus primeros estudios en torno a la neurosis llegando a la increíble - para su tiempo- conclusión de que los síntomas de la misma eran el producto de las represiones sexuales de los individuos, es decir de una función psíquica que no podía ser identificada con el cuerpo pero que, sin embargo, actúa en y por medio de él, v.g. por medio de la exteriorización de “ciertos” efectos de impacto somático.

El psicoanálisis nos ha enseñado que la esencia del proceso de represión no consiste en cancelar, en aniquilar una representación representante de la pulsión, sino en impedirle que devenga consciente. Decimos entonces que se encuentra en el estado de lo <<inconsciente>>, y podemos ofrecer buenas pruebas de que aún así es capaz de exteriorizar efectos[...]<sup>k</sup>

¿Cómo entender lo expuesto de la teoría de Schopenhauer a la luz de los descubrimientos de Freud?. En primer lugar, como se evidencia en la cita anterior, el psicoanálisis nos indica que por medio del cuerpo se expresan situaciones patológicas que

tienen un origen de carácter pulsional, esto significa que las alteraciones tanto orgánicas como psíquicas que aparecen en la neurosis no pueden hallar su raíz en la parte fisiológica del cuerpo tal y como sucede en el resto de las enfermedades. Fue esta misma situación la que por mucho tiempo hizo que los médicos consideraran a la histeria como una “simulación”, dado que a pesar de los síntomas manifiestos no podía hallarse una explicación de carácter físico a los mismos.

Como es sabido la teoría psicoanalítica tuvo su origen en el estudio de la neurosis y fue allí donde Freud acuñó la mayoría de los conceptos clave de la misma, sin embargo una vez que los principios de la etiología de la neurosis estuvieron bien cimentados, Freud pudo dar paso a una explicación de los principios del desarrollo “normal” del sistema psíquico del individuo.

En su artículo *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud nos presenta una versión muy similar a lo que ha expuesto Schopenhauer sobre las manifestaciones corporales de la voluntad, sólo que con un grado más acabado de explicación.

[...]la <<pulsión>> nos parece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal.<sup>lxi</sup>

En la teoría de Freud la parte puramente *metafísica*, presentada por Schopenhauer mediante el concepto de voluntad, se transforma de una fuerza misteriosa en una fuerza interna del organismo, una parte intrínseca de su ser. No obstante dicha fuerza no pierde su cualidad etimológica de meta-física, ya que si bien es conocida por las alteraciones somáticas que tiene sobre el individuo, su ontogénesis permanece desconocida en tanto sustancia. Sabemos que existe, que está ahí y que se manifiesta, incluso podemos identificar

y clasificar cada una de tales manifestaciones como procedentes o no de ella y sin embargo nos es totalmente desconocida en tanto ella misma.

¿De qué modo podemos llegar a conocer lo inconsciente? Desde luego lo conocemos sólo como consciente, después que ha experimentado una transposición o traducción a lo consciente.<sup>lxii</sup>

Esto resulta análogo a lo que sucede con la voluntad, que siendo ella misma incognoscible se hace inteligible gracias a la razón que hace al individuo consciente de su querer: “[...] *la luz del conocimiento ilumina la ciega voluntad*”.

El conocimiento de los objetos le proporciona al individuo de una manera consciente aquello que en sí mismo se presenta como un impulso ciego e inconsciente que puede ser llamado simplemente *su querer*, para el filósofo alemán un individuo quiere algo porque la voluntad actúa a través de él, pero ese algo aún permanece indeterminado hasta el momento en el que el conocimiento le hace claras aquellas representaciones que actúan como motivos de *ese querer* indeterminado, en ese momento el individuo *desea* un objeto particular cuya representación actúa como motivo para él y lo impele a actuar, como ya hemos repetido varias veces, para satisfacer su necesidad transformada en deseo.

## Capítulo 3

**Esquema de una meta-teoría de la acción en Schopenhauer basada en la segunda analogía.**

### **3.1. La autoconservación como *fin* de la acción.**

Hemos delineado en el capítulo anterior un brevísimo adelanto en torno a aquello que nos permitirá explicar con más detalle los fundamentos de la *animación* de los individuos. Se ha explicado el movimiento del cuerpo como la acción de una fuerza interna que impele al sujeto a actuar para conseguir la satisfacción de una necesidad.

Haciendo un paréntesis sobre lo que hasta aquí hemos dicho, hemos de tener en cuenta que la caracterización del movimiento como respuesta a las necesidades del organismo había sido ya adelantada por Aristóteles en su mayormente desconocido *Tratado sobre el movimiento de los animales*, ahí el estagirita nos dice claramente y en palabras sencillas que el deseo es la causa última del movimiento

Deseo beber, dice el apetito; esto o aquello es beber, nos dicen los sentidos, la imaginación o el pensamiento; por lo tanto yo bebo y de este modo toda criatura viviente es impelida a moverse y actuar, siendo el deseo la causa última del movimiento y el deseo surge por medio del pensamiento, la percepción o la imaginación.<sup>lxiii</sup>

Podemos darnos cuenta como ya, desde la filosofía antigua, se consideró la importancia de la representación (pensamiento, percepción, imaginación) en la conducción de la necesidad hacia el deseo, pero no hemos de adelantarnos al siguiente capítulo, por ahora estamos solamente interesados en la mera movilidad del cuerpo como expresión de algo que parte del estado interno como necesidad.

Una vez que hemos echado alguna luz sobre el proceso de movimiento que junto con los detalles que nos proporciona el estudio de la fisiología, compone la explicación de las causas eficientes de dicho fenómeno hemos de enfocarnos en las causas finales del mismo. En la cita anterior Aristóteles nos dice que el deseo es la causa última del movimiento y no hemos de negar que en términos generales tiene razón, dado que el movimiento del cuerpo en tanto fenómeno encuentra su explicación última en el *deseo*, para Schopenhauer esta explicación bastaría por sí misma y exactamente en las palabras en las que lo pone Aristóteles, pues para aquel el deseo se explica por sí mismo: “*Cada fin realizado es el punto de partida de un nuevo deseo, y así indefinidamente*”<sup>lxiv</sup> lo que viene a significar que en efecto el deseo no tiene ningún fin más que él mismo, por lo que nunca se halla satisfecho aún a pesar de que todas y cada una de sus finalidades parciales logren actualizarse, entendiendo por finalidades parciales aquellas necesidades concretas que se representan como el deseo de un objeto particular (motivos) que representa aquello que promete dar satisfacción plena a tal necesidad. Esto último está en concordancia con la caracterización psicoanalítica que del deseo nos ha presentado Françoise Dolto en su distinción entre deseo y necesidad.

Para Schopenhauer la voluntad en sí misma que no es más que un querer ciego que nunca puede ser satisfecho con nada. Al manifestarse como representación el ser que es la voluntad, individúa al mismo tiempo sus objetos de deseo y los persigue como fines. El querer en sí mismo por definición debe estar en un estado de insatisfacción constante ya que carece de objeto, pero cuando este querer por sí y para sí se objetiva en el individuo y aparece la representación, entonces puede ser localizado en lugares específicos, tanto como deseo *de* cómo en objetos de satisfacción de tal deseo. Esto mismo lo encontramos en las distintas pulsiones que define el psicoanálisis como aspectos de la especificidad de los

deseos de satisfacción relacionados con las distintas partes del cuerpo a las cuales se asocian las tensiones que exigen la satisfacción.

El origen localizado de esas experiencias discriminatorias para la distinción del deseo en calidad de no satisfecho fue lo que indujo la jerga psicoanalítica que ustedes conocen y que nos hace hablar de pulsiones orales, anales, uretrales, genitales.<sup>lxv</sup>

El factor esencial para la preservación orgánica del individuo se origina en la nutrición. Desde que el sujeto es engendrado su cuerpo necesita adquirir la materia indispensable para mantenerse con vida, este proceso continúa a lo largo de toda la existencia del individuo presentándose como una necesidad constante de alimento. Nada es tan esencial para el mantenimiento de la vida orgánica como la constante alimentación y el individuo afirma y re-afirma su voluntad de vivir a través de cada acto que busca satisfacer esta necesidad, sin embargo hay algo trascendente en el individuo que lo hace consciente de su propia finitud y lo impele a transmitir parte de su ser a otros individuos por medio de la procreación. Para Schopenhauer tanto nutrición como procreación son sólo dos caras de una misma moneda: la voluntad de vivir.

El cuerpo, receptor del influjo externo por medio de la sensibilidad se transforma en activo en tanto expresión objetivada de la voluntad que se manifiesta por medio de los actos motrices de los órganos que lo componen. Esta doble configuración del cuerpo se expresa claramente en la conceptualización del yo-cuerpo, es decir el yo como aquello que Freud caracteriza como la parte del ello alterada por la influencia del mundo exterior y por ende la proyección de la superficie corporal. En otras palabras, la representación para el sujeto de sí mismo en tanto objeto delimitado y diferenciado de todo otro objeto, por medio de la

individuación que la materia de la que está compuesto le impone en el ámbito espacio-temporal.

Para Schopenhauer, como hemos dicho más arriba, la sexualidad está relacionada con el carácter nutritivo por el que se manifiesta la voluntad de vivir en el fenómeno de la autopreservación, mas aún, la sexualidad es para él una faceta del carácter nutritivo del individuo

La continua nutrición y reproducción no suponen sino distintos grados de la generación [...] El proceso nutritivo supone una reproducción lenta y continuada, mientras que el proceso reproductivo constituye una nutrición altamente potenciada.<sup>lxvi</sup>

El individuo es objetivación de la voluntad y, en tanto objeto, toda su vida es una pugna entre el mundo hostil que amenaza con aniquilarlo y su voluntad de vivir, su deseo de no morir. Esta pugna a nivel existencial es entre la vida y la muerte, la generación y la corrupción, o mejor aún, la aniquilación del yo. Al alimentarse el individuo afirma una vez más dicha voluntad, proporcionado a sus células materia y elementos tomados del exterior y a lo que tal vez él mismo ha aniquilado, para que éstas se re-generen. Sin embargo el hombre es un ser finito sujeto a la inexorable ley del tiempo y del desgaste y la única forma de continuar su eterna lucha contra la muerte a la que lo impele su voluntad de vivir es mediante la generación de una multitud de nuevos seres.

Es en este sentido que la procreación para el filósofo de Danzig se presenta como una forma radical de la nutrición. El individuo se renueva en el otro, que no es él mismo pero que sin embargo lleva en sí parte de su ser propio. Así como la nutrición es lo principal para el sujeto en tanto organismo individual, la otra forma de nutrición

manifestada por medio de la procreación es lo principal para conservar al individuo en tanto especie y por ello mismo más importante para la naturaleza, pues si el individuo perece, la especie permanece.

La explicación de este fenómeno en la teoría de Schopenhauer recae de nuevo sobre el elemento metafísico de la voluntad. Ésta se objetiva en individuos, pero como éstos son contingentes en el espacio y el tiempo la única forma de mantenerse objetivada es por medio de la multitud que se conserva mediante la sucesión de una generación a otra.

[...]la naturaleza no se halla comprometida con el individuo, sino tan sólo con la especie; en ella concentra todos sus desvelos con ahínco, cuidándose de ella mediante un prodigioso excedente de gérmenes y el gran poder del impulso de fecundación.<sup>lxvii</sup>

Curiosamente, para Schopenhauer el impulso de procreación es aún más fuerte que el de nutrición aunque ambos parecen ser caracterizados por el filósofo como parte de un único principio relacionado con la auto conservación. Ya hemos expuesto alguno que otro ejemplo del mundo animal que reafirma esta observación, no obstante decimos que el impulso por sí mismo no nos dice nada de la fuerza con que éste se presenta, sobre todo en la especie humana que constantemente ha luchado por anular temporal o permanentemente los efectos que se presentan como la finalidad biológica del mismo, i.e. la procreación.

Para entender el fenómeno de la fuerza con que tan impulso se presenta, Schopenhauer se dio cuenta que, a la función estrictamente biológico-reproductiva asociada con la unión de los genitales, la voluntad ha añadido la representación sensible del placer y del erotismo como un medio de asegurar el cabal cumplimiento de la función y su finalidad intrínseca. Si el individuo se mueve por deseo y el placer es su mayor deseo, entonces el

placer que le brinda la función sexual lo impele a moverse hacia su consecución con lo que la voluntad logra cumplir su cometido.

Para Freud al igual que para Schopenhauer nutrición y sexualidad van intrínsecamente unidas y la relación entre la conservación del individuo y la de la especie también juega un papel prioritario desde la teoría psicoanalítica. Hay un sentido erótico en el narcisismo que se manifiesta en el cuidado del propio cuerpo y que se desplaza posteriormente hacia otros objetos y finalidades.

Nos formamos así la imagen de una originaria investidura libidinal del yo, cedida después a los objetos; empero considerada en su fondo, ella persiste, y es a las investiduras de objeto como el cuerpo de una ameba a los seudópodos que emite.<sup>lxviii</sup>

La persistencia de la investidura libidinal del yo cedida a los objetos, se puede asociar indiscutiblemente con una especie de *amor propio* que tiene su fundamento en el cuidado de las satisfacciones de las necesidades de auto-conservación pero que no se detienen en ellas. La aparición del fenómeno del onanismo o la masturbación pone en evidencia cómo el cuerpo mismo del individuo adquiere una representación simbólica del deseo erótico que se satisface consigo mismo dando y obteniendo placer a partir de sus propias sensaciones tanto externas como internas.

El narcisismo, en este sentido, no sería una perversión, sino el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación, de la que justificadamente se atribuye una dosis a todo ser vivo.<sup>lxix</sup>

La relación que establece Freud entre nutrición como representante de las pulsiones de autoconservación y la sexualidad tiene un comienzo en la infancia del individuo donde su prioridad es, ante todo, la conservación de sí mismo. Esto llevó a Freud a asociar de una

doble manera la relación entre la función simbólica característica de la sexualidad tanto con las necesidades de satisfacción primarias (de auto-conservación), como con los objetos representantes de la satisfacción de las mismas y muy especialmente con la madre.

[...]el niño (y el adolescente) elige sus objetos sexuales tomándolos de sus vivencias de satisfacción. Las primeras satisfacciones sexuales autoeróticas son vivenciadas a remolque de funciones vitales que sirven a la autoconservación. Las pulsiones sexuales se apuntalan al principio en la satisfacción de las pulsiones yoicas, y sólo más tarde se independizan de ellas [...] las personas encargadas de la nutrición, el cuidado y la protección del niño devienen los primeros objetos sexuales[...]<sup>lxx</sup>

En un principio la satisfacción de la zona erógena aparece asociada con la del hambre. La actividad sexual se apoya primeramente en una de las funciones puestas al servicio de la conservación de la vida, pero luego se hace independiente de ella. En Schopenhauer no encontramos especificaciones acerca del desarrollo de la función sexual, pero con todo podemos apreciar cómo la relación entre nutrición y sexualidad se hace patente en ambos autores de manera analógica, lo que nos muestra cómo la asociación entre ambos elementos determinan uno de los principios de acción básicos del sujeto impulsados por la libido; el deseo ya sea en su faceta nutritiva o en su faceta sexual: el deseo mueve al individuo. Esto es importante tenerlo presente de manera constante en nuestra lectura de ambos autores, ya que si bien Schopenhauer se refiere constantemente a la procreación no ha de entenderse que la sexualidad se reduce a ella, pues al igual que para Freud, ya lo acabamos de mencionar arriba, lo que impele finalmente al individuo a cumplir la función reproductora es la búsqueda del placer que le proporciona, lo que también se explicitó en la anterior cita de Freud.

Continuando pues con lo que hasta aquí hemos dicho, podemos ver ya más claramente cómo la nutrición y la sexualidad se entrelazan por medio del placer. Ahora

bien en el desarrollo del individuo desde la infancia hasta la madurez sexual, el placer asociado con la nutrición sufre un desplazamiento. El deseo (pulsión) de autoconservación, como ya vimos, hace surgir al *narcisismo*. Esta investidura libidinal del yo es posteriormente cedida a un objeto que se representará como objeto de deseo en su fase nubil. Sin embargo ha de tenerse en cuenta aquí que dado que la sexualidad no se reduce a la mera reproducción, el objeto de deseo puede variar dando origen a lo que Freud llamó “perversiones”.

No nos concierne aquí el ahondar sobre esta interesante parte de la teoría sexual psicoanalítica, sin embargo nos sirve para reafirmar el hecho de que aquello que mueve directamente al individuo en lo que se refiere al ámbito de su sexualidad está más bien relacionado con la consecución del placer.

Tal vez, es por este hecho primario de la naturaleza que impele al individuo a mantenerse vivo por cualesquiera de sus funciones nutritivas, que ésta ha otorgado a la sexualidad un alto grado de placer que finalmente llega a superar en muchas situaciones de la naturaleza el impulso de la conservación del yo llevando al individuo a sacrificar su propia vida a cambio del placer que obtiene por ese medio. Finalmente la naturaleza o la voluntad si recuperamos lo que Schopenhauer nos ha dicho sobre el mismo asunto, cumple su cometido moviendo al individuo a la acción no por la búsqueda del fin mismo, sino por uno de sus accesorios: el placer.

En el capítulo anterior tuvimos la oportunidad de traer a consideración los principios más elementales de la acción que aparecen tanto en la teoría de Schopenhauer como en los fundamentos de la metapsicología elaborada por Freud<sup>lxxi</sup> y que, según hemos visto, operan en el individuo a partir de las pulsiones eróticas, tanto en su fase narcisista

como conservación del organismo, como en su fase sexual en la que la investidura libidinal se desplaza hacia otros objetos.

De un modo general y basándonos en lo que hemos dicho hasta aquí en torno a las teorías elaboradas por ambos pensadores, podemos establecer, que los principios internos de acción, son aquellos elementos no mecánicos ni fisiológicos que intervienen en la animación (movimiento) de todo cuerpo orgánico, i.e. dotado de vida, pero que sin embargo se manifiestan a través de elementos somáticos que configuran el movimiento, sobre todo en lo que concierne a la conducta (movimientos con finalidad, intencionales).

El simple movimiento puede ser descrito por medio de la actividad del sistema nervioso, mientras que la conducta que se manifiesta por medio de la configuración organizada de tales movimientos hacia un fin determinado nos señala una serie de estados internos del sujeto como causa de la actividad animada o *movimiento intencional*, concepto al que oponemos el de movimiento meramente físico.

Para detallar lo anteriormente dicho examinemos la distinción entre el movimiento intencional y el meramente físico. Así como los cuerpos inanimados, son susceptibles de movimiento únicamente por efecto de la acción de ciertas fuerzas provenientes del exterior<sup>lxxii</sup> que actúan **sobre** ellos, los cuerpos dotados de *motu* propio además de estar sujetos a las mismas fuerzas que aquellos, en virtud de su cualidad de ser objetos materiales, son capaces de regular su propio movimiento con base en ciertos fenómenos internos que actúan **desde** ellos mismos ante los influjos, ya sean éstos recibidos por la superficie del cuerpo desde el mundo exterior por medio de la intuición, así como de aquellos provenientes de sí mismos (voluntad / pulsiones) por medio de las sensaciones cenestésicas que hacen al individuo afín o no a tal o cual *estado situacional* en el que se encuentra en un momento determinado.

Entenderemos por “**estado situacional**” a aquella relación en la que se encuentra un individuo con respecto al mundo externo y ante la cual actúa o reacciona de manera intencional bajo las afecciones (la forma psíquica) de placer y displacer y que son a la vez afines a las sensaciones sensibles (o sea la materia o contenido), de placer y de dolor que afectan al cuerpo. El ejemplo más básico de un estado situacional es aquel en el que el individuo se siente agredido y se le presenta la disyuntiva entre huir de la agresión o luchar contra ella, en ambos casos la motivación es el deseo de no hallarse en el estado de displacer que encuentra en su situación actual. Podemos hacer extensiva la noción de estado situacional más allá de la relación *individuo – mundo externo* hacia sus propios estados internos que lo colocan en un estado de placer o displacer ante una situación de *necesidad y satisfacción*, en este caso diríamos que un estado situacional es una relación en la que se encuentra el individuo con respecto al mundo externo o *a sus estados internos* y ante la cual actúa o reacciona de manera intencional. Un ejemplo para esta reformulación es la sensación de hambre.

En esta situación el individuo se encuentra en un estado de necesidad que lo obliga a actuar de modo que logre extinguir el estado displacentero provocado por la excitación del sistema digestivo ante la falta de alimento, la cual se presenta como su situación actual al momento de presentarse la sensación. En este caso la necesidad de alimento impele al individuo a moverse de tal manera que logre atraer para sí cualquier objeto que cumpla la función nutrimental, lo que representa un cambio (*metabolé*) en la situación actual que trae como consecuencia un cambio en el estado interno. Cualquier cambio en uno de estos factores determina un cambio en el otro.

Respecto de esto que acabamos de decir, la metapsicología nos enseña que la tendencia primaria del aparato psíquico es la de mantener estable al organismo, esto es, de

reducir a su mínima expresión toda excitación ya sea de origen externo o interno “principio de nirvana”, que podemos postular como un principio de inercia que trata de dirigir toda acción del individuo hacia situaciones que lo alejen de las sensaciones de displacer manteniendo constantes los niveles de excitación al mínimo posible.<sup>lxxiii</sup>

En ambos casos el estado situacional opera de una manera, podríamos decir dual, teniendo como únicos valores de acción el *hacer-para-sí* el objeto de deseo que promete placer y el rechazo de aquello que promete un displacer, que a su vez por lo mismo operan en función de los estados internos englobados bajo el *principio del placer* cuyos valores son también duales y que se refieren únicamente a las sensaciones de placer y displacer en el individuo.

Lo anterior nos reafirma el hecho de que no hay estado interno sin situación, ni situación sin estado interno, del mismo modo podemos decir que no existen estados internos ni situaciones sin descargas motoras del individuo ya sea en forma de reacciones o de acciones, aunque como veremos al hablar de la represión, tales descargas pueden llegar a quedar truncas, esto es: pueden presentarse al individuo como consecuencias naturales de un estado situacional determinado, sin llegar a manifestarse de una forma explícita en los actos conductuales del individuo.

Recapitulando pues lo expuesto hasta aquí podemos apreciar que, como lo afirmara el filósofo de Danzig en su disertación sobre *la libertad de la voluntad* son el placer y el displacer, a los que hemos definido como estados internos, los elementos primigenios que se nos presentan como la causa del movimiento de los organismos (en tanto movimiento o acción intencional), ya que como hemos visto anteriormente todo acto de voluntad se manifiesta de manera automática en un movimiento del cuerpo.

[...] todos los afectos y pasiones [...] son movimientos más o menos débiles o fuertes [...] de la propia voluntad impedida o liberada, satisfecha o insatisfecha[...] también pertenecen a ella los denominados sentimientos de placer y displacer [que] pueden reducirse a afecciones de atracción o repulsión, o sea a la voluntad que se hace consciente de sí como satisfecha, impedida o liberada.<sup>lxxiv</sup>

Esto quiere decir que todo afecto o pasión puede ser circunscrito bajo la categoría de necesidad, la cual se nos presenta como la ausencia de algo que resulta indispensable para el bien-estar del individuo, o sea aquello que puede modificar el actual estado de displacer por un estado de placer mediante el efecto de la satisfacción. Por ello toda necesidad es un estado necesariamente displacentero siendo su opuesto la satisfacción y por ello el placer.

Debido a los efectos anteriormente descritos, en lo que se refiere a la ejecución del movimiento en los organismos vivos, queda justificado llamar a esos fenómenos o estados internos definidos ya sea como pulsiones o como la voluntad, según el caso, y que se identifican con la búsqueda del placer y la evitación del displacer, con el nombre de *energías psíquicas* siendo la más conocida aquella a la se llamó *libido*.

Dimos el nombre de libido a los revestimientos de *energía* que el Yo afecta a los objetos de sus tendencias sexuales y el de “interés” a todos los demás que emanan de sus instintos de conservación[...]<sup>lxxv</sup>

Estas energías o fuerzas, si bien son de un carácter puramente intencional y cualitativo, tienen sin embargo una relación con el orden de la magnitud que, se puede decir, actúa por medio de la intensidad de la excitación y es percibida por las sensaciones cenestésicas, de modo que el organismo puede distinguir perfectamente entre grados tolerables y grados intolerables de excitación; pongamos por caso la sensación de sed y el gradiente en el que se manifiesta cada vez con más intensidad a medida que se pospone su satisfacción.

La sensación de dolor en sus diferentes gradientes es otro ejemplo de un elemento difuso en lo que a medidas específicas se refiere, sin embargo de alguna manera un organismo “sabe” que siente más o menos dolor en un momento específico y en relación con una situación específica. No tenemos ni la más remota idea de qué significa que alguien nos diga “me duele” sino en relación con aquello que nosotros mismos nos representamos como dolor (conocimiento analógico), pero menos aún podemos siquiera imaginarnos qué significado tiene el que alguien nos diga que tiene “más” o “menos” dolor.

Sin importar el significado preciso y cuantitativo de una afección determinada, podemos sin embargo apreciar sus características cualitativas en la acción del individuo ante dicha situación ya que de una u otra manera tratará de ponerle fin según los principios del placer y del nirvana.

El último fin de la actividad psíquica, que desde el punto de vista cualitativo puede ser descrito como una tendencia a conseguir placer y evitar el dolor, se nos muestra considerado desde el punto de vista económico, como un esfuerzo encaminado a dominar las magnitudes de excitación actuantes sobre el aparato psíquico e impedir el dolor que pudiera resultar de su estancamiento.<sup>lxxvi</sup>

Como hemos podido apreciar, tanto Freud como Schopenhauer establecen en las citas anteriores que es la energía o fuerza psíquica lo que impele a los organismos a la acción en concordancia con un propósito o finalidad, lo que establece una teoría teleológica de la acción. En un primer momento las necesidades de autoconservación de los organismos son la fuente primigenia de la cual brotan las fuerzas que los impelen a actuar con una finalidad (*telos*), en virtud de la urgencia de satisfacer sus necesidades, sin embargo con la aparición de la facultad de representación en el individuo, asociada con su función simbólica las meras necesidades y su satisfacción adquieren un carácter distinto

presentándose, ya no como simples afecciones sensibles ante las cuales el organismo reacciona, sino que antes bien éstas cobran un significado simbólico para el sujeto, el cual llega incluso a abstraer de la necesidad su carácter material, quedándose en cambio con su forma simbólica, la cual le brinda una satisfacción psíquica que va más allá de la satisfacción orgánica; surge así propiamente lo que se llama deseo.

## Capítulo 4

### **Tercera analogía: La sublimación como *poiesis* o imaginación creadora.**

Según lo que hemos visto hasta aquí, tanto la pulsión como la voluntad de vivir tratan de mitigar los apremios de la necesidad generada en el individuo con la finalidad tanto de mantenerse con vida a sí mismo, como de dar continuidad a la vida de la especie de la que el sujeto es sólo un eslabón finito. El camino para la satisfacción de tales apremios es la acción efectuada mediante una configuración organizada de los movimientos del cuerpo a la que hemos llamado acción intencional y que se distingue de los actos reflejos que son una respuesta inmediata a un estímulo dado únicamente por efecto de la sensibilidad en la superficie del cuerpo.

Un carácter distintivo de la acción intencional es el de la deliberación. Con vistas a obtener una satisfacción a una determinada necesidad, el sujeto debe ser en principio capaz de elegir los medios adecuados para alcanzar su objetivo y esto debe incluir la situación en la que se encuentra en relación con su entorno. Un mismo fin puede ser logrado por diversos medios y por eso mismo los posibles cursos de acción varían en cada situación

Sin embargo es posible que ante un influjo pulsional dado se opongan diversas barreras que hacen imposible su satisfacción inmediata o incluso de manera permanente. La descarga pulsional entonces queda inhibida y se produce el estado de *represión*. Freud nos enseñó que la represión no es algo malo en sí mismo, sino antes bien es una forma de reaccionar ante la imposibilidad de lograr la satisfacción por los medios usuales que están representados por aquellos procesos motrices por medio de los cuales se satisface la necesidad de manera inmediata.

El individuo busca siempre lo que es más conveniente para él, y eso que es más conveniente es lo que le brinda placer, sin embargo hay circunstancias en las que conseguir un placer determinado en un momento inapropiado puede generar un displacer mayor al placer así logrado. En este sentido la represión busca mantener el nivel de displacer al mínimo, aún a costa de sacrificar la satisfacción anhelada.

Aprendemos entonces que la satisfacción de la pulsión sometida a represión sería sin duda posible y siempre placentera en sí misma, pero sería irreconciliable con otras exigencias y designios. Por tanto produciría placer en un lugar y displacer en otro. Tenemos así, que la condición para la represión es que el motivo de displacer cobre un poder mayor que el placer de la satisfacción.<sup>lxxvii</sup>

La represión es así un modo de respuesta psíquica ante el displacer, sin embargo si somos cuidadosos en el mecanismo de la misma podremos darnos cuenta que la represión tiene como finalidad evitar dicho displacer, por lo que ha de actuar *a priori* en relación con el mismo, esto es como una anticipación del resultado de actuar de tal o cual modo. Hay por tanto aquí también un proceso deliberativo por medio del cual el individuo es capaz de pre-ver el resultado de sus acciones estableciendo un modelo que incluye tanto sus posibles cursos de acción, como la situación en la que se encuentra. Tal modelo sólo puede ser establecido en el psiquismo del sujeto por medio de la facultad imaginativa. La imaginación se nos presenta de este modo como la construcción de un modelo (o varios) según los cuales se puede elegir el curso de acción que mejor convenga ya sea para actuarlos, descartarlos o más interesante aún lograr una satisfacción sustitutiva mediante aquello que Dolto llama *juegos del deseo*.

#### 4.1. Deseo e imaginación.

Ya hemos visto que la necesidad se distingue del deseo en el hecho de que mientras la primera se satisface por un consumo de manera inminente, el segundo tiene como característica el poder soportar un aplazamiento en su satisfacción. Tanto la necesidad como el deseo tienen su origen en el inconsciente, ambos exigen la liberación de su tensión mediante la consecución de su objeto, sin embargo el deseo es capaz de soportar estados prolongados y tortuosos antes de ver logrado su objetivo. Esto significa que el deseo tiene su fuente no en la satisfacción plena sino en la promesa de satisfacción y por ello mismo podemos decir que el deseo aparece sólo cuando no existe la satisfacción de la necesidad, esto es cuando una moción pulsional ha quedado pospuesta; cuando hay represión.

Para Françoise Dolto esta peculiaridad del deseo, que no comparte con la necesidad (la cual por definición siempre exige su satisfacción inmediata dado que se rige ante todo por las excitaciones sensibles), genera o es contribuyente de una facultad especial que se relaciona con la creación. La *poiesis* del ser humano hace su aparición teniendo a la energía de la libido reprimida como materia prima, esta libido reprimida se transforma en creación mediante el juego del deseo, al que podemos definir como la facultad del individuo de crear modelos mentales en los cuales se imagina la satisfacción plena de la necesidad sin que haya satisfacción efectiva de la misma cuando la respuesta a dicha satisfacción es inminentemente negativa por cualquier motivo ya sea interno (conflicto de motivos) o externo (incapacidad de actuar para lograr placer ante la previsión de un displacer mayor).

El deseo no satisfecho, que permanece así en estado de tensión, puede robustecerse y precisarse. Así cada uno de nosotros se vuelve capaz de inventar y de crear inconscientemente medios de jugar con su deseo y de poseerlo, cuando no hay respuesta en el medio.<sup>lxxviii</sup>

En este sentido podemos hablar de una “plasticidad” o maleabilidad de la libido que no comparte con la mera necesidad y que, como veremos, es capaz de enriquecer a los elementos simbólicos de la mente humana que se expresan mediante el lenguaje.

Otra característica importante que distingue al deseo de la necesidad es que esta última es capaz de lograr una satisfacción completa mediante la relajación de su tensión, pero el deseo no puede lograr tal satisfacción nunca. Este hecho parece ser explicado a grosso modo de la siguiente manera; tanto la necesidad como el deseo logran la liberación de sus tensiones mediante el consumo que genera placer, sin embargo al ser la necesidad de un orden fisiológico es capaz de colmar intermitentemente su consumo mediante la relajación de lo que Freud llamó “tensión de órgano”. El deseo en cambio no logra ni siquiera esta satisfacción intermitente dado que el apremio de intercomunicación humana que es de un carácter puramente psíquico, se presenta de manera continua y espontánea, precediendo incluso desde el momento del nacimiento a la mera comunicación de las necesidades, esto es a la comunicación en la que el niño trata de hacer manifiestas sus necesidades.

La organización de una respuesta adecuada al llamado que une a dos seres vivientes es lenguaje, dicha organización se debe a la función simbólica al mismo tiempo que a la memoria. Así pues el deseo de comunicación emocional sutil precede [...] a la necesidad de una comunicación de asistencia sustancial [...]<sup>lxxix</sup>

La necesidad de comunicación interhumana precede pues a toda necesidad somática y se distingue de ella por medio del deseo, lo cual no significa que haya una separación entre *psique* y *soma* sino tan sólo que las necesidades fisiológicas se subordinan, o forman

parte de un sub-grupo de aquellas necesidades psíquicas que se manifiestan directamente mediante la función simbólica.

Esta distinción de la que hablamos puede ser encontrada de un modo análogo en Schopenhauer cuando habla sobre la distinción entre excitación y motivación, correspondiendo la primera a las necesidades nutritivas que se generan mediante la tensión de órgano y que exigen satisfacción inmediata siendo dependientes de la mera sensibilidad, mientras que la segunda integra ya a todo un aparato de representaciones de significado simbólico propios solamente de un grado superior de objetivación de la voluntad; el ser humano.

Para Schopenhauer la objetividad del mundo está en función a la naturaleza del conocimiento del sujeto, el cual a su propia vez es determinado en su contenido por la representación del objeto, el cual es el enlace del concepto con la función simbólica. Todo conocimiento está ligado al lenguaje y al apremio de comunicación, ya que sólo por medio de aquel esta es efectivamente posible, pero tal vez más importante que todo esto, o al menos condición necesaria para esto, es que todo lenguaje depende de la función simbólica y ésta sólo puede surgir del deseo.

Un ejemplo sencillo pero interesante de la relación entre deseo y lenguaje que forma parte del llamado “juego del deseo” se manifiesta mediante lo que Dolto llama lenguaje intra-narcisista, el cual hace su aparición en el lactante ante la ausencia de su madre. En este lenguaje intra-narcisista el niño sustituye el contacto cuerpo a cuerpo mediante un “fetiche”, el cual es usado para llevar a cabo el acto de mamar cuyo origen está en la pulsión nutritiva, sin embargo tal acción no la lleva a cabo para satisfacer la mera necesidad fisiológica, dado que no recibe en este caso una satisfacción a la necesidad propiamente

dicha, sino que lo que busca satisfacer mediante tal acto es el deseo de comunicación del cual se encuentra temporalmente impedido ante la ausencia de la madre.

A falta de su madre presente, del pecho en su boca, el deseo de esa percepción táctil le hace encontrar, por ejemplo, su puño y luego su pulgar, sucedáneos que mamar, y de ese modo soporta mejor el aislamiento durante la ausencia de comunicación. Ya es un lenguaje intranarcisista, podríamos decir, una especie de memoria de la presencia de la madre y, si se quiere también, una especie de masturbación, o sea, de señuelo gozoso solitario que mantiene el deseo [...] no se trata de necesidad, se trata de deseo de comunicar con el otro: ese deseo es el que trata de satisfacerse, ante la imposible realidad, de la única manera conocida. Y ese es el origen de la fuente de la simbolización. La imaginación da consistencia a una percepción parcial gracias a la memoria, que recrea la presencia tranquilizadora de una totalidad existencial más allá de la carencia.<sup>lxxx</sup>

El chupete es usado como símbolo de la madre con la cual desea mantener la comunicación y con ello logra soportar mejor el aplazamiento de la comunicación real, pero sin que se extinga el deseo que muy por el contrario se reafirma en su objeto mediante la satisfacción parcial que siempre busca consumarse totalmente.

Mediante el ejemplo del lenguaje intra-narcisista podemos apreciar el surgimiento de la simbolización que se nos antoja como una suerte de representación abstracta del objeto real. La imaginación o fantasía cumple con la función de hacer más llevadero para el sujeto la imposibilidad fáctica de satisfacción mediante el objeto real, por medio de la sustitución simbólica de la relación deseada en la que enlaza al sujeto con la representación simbólica de su objeto mediante una descarga pulsional autoerótica.

Lo simbólico guarda una relación directa con lo imaginario y lo imaginario lo hace a su vez con la necesidad insatisfecha y las percepciones mnémicas de situaciones placenteras que hacen surgir el deseo. El deseo es entonces un motivo simbólico, una representación de significado simbólico que utiliza el lenguaje intranarcisista para efectuar una satisfacción sustitutiva de la necesidad insatisfecha. Lo imaginario surge del deseo como un acto trascendente del psiquismo que no se satisface con lo meramente “real”, dado

que esto no le permite en todas las ocasiones, ni en todas las circunstancias, obtener el placer anhelado.

#### **4.2. Un camino a la sublimación: Especificación de los órganos y manifestación de la necesidad y el deseo por medio de ellos.**

Desde los orígenes de la filosofía se ha encontrado en el *logos* lo esencialmente característico del ser humano, sin pensamiento (*nous*) no hay lenguaje, pero sin lenguaje no hay pensamiento tampoco. Pero el *logos*, y aquí preferimos hacer uso de la palabra griega por su carácter polisémico mucho más rico que el de mero “lenguaje”, no es un mero epifenómeno evolutivo en el hombre, antes bien se nos presenta como una función simbólica del *nous*, del pensamiento que es creación y que por lo mismo se articula no con la necesidad sino con el deseo, a la manera de una especie de sublimación primaria de las pulsiones que en su carácter de mera necesidad se conformarían con la mera ostensión, esto es con una especie de lenguaje inarticulado carente de simbolismo y con un referente unívoco, esto es así porque en el lenguaje lo que se manifiesta es el deseo de comunicación, de relación con el otro psiquismo a psiquismo.

Una característica interesante de la diferencia manifiesta entre necesidad y deseo, tal como se nos presenta en el fenómeno del lenguaje, la expresa Dolto de una manera que como veremos está relacionada también con un fenómeno anticipado por la filosofía de Schopenhauer, a saber los modos diversos por medio de los cuales la morfología anatómica del cuerpo humano manifiesta los diversos grados de objetivación de la voluntad mediante ciertas características destinadas a un fin específico, veamos esto con detalle.

Dolto encuentra en sus investigaciones que la diferenciación entre necesidad y deseo es reflejada en la configuración del cuerpo humano, situando el lugar de la necesidad en la faringe y el del deseo en la laringe. La faringe es el lugar de consumo, el punto anatómico en donde la necesidad de alimento, producto de las pulsiones de auto-conservación, encuentra su culminación mediante el reflejo de la musculatura que engulle el alimento hacia adentro del organismo, en donde el resto de los órganos asociados con la digestión terminarán con el proceso hasta llegar a la excreción.

Tragar es pues una necesidad alimenticia asociada a un órgano particular de la anatomía humana, pero no es el único ni todas las funciones orgánicas están destinadas a la necesidad. Dolto nos dice que el verdadero deseo y la articulación de la función simbólica de éste con un órgano específico del cuerpo se da en la laringe, aquel lugar de la garganta que compartiendo su espacio vital con la faringe se distingue totalmente por su *telos* o finalidad, la cual es producir los sonidos asociados con el lenguaje, que como hemos visto es un acto de sublimación asociado con el deseo de comunicación.

Es en la laringe donde se especifica el lugar del deseo y en la faringe el lugar de la necesidad, en la época de las satisfacciones orales.<sup>lxxxii</sup>

Cuál otra podría ser la explicación de la existencia de ese órgano fonador, que puede no agotar las modalidades del lenguaje como tal, ya que desde luego hay otros lenguajes como el escrito y el de señas no ostensivas, pero que sin embargo es el más característico del hombre y sin duda el que lo ha enriquecido más hablando culturalmente, sino la de distinguir nuestro doblemente articulado sistema de símbolos, de aquellos gritos de las bestias, ininteligibles y asignificativos, mero producto de la intuición sensible inmediata.

Esta característica del cuerpo humano de tener órganos específicos asociados a funciones específicas como producto de la representación espacio-temporal o material de los principios internos de acción como necesidades y deseos, fue vista tanto por Schopenhauer como por Freud.

Por su parte Schopenhauer nos dice que las tendencias de la voluntad que se objetiva en el individuo están representadas por órganos específicos como los de la nutrición (el aparato digestivo) y aquellos de la reproducción (los órganos genitales), mientras que las pulsiones destructivas lo están por los músculos. Cada órgano del cuerpo es así una encarnación de la voluntad dirigida a un fin específico dándonos la imagen de un sistema de la voluntad integral. Esto nos manifiesta una especie de explicación teleológica del cuerpo según la teoría de la voluntad: cada órgano en particular manifiesta una faceta de la voluntad de vivir.

Según esta [la explicación teleológica del cuerpo], las partes del cuerpo responden a los apetitos fundamentales por los cuales la voluntad se manifiesta y deben ser expresión visible de los mismos: dientes, esófago y canal intestinal son el hambre objetivada, las partes genitales, el instinto sexual objetivado[...] <sup>lxxxii</sup>

En Freud, como ya lo adelantamos, también encontramos de manera análoga (y más explícita en la interpretación de Dolto), de este carácter constitutivo de la morfología del cuerpo como manifestación de una pulsión. En su artículo sobre el yo y el ello Freud explicita tal opinión, pero haciendo referencia no a las pulsiones eróticas, asociadas por nosotros a la voluntad de vivir, sino a las pulsiones de muerte. Por medio de la musculatura, nos dice Freud en el artículo antes mencionado, se transforma la pulsión de muerte en pulsión de destrucción (objetivación de la pulsión) desviándola hacia el exterior del organismo. La musculatura así planteada se muestra como una manifestación de la voluntad

de vivir, que incluye a las pulsiones de muerte y guarda entonces mucha analogía con lo que nos dice Schopenhauer acerca de que cada órgano del cuerpo tiene una función relacionada con la voluntad.

Como consecuencia de la unión de los organismos elementales unicelulares en seres vivos pluricelulares, se habría conseguido neutralizar la pulsión de muerte de las células singulares y desviar hacia el mundo exterior, por la mediación de un órgano particular, las mociones destructivas. Este órgano sería la musculatura, y la pulsión de muerte se exteriorizaría ahora [...] como pulsión de destrucción dirigida al mundo exterior y a otros seres vivos.

¿Por qué estaría dirigida la pulsión de destrucción hacia otros seres vivos? En primer lugar, nos diría Schopenhauer, porque la voluntad trata de objetivarse siempre en grados más altos y a costa de los más bajos, generando una lucha entre los individuos de las distintas especies por el poder, la dominación y el alimento, por ello la voluntad se devora a sí misma y el hombre con su arsenal de conocimiento alcanza el grado más alto y especializado de la objetivación de la voluntad, por esto mismo la inteligencia tiene tanta importancia en el hombre, pues así como el león tiene garras y éstas son objetivación de su voluntad en su cuerpo, el hombre tiene la inteligencia como instrumento (aunque también como arma) para llevar a cabo los designios de la voluntad.

[...]Esta lucha cósmica alcanza su máximo de visibilidad en el mundo animal, cuya nutrición está constituida por el reino vegetal, y en el que cada animal es botín y alimento de otro. [...] cada animal sólo puede conservar su existencia por el constante sacrificio de otra existencia, de modo que la voluntad de vivir se devora constantemente a sí misma y en distintas formas es su propio alimento.<sup>lxxxiii</sup>

### 4.3. Orígenes de la sublimación en Schopenhauer (el dolor) y en Freud (la represión).

#### Preámbulo necesario

Antes de entrar completamente en materia en lo que sigue de esta sección y hasta el final del capítulo, debemos hacer algunas precisiones de carácter general con respecto a lo que entenderemos por sublimación. Basándonos en el diccionario de psicoanálisis de Laplanche y Pontalis<sup>lxxxiv</sup> la definición que seguiremos en la argumentación será:

Proceso postulado por Freud para explicar ciertas actividades humanas que aparentemente no guardan relación con la sexualidad, pero que hallarían su energía en la fuerza de la pulsión sexual. Freud describió como actividades de resorte principalmente la actividad artística y la investigación intelectual. Se dice que la pulsión se sublima, en la medida en que es derivada hacia un nuevo fin, no sexual, y apunta hacia objetos socialmente valorados.<sup>lxxxv</sup>

Esto significa que la energía emanada de las mociones pulsionales hacia el fin propio de ellas, dependiendo de cuál sea, es desviado hacia otro fin diferente del original, pero al cual sin embargo aplica la misma energía que motiva el acto final manifestado por la conducta del sujeto.

Debemos recordar, además que por sexualidad se entiende algo más que la actividad y el placer emanado de la unión sexual, sino también una serie de sensaciones placenteras que no hallan su origen en la satisfacción de las necesidades orgánicas sino que emanan del deseo (Dolto).

Desde un punto de vista amplio podemos aplicar la definición de sublimación a nuestra interpretación analógica con la teoría de Schopenhauer, sin embargo desde un punto de vista restringido no, expliquemos esto con más detalle.

Si seguimos la segunda analogía propuesta en este trabajo que relaciona a las pulsiones de auto-conservación con la voluntad de vivir, una posible definición de lo que es la sublimación en Schopenhauer sería la siguiente: un proceso postulado por Schopenhauer para explicar ciertas actividades humanas que hallan su energía en la fuerza de la voluntad de vivir, pero que no tienen una relación aparente con la misma, sino con su opuesto; la negación de la voluntad de vivir. Esto es, se dice que la voluntad de vivir se sublima, en la medida en que es derivada hacia un nuevo fin, no de un carácter de satisfacción de las necesidades individuales, y apunta hacia objetos socialmente valorados como el arte y la cultura en general, la justicia y las instituciones sociales y la ética.

En esta definición análoga con la de Freud, encontramos que la sublimación tanto en un autor como en otro está representada por una desviación de las energías destinadas a ciertas satisfacciones por medio de ciertos objetos hacia otras de carácter diferente que trascienden al individuo y permean en la estructura social de manera creativa. Hasta aquí la analogía es válida y no creemos que, dada la segunda analogía presentada en este ensayo, haya problema alguno en aceptarla, aunque todavía falte especificar en qué sentido y de qué manera se presente en ambos autores tal fenómeno.

Sin embargo, como dijimos anteriormente en un sentido restringido, esta analogía no se cumple y ese sentido restringido del que hablamos es la génesis del fenómeno de la sublimación. A lo largo de este ensayo hemos puntualizado que para Schopenhauer no hay una clara distinción entre necesidad y deseo, llegando a usar incluso ambas palabras como sinónimo de lo mismo, a saber, de la referencia a la satisfacción de una necesidad individual surgida de la voluntad de vivir y manifestada por medio de los actos de conservación tanto del individuo como de la especie. Esto aplica para la voluntad objetivada, pero también hemos visto que la voluntad como objeto en sí mismo no tiene

finalidad alguna y su energía se vuelca sobre el querer en sí mismo, un querer que nunca está satisfecho y es constante manifestándose por ello en innumerables aspiraciones de satisfacción mediante su forma objetivada: el individuo. En este sentido, se podría hallar una tenue relación con el deseo en el sentido de que este último tampoco logra nunca una satisfacción plena, pero hasta ahí.

Para Schopenhauer, ya lo hemos dicho, la voluntad de vivir se relaciona tanto con las pulsiones de auto-conservación, como con las pulsiones sexuales en su sentido amplio, pero con un énfasis particular en el placer emanado de la unión sexual. Este énfasis de Schopenhauer sobre el placer sexual lo separa por una parte de la noción freudiana de sexualidad, pero lo mantiene unido en otra. Lo separa porque para Freud el carácter fundamental de la sexualidad no sólo se enfatiza en el placer del coito sino, de igual manera y con la misma intensidad, en otros placeres no directamente genitales pero relacionados con la función sexual, mientras que para Schopenhauer estos últimos serían meros agregados accidentales del acto principal que es la cópula.

Ahora bien, en el otro sentido que lo mantiene unido a Freud, se da en que al realizar tal énfasis sobre la importancia y trascendencia para el individuo de la sexualidad, se abría un camino no identificado con anterioridad, o tal vez sólo por Platón, en que la fuerza con que tal pulsión se da es capaz de desviarse hacia otros objetos para lograr un acto de carácter creativo en un plano, o esfera meta-física. Esto es, hay un reconocimiento de que si no existiera la fuerza emanada de las pulsiones sexuales no habría posibilidad de transformación de la misma, o sea no habría posibilidad de sublimación y, por lo tanto, no habría cultura, ya que para ambos autores las grandes contribuciones a la misma son fruto innegable del desplazamiento de la fuerza pulsional sexual, hacia otras áreas en su forma desexualizada.

[...]esos mismos componentes sexuales, susceptibles de desviarse de sus metas inmediatas y de dirigirse a otras, aportan las más importantes contribuciones a los logros culturales del individuo y de su comunidad. Estas aseveraciones no eran enteramente nuevas. El filósofo Schopenhauer había destacado la incomparable significatividad de la vida sexual con palabras de acento inolvidable[...]<sup>lxxxvi</sup>

Otra diferencia importante, si no es que la más importante en lo que al proceso de sublimación respecta, es que los procesos asociados con el fenómeno son el producto de motivaciones distintas. Para Freud el origen de la sublimación se da mediante la represión, mientras que para Schopenhauer la sublimación es el producto de la reflexión, por medio de la cual el individuo des-vela la verdadera naturaleza de la voluntad; el anhelo constante y la insatisfacción consecuente. Cuando esto sucede el sujeto rechaza tal situación entendiendo que este círculo sólo le genera dolor a sí mismo y a los demás, que como él también son meros fenómenos objetivados de la voluntad.

En lo que sigue trataremos de dar cuenta a grosso modo de la génesis del proceso de sublimación en ambos autores, sin pretender ser concluyentes a este respecto, para mostrar las diferencias en ambos mecanismos que, sin embargo, conducen al mismo fin.

#### **4.3.1. Las represiones y las sublimación**

En el apartado anterior dimos una posible definición de la sublimación en Schopenhauer basándonos en la definición freudiana. En tal definición dijimos que la voluntad de vivir se sublima, en la medida en que es derivada hacia un nuevo fin, de un carácter diferente al de la satisfacción de las necesidades individuales, apuntando hacia objetos distintos a los que representan la posibilidad de tales satisfacciones primarias.

Ahora bien, si la afirmación de la voluntad de vivir se manifiesta por medio de la satisfacción de tales necesidades a través de sus objetos propios, entonces la no satisfacción de los mismos representa una negación de la voluntad de vivir, veamos cómo compara Schopenhauer estas dos situaciones:

Lo contrario [de la afirmación de la voluntad de vivir] es la negación de la voluntad de vivir, que hace acto de presencia en cuanto aquel conocimiento [el del dolor que genera] pone término a la volición y las manifestaciones individuales conocidas [los objetos que prometen satisfacción] dejan de actuar como motivos de la volición; ese conocimiento global, adquirido merced a la comprensión de las ideas relativas a la esencia del mundo, el cual refleja la voluntad, se convierte en aquietador de dicha voluntad y hace que ésta se anule a sí misma.<sup>lxxxvii</sup>

En Schopenhauer el aquietador de la afirmación de la voluntad de vivir es, pues, el conocimiento de la esencia del mundo, que no es otra cosa que la objetivación general de la voluntad como cosa en sí. ¿Cuál será ese conocimiento? Hemos ya adelantado que tal conocimiento no es sino el del dolor que genera la constante necesidad insatisfecha. Para Schopenhauer el querer nace de una necesidad, pero cuando ésta, la necesidad es satisfecha, aquél permanece constante:

Todo querer nace de una necesidad, por consiguiente de una carencia, y, por tanto, de un sufrimiento. La satisfacción pone fin a éste; pero para un deseo que es satisfecho hay por lo menos diez que no lo son [...] el deseo colmado deja su puesto a otro nuevo.<sup>lxxxviii</sup>

Vemos una diferencia entre el querer y la necesidad que acerca al filósofo de Danzig a una primera distinción entre deseo y necesidad, sin embargo no se culmina, ya que para nuestro filósofo no hay hasta aquí intervención de la función simbólica que el psicoanálisis asocia con el deseo. Como quiera que sea Schopenhauer enfatiza el carácter satisfacible de la necesidad contra el mero querer, que una vez supuestamente satisfecho, encuentra otra instancia para manifestarse. La voluntad como cosa en sí, no es sino un mero querer sin

finalidad ni objeto específico y, es por ello, que no hay satisfacción definitiva posible. En este sentido la voluntad en sí misma se nos presenta como un movimiento circular de la *psique* que se manifiesta en lo orgánico por medio de deseos insatisfechos de manera constante. Hay necesidades definidas y objetos de satisfacción definidos, en tanto la voluntad se objetiva en el individuo, pero alcanzarlos no representa solución alguna al acto de querer por sí mismo que es la fuente de la que surgen las instancias.

Otro problema se le presenta adicionalmente al individuo como consecuencia de este constante querer, a saber que puede desear cosas que no están a su alcance. Como resultado de la carencia de objetos definidos para la voluntad en sí misma, existen infinitas posibilidades de instanciación de los mismos, por lo que a la voluntad objetivada se le pueden presentar cualesquiera objetos como objetos de deseo sin que medie, para ella, imposibilidad a priori de obtenerlos. Sin embargo, para infortunio del sujeto, sí que hay numerosos obstáculos a la satisfacción por medio de tales objetos, y mientras la voluntad lo hace aferrarse a ellos, su situación o contexto le hace imposible la satisfacción.

[...] la voluntad, en todos los grados de su manifestación, desde el más bajo hasta el más alto, carece de objetivo final, porque su esencia es querer, sin que este querer tenga nunca fin, y que, por lo tanto, no alcanza una satisfacción definitiva y sólo los obstáculos pueden detenerla, pero en sí va hasta lo infinito.<sup>lxxxix</sup>

Hasta este momento el individuo sólo quiere algo y tiene ante sí una situación que le impide obtener el objeto deseado para la satisfacción, Pero ¿es posible que haya alguna consecuencia de esta imposibilidad, ya sea temporal o permanente de lograr su objetivo?

En el capítulo anterior vimos que hay un proceso deliberativo por medio del cual el sujeto es capaz de elegir el mejor curso de acción posible para la consecución de sus fines, que en nuestro sentido significa, para la satisfacción de sus necesidades. Este proceso

deliberativo está sin duda relacionado con el conocimiento que tiene el sujeto de su situación en el mundo y cómo la satisfacción de sus necesidades es motivada por el placer, entonces buscará el mayor placer posible proyectando sus cursos de acción por medio de la imaginación hacia las consecuencias previsibles de tomar tal o cual acción.

Este conocimiento, en principio, puede alterar la conducta, ya que al no estar sujeto a sus meras intuiciones sensibles y momentáneas, el sujeto es capaz de frenar su acción ante la previsión de un displacer mayor al placer buscado si aquel resulta previsible como consecuencia de la búsqueda de éste.

El animal es movido siempre por alguna representación intuitiva; el hombre, por el contrario, se esfuerza continuamente en desechar este modo de motivación y en guiarse siempre por conceptos y razonamientos; de este modo saca el mejor partido posible de su privilegio racional, haciéndose independiente del presente, no elige el placer fugitivo ni evita el dolor pasajero, sino que reflexiona sobre sus consecuencias.<sup>xc</sup>

En este conflicto de motivos que se presentan como el resultado de la deliberación, encontramos un acercamiento de la teoría schopenhaueriana al concepto de *represión* según el proceso que Pontalis y La Planché, en una de sus acepciones, definen como siendo el origen de ésta: “*La represión se produce en aquellos casos en que la satisfacción de una pulsión (susceptible de procurar por sí misma placer) ofrecería el peligro de provocar displacer en virtud de otras exigencias.*”<sup>xcii</sup> Desde luego la analogía no puede ir más allá de este carácter genético, ya que Schopenhauer no nos habla acerca de ningún síntoma como sustituto de algo que la represión hace inmanifestable, ni tampoco será para él el origen de la sublimación, como en Freud. Con todo consideramos que es importante recalcar esta analogía, cuanto más porque hará patentes las diferencias en uno y otro autor respecto al origen de la sublimación.

Como mencionamos arriba, existe la posibilidad de modificar la conducta ante un conflicto de motivos. El sujeto no elegirá “un placer” fugitivo, y esto significa que será capaz de reprimir su deseo ante la posibilidad de obtener el objeto de satisfacción, si en el proceso por medio del cual ha de obtener éste deviene un displacer mayor para él. Como ya vimos, el conocimiento manifiesto en el proceso deliberativo es esencial para la represión, en sentido schopenhaueriano, sin embargo a diferencia de lo que sucede en Freud, este conocimiento por sí mismo sirve para aquietar el querer.

En un momento de mayor reflexión, la conciencia de la imposibilidad de satisfacción de todos y cada uno de los deseos le hace manifiesto al individuo el hecho de que la insatisfacción de sus deseos genera un gran dolor, esto que es evidente para cualquiera puede llegar a alcanzar un grado máximo en ciertos sujetos haciéndoles ver que ese dolor nunca tiene fin porque simple y sencillamente su querer no lo tiene tampoco.

Todo esfuerzo o aspiración nace de una necesidad, de un descontento con el estado presente, y es por tanto un dolor mientras no se ve satisfecho. Pero la satisfacción verdadera no existe, puesto que es el punto de partida de un nuevo deseo, también dificultado y origen de nuevos dolores. Jamás hay descanso final; por tanto, jamás hay límites ni términos para el dolor.

Es este, para Schopenhauer el verdadero conocimiento de la esencia del mundo, eso que según nos ha dicho, es capaz de aquietar el querer y volcarlo hacia la negación de la voluntad de vivir. En este movimiento dialéctico del conocimiento sobre la voluntad se genera en Schopenhauer la génesis de la sublimación. El sujeto que conoce esta verdad sobre el dolor, comprende su situación verdadera en el mundo como títere de los designios de la voluntad y es capaz de abandonar su anhelo de satisfacción de sus necesidades propias, al comprender que no importa lo que haga éstas nunca serán satisfechas, ni el dolor por su carencia se aquietará.

Pero hay otra importante consecuencia para lo que nos ha dicho Schopenhauer sobre el conocimiento de esta verdad, a saber, que el individuo se reconoce en los otros como objetivación espacio-temporal de la voluntad, esto es comprende que el otro, al que antes era capaz de negar su voluntad de vivir para afirmar la suya propia, no es esencialmente distinto de él, sino que como él mismo es sólo voluntad objetivada e individuada. En ese momento surge lo que Schopenhauer caracteriza como la compasión.

[...]la negación de la voluntad de vivir [...]nace del apaciguamiento de la voluntad al reconocer su conflicto consigo misma y la vanidad de sus esfuerzos manifestada esencialmente en los dolores de todas las criaturas vivientes.<sup>xcii</sup>

Este principio de todo compadecimiento es importante, por cuanto significa que del reconocimiento del dolor como una característica esencial de toda criatura, surge una afirmación de la negación de la voluntad de vivir. Esto es, antes de que las fuerzas de la voluntad puedan ser desviadas hacia otros objetos y metas, que es la definición de la sublimación, antes de esto pues, el sujeto se hace consciente de la auténtica configuración del mundo y de todos los demás seres como volentes sin fin. Sólo así el individuo llega a poder negar su propia individualidad y con ello la satisfacción de sus propias necesidades y deseos. Se diría pues que para Schopenhauer el abandono del egoísmo es la condición *sine qua non* para la sublimación de las fuerzas emanadas de la voluntad de vivir.

Esto que acabamos de decir significa que el individuo deja de ser volente, pero ¿qué queda entonces en él, si antes se nos ha manifestado como objetivación de la voluntad? Según el filósofo de Danzig, lo que queda en el es conocimiento dirigido a la pura contemplación desinteresada de las formas, los *eidos* subyacentes a toda representación fenoménica; la contemplación estética.

[...]cuando una circunstancia exterior o nuestro mismo estado de ánimo nos arranca, de improviso, al torrente sin fin de la voluntad y emancipa nuestro conocimiento de la esclavitud del deseo, la atención ya no se dirige a los motivos de la voluntad, sino que concibe las cosas libres de sus relaciones con el querer [...]entregándose a ellas plenamente en cuanto son puras representaciones y no meros motivos [...]surge entonces aquel estado libre de dolores que Epicuro encarecía como el supremo bien {...}pues en aquel instante nos vemos libres del ruin acoso de la voluntad, celebramos el sábado de la voluntad y la rueda de Ixión cesa de dar vueltas.<sup>xciii</sup>

Cuando el conocimiento se desliga de las cosas particulares en tanto motivos, objetos de deseo, se produce el tránsito a la contemplación y de ahí a la creación estética que será el producto de las fuerzas antes gastadas en el esfuerzo por satisfacer las necesidades en el esfuerzo por conseguir un nuevo fin desinteresado; la comunicación.

En efecto, para Schopenhauer toda comunicación es creación, *poiesis*. La finalidad del artista creador es la mera comunicación de las ideas concebidas por él mediante su imaginación, en tanto son representaciones de formas desligadas de la motivación surgida de la necesidad. Para Schopenhauer este estado creativo representa el máximo grado de objetivación de la voluntad, el cual, según él, está representado por la genialidad.

La genialidad no es otra cosa que la objetividad máxima, es decir, la dirección objetiva del espíritu en oposición a la dirección subjetiva encaminada hacia la propia persona, o sea hacia la voluntad. Según esto, la genialidad es la facultad de conducirse meramente como contemplador [...] de emancipar el conocimiento [...] de esta servidumbre, perdiendo de vista sus fines egoístas, así como la propia persona [...]para reproducir el objeto contemplado por un arte superior, para “fijar en pensamientos eternos lo que se mueve vacilante en forma de fenómeno fugitivo”<sup>xciv</sup>

Como podemos ver, el origen del arte para Schopenhauer tiene su fundamento último en la desviación de las fuerzas manifestadas por la voluntad de vivir, hacia fines relacionados con su objetivación máxima por medio de la contemplación, del abandono o resignación ante el dolor ocasionado por el constante querer insatisfecho.

En Freud encontramos también un principio de desviación de la energía pulsional erótica basada en la insatisfacción del deseo, sólo que, a diferencia de Schopenhauer, tal desviación no tiene nada que ver con la resignación o el abandono y mucho menos con el conocimiento de que todo anhelo genera dolor. Por el contrario, la desviación de la energía pulsional es el resultado de la búsqueda de satisfacción para una moción pulsional sustitutiva, aunque esta última difiera grandemente en su objeto y finalidad.

[...] las tendencias sexuales son [...] extraordinariamente plásticas. Pueden reemplazarse recíprocamente, y una sola puede asumir la intensidad de las demás, resultando de este modo que cuando la realidad rehúsa la satisfacción de una de ellas existe una posible compensación en la satisfacción de la otra.<sup>xv</sup>

Para Freud, las tendencias sexuales poseen la facilidad de variar de objeto cambiando uno de difícil obtención por otro más asequible. Esta facultad plástica de la libido se debe, al igual que como vimos en Schopenhauer, por efecto de un cierto proceso deliberativo que confronta a la demanda de la pulsión, que busca el placer, con las posibilidades efectivas de obtención del mismo. La represión, en primer lugar, es una respuesta del psiquismo que se da ante la previsión de un displacer mayor como resultado de la búsqueda del placer deseado, veamos:

[...]la satisfacción de la pulsión sometida a represión sería sin duda posible y siempre placentera en sí misma, pero sería irreconciliable con otras exigencias y designios. Por tanto produciría placer en un lugar y displacer en otro. Tenemos así que la condición para la represión es que el motivo de displacer cobre un poder mayor que el placer de la satisfacción.<sup>xvii</sup>

Si comparamos esto con lo que nos ha dicho Schopenhauer (cfr. Pág 99 de este mismo capítulo), nos encontraremos con que hay una analogía más que evidente entre ambos autores en lo que concierne al modo en el que se efectúa la represión. Tanto Freud como Schopenhauer nos muestran un principio de economía, que trata de disminuir el

displacer al mínimo. Es cierto que en la represión hay displacer, pero precisamente el sujeto acepta en principio este displacer como un agregado de la decisión de evitar un displacer aún mayor.

Si nos fijamos bien en lo que hemos dicho, podemos llegar a la conclusión de que el principio de negación de la voluntad de vivir es como una especie de meta-represión, su finalidad es poner fin a todo dolor emanado de la insatisfacción de la voluntad, un “principio del nirvana”, como diría Freud, que mantiene los niveles de excitación tanto positivos como negativos, al mínimo posible.

A diferencia de Schopenhauer, Freud no piensa que la represión pueda convertirse en una meta-represión, mientras el filósofo de Danzig parece idealizar el proceso de sublimación, Freud lo concretiza en la realidad del ser humano común y corriente. No es posible para la mayor parte de los individuos sobre la faz de la tierra alcanzar el estado idealizado por el principio del nirvana, no pueden sencillamente renunciar a toda satisfacción posible y para ello se ha asegurado el psiquismo de contar con una solución alternativa para dicha satisfacción; la imaginación.

En la actividad de su fantasía continúa gozando el individuo de una libertad a la que la coerción exterior le ha hecho renunciar. [...] no bastándole la escasa satisfacción que puede arrancar a la vida real, se entrega a un proceso merced al cual puede comportarse alternativamente como un animal, sólo obediente a sus instintos, y como un ser razonable.<sup>xcvii</sup>

Ya hemos visto al hablar del deseo, cómo la imaginación, al presentar al sujeto sustitutos simbólicos de los objetos negados por la realidad a la satisfacción de sus necesidades, puede convertirse en un fenómeno creativo. Ahora bien, el proceso de creación artística difiere en Schopenhauer y Freud de una manera importante que veremos a continuación; ya hemos llegado a la conclusión de que a) el proceso de sublimación en

ambos autores surge a partir de la insatisfacción de sus deseos. b) Esto conduce a una situación en la que la energía destinada a tales satisfacciones es desviada hacia otros objetos y metas ante la imposibilidad de ver siquiera recompensado el intento de hacerse-para-sí el objeto anhelado y negado. Hasta ahora éstas son nuestras coincidencias entre ambos autores, ahora bien, ya vimos que en Schopenhauer el paso de a) hacia b) se da a partir de la renuncia a la satisfacción de las necesidades ante el reconocimiento reflexivo de que la necesidad misma sólo produce dolor y que cualquier intento de satisfacerla es insensato, ya que no tiene fin. Esto conduce a la contemplación y finalmente a la comunicación por parte del genio.

En Freud, por el contrario, el paso de a) hacia b) no incluye ningún tipo de renuncia, muy por el contrario la pulsión se sublima ante la búsqueda de satisfacciones alternativas ante la carencia, que son sustituidas por productos de la imaginación del artista. Ciertamente al sublimar las pulsiones, el sujeto busca evitar el displacer que conlleva la insatisfacción, pero esta búsqueda se concentra en la satisfacción de pulsiones y objetos que le brinden un placer análogo a aquel que no ha podido satisfacer de manera directa.

El artista es, al mismo tiempo, un introvertido próximo a la neurosis. Animado de impulsos y tendencias extraordinariamente enérgicas, quisiera conquistar honores, poder, riqueza, gloria y amor. Pero le faltan los medios para procurarse esta satisfacción y, por tanto, vuelve la espalda a la realidad, como todo hombre insatisfecho, y concentra todo su interés, y también su libido, en los deseos creados por su vida imaginativa[...]<sup>xcviii</sup>

No parece haber pues, punto de convergencia entre ambos autores respecto a aquello que conduce de la represión a la sublimación.

## Conclusiones

A lo largo de este ensayo hemos pretendido establecer tres analogías entre el pensamiento de Arthur Schopenhauer y el de Sigmund Freud, ya sea directamente entre ellos o auxiliados por diversas interpretaciones sobre aquello que a veces no fue dicho explícitamente, pero que sin embargo admite un fundamento válido dentro del contexto que aborda. Hemos visto que son defendibles las analogías entre la posición que abordan ambos autores en lo que respecta a la ontología del ser humano defendiendo un monismo neutro que a diferencia del dualismo y de los monismos animista y fisicalista, propone que hay una sola sustancia: el hombre y, que tanto su materia (el cuerpo) como su psiquismo son dos facetas de esta sola sustancia no pudiendo ser reducida ninguna de sus facetas a la otra. Para tal analogía sólo hemos tenido en cuenta la parte del *mundo como voluntad y representación* que considera al hombre como objetivación de la voluntad, ya que más adelante en su obra Schopenhauer defiende, debido a sus creencias de origen védico, una especie de monismo animista que elimina la parte material del sujeto, el principio de individuación, para subsumir su propia voluntad objetivada en un todo indiferenciado de la cual el sujeto es sólo una manifestación espacio-temporal. No hemos tenido en cuenta esta última parte debido a que aquello en lo que queríamos centrarnos era la filosofía práctica que nos diera un indicio de lo que son los principios internos de acción del sujeto, cosa que sólo aplica para el sujeto en tanto fenómeno, esto es, en tanto objetivación de la voluntad.

A partir de la primera analogía cuyas consecuencias radican principalmente en el hecho de que todo acto del psiquismo se manifiesta (se expresa), por medio de la acción corporal y de la conducta intencional no como causa y efecto, sino como objetivación

inmediata de la voluntad, hemos podido establecer que los principios internos de acción tienen su origen en aquello que Freud llamó *pulsiones* y Schopenhauer *voluntad de vivir*. La relación entre ambos conceptos es desde luego analógica y no hay identidad entre los mismos, sin embargo hemos podido apreciar que tanto una como otra comparten más similitudes que diferencias, muy en especial destacamos la similitud entre pulsiones de auto-conservación y pulsiones sexuales, que se manifiestan como necesidades tanto para la conservación del propio cuerpo como de la especie. En este sentido podemos decir que aquello que mueve al sujeto es el amor, en primer lugar el amor por sí mismo y, en segundo, el amor como moción pulsional desplazada hacia objetos distintos a él.

En la tercera analogía nos enfocamos a encontrar las similitudes entre el concepto de sublimación en uno y otro autor. Descubrimos que ambos autores aceptan que ciertas fuerzas emanadas de las mociones pulsionales reprimidas son capaces de desviarse hacia fines y objetos distintos de los que aquellas tienen en sí mismas y que por medio de tales desviaciones se logra un acto creador dirigido principalmente por la imaginación y el deseo de comunicación. Ambos autores están de acuerdo en que el origen de tal desviación es la insatisfacción del deseo o la necesidad y que tal desviación puede convertirse en creación artística. Sin embargo una gran diferencia que separa a estos dos pensadores es cómo se produce esta última etapa. Mientras que para Schopenhauer la contemplación estética sólo se logra mediante el abandono de la búsqueda de satisfacción de las necesidades y deseos ante el reconocimiento de que éstos nunca pueden ser satisfechos y por ello mismo sólo engendran dolor. Freud nos dice que la creación artística se logra al tratar de encontrar sustitutos simbólicos para adquirir una satisfacción alternativa ante la frustración generada por las dificultades que representan la búsqueda de la satisfacción original.

La primera y segunda analogías nos dicen que el individuo es una sola sustancia cuyo principio de acción en el mundo es la descarga de sus pulsiones eróticas originadas en las necesidades primarias de autoconservación que posteriormente se transforman en necesidades de reproducción como una forma de continuidad, no ya del individuo sino de la especie. Pero tanto en Freud como en Schopenhauer la satisfacción de las necesidades no se realiza como quisiera el individuo debido a innumerables limitaciones tanto físicas como psíquicas, éstas últimas generalmente interiorizadas por las instituciones sociales constituidas históricamente para canalizar las fuerzas generadas por tales mociones pulsionales hacia la producción de los medios necesarios para el sostenimiento armónico de la colectividad.

A partir de estas limitaciones surge la represión de las mociones pulsionales, las cuales, sin embargo, logran encontrar medios sustitutivos de satisfacción. La tercera analogía nos dice con relación a esto último que, para nuestros autores los medios sustitutivos de satisfacción se presentan como principios de acción desviados de sus fines originales, pero de un carácter creativo que surge de la necesidad del individuo de superar las barreras impuestas a aquellos por medio de la búsqueda de cursos alternativos de acción que les brinden algo del placer anhelado.

## Notas

- 
- <sup>i</sup> Beuchot, Mauricio, “*La hermenéutica y la epistemología del psicoanálisis*” en Beuchot, Mauricio y Blanco Ricardo, *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*. IIFL UNAM, México 1990
- <sup>ii</sup> *Ibíd.*, p.
- <sup>iii</sup> Dolto, Françoise. *En el juego del deseo*, Siglo XXI, México, 1983
- <sup>iv</sup> *Ibíd.*, p. 271.
- <sup>v</sup> Freud Sigmund. “Resistencias contra el psicoanálisis”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986 p. 163.
- <sup>vi</sup> *Ibíd.*, p. 164.
- <sup>vii</sup> *Ibíd.*, p. 229.
- <sup>viii</sup> Freud Sigmund. “Introducción del narcisismo”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 80
- <sup>ix</sup> Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y como representación*, Editorial Porrúa, México 2000. Colección sepan cuántos # 419. p. 36
- <sup>x</sup> *Ibíd.*, p. 37.
- <sup>xi</sup> Freud Sigmund. “Resistencias contra el psicoanálisis”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 229.
- <sup>xii</sup> Beuchot, Mauricio. “El psicoanálisis y su dimensión hermenéutica” en Beuchot, Mauricio Y Blanco Beledo, Ricardo. *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*. IIFL UNAM, México 1990. p. 27.
- <sup>xiii</sup> Freud Sigmund. “Resistencias contra el psicoanálisis”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 231.
- <sup>xiv</sup> Beuchot, Mauricio. “El psicoanálisis y su dimensión hermenéutica” en Beuchot, Mauricio Y Blanco Beledo, Ricardo. *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*. IIFL UNAM, México 1990. p. 27
- <sup>xv</sup> Freud Sigmund. “Pulsiones y destinos de pulsión”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 116
- <sup>xvi</sup> *Ibíd.*, p. 129
- <sup>xvii</sup> Freud Sigmund. “Contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 15
- <sup>xviii</sup> Freud Sigmund. “Pulsiones y destinos de pulsión”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 129
- <sup>xix</sup> Nosotros seguiremos usando tal distinción, ya que Schopenhauer nunca acuñó un concepto análogo al del Yo para distinguir la fusión entre el sujeto y el cuerpo, aunque como veremos sí que pensó en ella y la expresó de manera intuitiva.
- <sup>xx</sup> Freud Sigmund. “El yo y el ello” en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 29
- <sup>xxi</sup> Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y como representación*, Editorial Porrúa, México 2000. Colección sepan cuántos # 419. p. 25.
- <sup>xxii</sup> *Ibíd.* p. 91.
- <sup>xxiii</sup> Freud Sigmund. “El yo y el ello” en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 27.
- <sup>xxiv</sup> *Ibíd.* p. 27.
- <sup>xxv</sup> Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y como representación*, Editorial Porrúa, México 2000. Colección sepan cuántos # 419. p. 31.
- <sup>xxvi</sup> Freud Sigmund. “El yo y el ello” en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 21.
- <sup>xxvii</sup> Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y como representación*, Editorial Porrúa, México 2000. Colección sepan cuántos # 419.
- <sup>xxviii</sup> Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y como representación*, Editorial Porrúa, México 2000. Colección sepan cuántos # 419. pp. 244-245.
- <sup>xxix</sup> Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres*, Editorial Trotta, clásicos de la cultura, Madrid, 2001, p. 6.
- <sup>xxx</sup> Freud Sigmund. “Pulsiones y destinos de pulsión”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 117.
- <sup>xxxi</sup> Dolto Françoise. *En el juego del deseo*, Siglo XXI, México, 1983
- <sup>xxxii</sup> Schopenhauer Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Editorial Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, 1998. p. 84.
- <sup>xxxiii</sup> Assoun, Paul Laurent. *La metapsicología*, Siglo XXI editores, México, 2002. p. 27.
- <sup>xxxiv</sup> Schopenhauer Arthur. *La voluntad en la naturaleza*, Editorial El buen lector, Buenos Aires, 1969. p.28.
- <sup>xxxv</sup> Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y como representación*, Editorial Porrúa, México 2000. Colección sepan cuántos # 419. p. 92.
- <sup>xxxvi</sup> Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres*, Editorial Trotta, clásicos de la cultura, Madrid, 2001, p. 6.
- <sup>xxxvii</sup> Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres*, Editorial Trotta, clásicos de la cultura, Madrid, 2001, p. 18.
- <sup>xxxviii</sup> Laplanche Jean y Pontalis Jean-Bernard. *Diccionario de psicoanálisis* pág 333
- <sup>xxxix</sup> Freud Sigmund. “El yo y el ello” en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 41.

- <sup>xi</sup> Freud Sigmund. “Una dificultad del psicoanálisis” en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 135
- <sup>xii</sup> Freud Sigmund. “El yo y el ello” en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 42.
- <sup>xiii</sup> Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres*, Editorial Trotta, clásicos de la cultura, Madrid, 2001, pp. 7-8.
- <sup>xliii</sup> Freud Sigmund. “Introducción del narcisismo”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 76.
- <sup>xliii</sup> Freud, Sigmund. *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Alianza editorial, Madrid, 1999. p.71.
- <sup>xliii</sup> Schopenhauer Arthur. *Metafísica del amor sexual*. Ediciones Obelisco, Barcelona, 1998. pp. 15-16
- <sup>xliii</sup> *Ibíd.*, p. 17.
- <sup>xliii</sup> *Ibíd.*, p. 18.
- <sup>xliii</sup> *Ibíd.*, pp. 24-25.
- <sup>xliii</sup> Schopenhauer Arthur. *La voluntad en la naturaleza*, Editorial El buen lector, Buenos Aires, 1969. pp. 27 y 47.
- <sup>l</sup> Freud Sigmund. “Pulsiones y destinos de pulsión”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 114.
- <sup>li</sup> Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y como representación*, Editorial Porrúa, México 2000. Colección sepan cuántos # 419. p.19.
- <sup>lii</sup> Freud Sigmund. “El yo y el ello” en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 21.
- <sup>liii</sup> *Ibíd.*, p. 27.
- <sup>liii</sup> *Ibíd.*, p. 29.
- <sup>liii</sup> Freud Sigmund. “Pulsiones y destinos de pulsión”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 114
- <sup>liii</sup> *Ibíd.*, pp. 114-115.
- <sup>liii</sup> Schopenhauer Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Editorial Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, 1998
- <sup>liii</sup> Schopenhauer Arthur. *La voluntad en la naturaleza*, Editorial El buen lector, Buenos Aires, 1969. p. 26.
- <sup>liii</sup> Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y como representación*, Editorial Porrúa, México 2000. Colección sepan cuántos # 419.
- <sup>liii</sup> Freud Sigmund. “Lo inconsciente” en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p.161.
- <sup>liii</sup> Freud Sigmund. “Pulsiones y destinos de pulsión”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986
- <sup>liii</sup> Freud Sigmund. “Lo inconsciente” en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p.161.
- <sup>liii</sup> Aristóteles, “De motu animalium”, en *The complete works of Aristotle*. Princeton University Press, USA 1995. 701<sup>a</sup>35
- <sup>liii</sup> Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y como representación*, Editorial Porrúa, México 2000. Colección sepan cuántos # 419. p.137.
- <sup>liii</sup> Dolto Françoise. *En el juego del deseo*. Siglo XXI, México, 1983 p. 257.
- <sup>liii</sup> Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres*, Editorial Trotta, clásicos de la cultura, Madrid, 2001. pp. 8-9.
- <sup>liii</sup> *Ibíd.*, p. 8.
- <sup>liii</sup> Freud Sigmund. “Introducción del narcisismo”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p.73.
- <sup>liii</sup> *Ibíd.*, p. 72.
- <sup>liii</sup> *Ibíd.*, p. 84.
- <sup>liii</sup> Recordemos que la metapsicología se ocupa de la parte puramente conceptual de la teoría psicoanalítica y que por ello mismo resulta la más adecuada para el estudio de las implicaciones filosóficas de la relación que hemos establecido entre las teorías de la acción de ambos pensadores.
- <sup>liii</sup> Nos referimos desde luego a las leyes del movimiento de Newton, las cuales se refieren únicamente al movimiento de la materia en cualquiera de sus géneros y que aparecen además en la filosofía de Schopenhauer como la forma más básica del principio de razón suficiente a la que llama ley de causalidad, para diferenciarla de las excitaciones y las motivaciones que son grados de orden superior de la misma y que solo aplican para la materia orgánica.
- <sup>liii</sup> Podemos aprovechar la situación para distinguir entre placer negativo y placer positivo, en el primer caso el placer se entiende simplemente como ausencia de situaciones displacenteras, mientras que en el segundo el organismo trata de disminuir las sensaciones displacenteras, a la vez que trata de aumentar y aún maximizar las sensaciones placenteras. Ejemplo del primer caso es la huida, mientras que del segundo lo es la excitación sexual.
- <sup>liii</sup> Arthur Schopenhauer. Sobre la libertad de la voluntad Pág. 45
- <sup>liii</sup> Freud Sigmund. *Introducción al psicoanálisis*, Alianza editorial, Madrid, 1984. p. 186
- <sup>liii</sup> *Ibíd.*, p. 146.
- <sup>liii</sup> Freud Sigmund. “La represión” en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p.142.
- <sup>liii</sup> Dolto Françoise. *En el juego del deseo*. Siglo XXI, México, 1983 p 255
- <sup>liii</sup> *Ibíd.*, p. 258.
- <sup>liii</sup> *Ibíd.*, p. 260.
- <sup>liii</sup> *Ibíd.*, p. 269.
- <sup>liii</sup> Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y como representación*, Editorial Porrúa, México 2000. Colección sepan cuántos # 419. p. 97.

- 
- <sup>lxxxiii</sup> *Ibíd.*, p. 125.
- <sup>lxxxiv</sup> Pontalis y La Planché *Diccionario de psicoanálisis*.
- <sup>lxxxv</sup> *Ibíd.*, p. 415.
- <sup>lxxxvi</sup> Freud Sigmund. “Resistencias contra el psicoanálisis”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p. 231.
- <sup>lxxxvii</sup> Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres*, Editorial Trotta, clásicos de la cultura, Madrid, 2001. pp. 20-21
- <sup>lxxxviii</sup> Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y como representación*, Editorial Porrúa, México 2000. Colección sepan cuántos # 419. p.160.
- <sup>lxxxix</sup> *Ibíd.*, p. 242.
- <sup>xc</sup> Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y como representación*, Editorial Porrúa, México 2000. Colección sepan cuántos # 419. p. 235.
- <sup>xc i</sup> Pontalis y La Planché *Diccionario de psicoanálisis*, p. 375.
- <sup>xcii</sup> Schopenhauer Arthur. *El mundo como voluntad y como representación*, Editorial Porrúa, México 2000. Colección sepan cuántos # 419. p. 304.
- <sup>xciii</sup> *Ibíd.*, p. 160.
- <sup>xciv</sup> *Ibíd.*, p. 153.
- <sup>xcv</sup> Freud Sigmund. *Introducción al psicoanálisis*, Alianza editorial, Madrid, 1984. p.115.
- <sup>xcvi</sup> Freud Sigmund. “La represión” en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986. p.142.
- <sup>xcvii</sup> Freud Sigmund. *Introducción al psicoanálisis*, Alianza editorial, Madrid, 1984. p.143.
- <sup>xcviii</sup> *Ibíd.*, p. 146.

---

## Bibliografía.

Aristóteles, “De motu animalium”, en *The complete works of Aristotle*. Princeton University Press, USA 1995.

Assoun, Paul Laurent. *Freud; los filósofos y la filosofía*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1982

Assoun, Paul Laurent. *Introducción a la epistemología freudiana*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1982

Assoun, Paul Laurent. *La metapsicología*, Siglo XXI editores, México, 2002.

Beuchot, Maurició Y Blanco Beledo, Ricardo. *Hermenéutica, psicoanálisis y literatura*. IIFL UNAM, México 1990

Beuchot, Mauricio. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, IIFL, UNAM, México, 2005

Dolto Françoise. *En el juego del deseo*, Siglo XXI, México, 1983

Dolto Françoise. *La imagen inconsciente del cuerpo*, Editorial Paidós, Barcelona, 1986

Freud, Sigmund. *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Alianza editorial, Madrid, 1999

Freud Sigmund. *Introducción al psicoanálisis*, Alianza editorial, Madrid, 1984.

Freud Sigmund. “El yo y el ello” en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986

Freud Sigmund. “La represión” en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986

Freud Sigmund. “Introducción del narcisismo”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986

Freud Sigmund. “Pulsiones y destinos de pulsión”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986

Freud Sigmund. “Lo inconsciente” en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986

Freud Sigmund. “Resistencias contra el psicoanálisis”, en *Obras completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986

---

Freud Sigmund. “Contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico”, en Obras completas, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986.

Freud, Sigmund. “Esquema del psicoanálisis”, en Obras completas, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1986.

Gupta, R.K. “Freud and Schopenhauer”, en Schopenhauer: His philosophical achievement. The Harvester press/Barnes & Noble Books. Michael Fox (ed.), USA, 1980.

Hamlyn, D.W. “Schopenhauer on the principle of sufficient reason”, en Schopenhauer: His philosophical achievement. The Harvester press/Barnes & Noble Books. Michael Fox (ed.), USA, 1980.

Schopenhauer Arthur. El mundo como voluntad y como representación, Editorial Porrúa, México 2000. Colección sepan cuántos # 419.

Schopenhauer Arthur. El mundo como voluntad y como representación, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2004. 2 Vols.

Schopenhauer, Arthur. Metafísica de las costumbres, Editorial Trotta, clásicos de la cultura, Madrid, 2001

Schopenhauer Arthur. Los dos problemas fundamentales de la ética, Siglo XXI de España editores, S.A. Madrid, 1993

Schopenhauer Arthur. La voluntad en la naturaleza, Editorial El buen lector, Buenos Aires, 1969

Schopenhauer Arthur. La cuádruple raíz del principio de razón suficiente, Editorial Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, 1998

Schopenhauer Arthur. Metafísica del amor sexual. Ediciones Obelisco, Barcelona ,1998.